

# Una historia de héroes y bárbaros. Pervivencias de lo antiguo y lo medieval en la narrativa historiográfica de la temprana modernidad. El caso de las Décadas de Antonio de Herrera y Tordesillas (1601 – 1615)

Juan Pablo Cruz Medina

Máster en Historia Moderna «Monarquía de España». Siglos XVI-XVIII



MÁSTERES  
DE LA UAM  
2020-2021

Facultad de Filosofía y Letras

## Una historia de héroes y bárbaros

Pervivencias de lo antiguo y lo medieval en la narrativa historiográfica de la temprana modernidad. El caso de las *Décadas* de Antonio de Herrera y Tordesillas (1601 – 1615)

Trabajo Final de Máster

presentado por:

Juan Pablo Cruz Medina

Directores:

Dr. Roberto Quirós Rosado

Dra. Cristina Bravo Lozano

Convocatoria ordinaria. Julio de 2021

## Índice

Introducción	2
Capítulo 1. Hacer una historia moralmente verdadera. La verdad en la Historia de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano y su lugar de enunciación.	7
1. <i>La “Verdad” y la Historia en el siglo XVI: escribir en una sociedad de primacía retórica</i>	12
2. <i>La retórica y su vinculación al sistema referencial escatológico</i>	33
Capítulo 2. Narrar la conquista del Nuevo Mundo: una historia de la colisión entre héroes y bárbaros.	40
1. <i>El Héroe en las Décadas de Herrera</i>	43
2. <i>El Bárbaro, la redefinición del indígena</i>	51
Conclusión	66
Bibliografía	72

## Introducción

El conjunto de estudios que a lo largo de las últimas décadas ha centrado su atención en las llamadas “Crónicas de Conquista” ubica estos escritos bien dentro del corpus historiográfico, bien dentro del literario<sup>1</sup>. El emplazamiento de la crónica en estos marcos ha traído consigo un análisis de su confección dirigido fundamentalmente hacia la búsqueda de cualidades literarias, por un lado, o de verdades historiográficas amparadas bajo el principio de “verdad” propio del positivismo decimonónico por el otro<sup>2</sup>. ¿Puede la crónica de conquista leerse como un texto meramente literario -ficcional- o como un contenedor de verdades historiográficas? Un análisis más detenido de las crónicas en relación a esta cuestión, nos lleva a pensar, siguiendo estudios como los de Alfonso Mendiola o Jaime Borja,<sup>3</sup> que su discurso debe ser entendido como un producto retórico, más que como una creación fundada en lo que el siglo XIX definió como lo “literario” o lo “historiográfico”. Vale la pena recordar aquí que fueron los historiadores decimonónicos quienes, en medio de la pugna contra el romanticismo, materializado en el género de la Novela Histórica, buscaron afirmar la epistemología de su praxis acentuando el carácter científico propio de esta. Como resultado de este proceso, la Historia no solo se alejó en términos discursivos del “realismo literario” cultivado por hombres como René de Chateaubriand, Víctor Hugo u Honore del Balzac, sino que a su vez trazó con ello la frontera entre ficción literaria y verdad histórica<sup>4</sup>. Al margen de tal distinción quedaría toda la producción historiográfica anterior al siglo XIX. En este sentido, al devolver la crónica indiana a su escenario de producción original, se puede evidenciar que esta se gestó en el marco de una estructura de pensamiento totalmente diferente a la que estructuró el pensamiento de hombres como Leopold Von Ranke; esto es, una cultura articulada retóricamente, en la que la “verdad” se entendía en términos morales y no bajo el principio de la lógica moderna<sup>5</sup>. El discurso histórico, propio de los siglos XVI y XVII, debe ser leído, entonces, como la proyección de una matriz grecolatina que, interpretada a la

---

<sup>1</sup> Este aspecto ha sido puesto en evidencia por Rolena Adorno quien señala que desde las primeras décadas del siglo XX se ha atribuido una “vocación literaria” a las “Crónicas de Conquista”, visión que corre en paralelo a la de quienes señalan las características históricas de estos textos. Ambas perspectivas, siguiendo lo postulado por Adorno y Walter Mignolo, deben ser superadas por la categoría “discurso”, la cual puede englobar las características políticas, sociales y culturales que definen la crónica. Véase: Rolena Adorno, 1988. pp. 13 y 17 – 18. Y Walter Mignolo, 1996, pp. 5 – 6.

<sup>2</sup> Un ejemplo de este tipo de análisis en relación a la crónica indiana, en especial de la crónica escrita por Gonzalo Fernández de Oviedo, se puede observar en: Alexandre Coello de la Rosa, 2012.

<sup>3</sup> Alfonso Mendiola, 1995; Jaime Humberto Borja, 2002; y Alfonso Mendiola, 2003.

<sup>4</sup> Iván Jablonka, 2016. pp. 57 – 73.

<sup>5</sup> Como señala Jaime Borja, imponer una definición al concepto de Historia para el siglo XVI es difícil, en tanto que es una idea no exenta de matices, sí es posible acercarse a las nociones que le servían como directriz. Dentro de estas la más importante era la de Cicerón quien definía a la historia como “Magistra Vitae”. Al partir de esta definición se halla una concepción “moral” y no científica de la historia. La verdad, en esta medida no está definida por la objetividad propia del positivismo decimonónico, sino más bien por su carácter ejemplarizante. Véase: Jaime Borja, 2002, pp. 67 – 68.

luz de la patrística y el escolasticismo medieval, pervivió en la temprana modernidad como fórmula de acercamiento al conocimiento del pasado.

Sin embargo, la afirmación de este postulado demanda salvar un primer escollo: la escisión planteada, por la historiografía tradicional, entre lo Medieval y lo Moderno, separación definida a partir de la ruptura que, supuestamente, representaron los siglos XV y XVI para la epistemología occidental<sup>6</sup>. De nuevo cabe preguntarse aquí si puede la crónica de conquista de los siglos XVI y XVII leerse como un texto meramente Moderno. Este interrogante, sumado a lo formulado algunas líneas más arriba, constituye el punto de partida para el presente análisis, centrado en evaluar las pervivencias del pensamiento grecolatino y medieval visibles en la que es considerada como la primera crónica oficial de la Conquista de América: la *Historia General de los Hechos de los Castellanos de las islas y tierra firme del Mar Océano*, más conocida como las *Décadas* de Herrera<sup>7</sup>.

La obra, escrita por Antonio de Herrera y Tordesillas, nombrado cronista mayor de las Indias por Felipe II en 1596, reviste interés por ser una “crónica oficial” enmarcada dentro del pensamiento humanista de la temprana modernidad, lo que hace plausible rastrear las bases grecolatinas y medievales de dicha “Modernidad”. Asimismo, las *Décadas* herrerianas adquieren importancia dada la escasa atención que han suscitado de parte de los historiadores<sup>8</sup>. Mientras crónicas como las de Bernal Díaz del Castillo o Pedro Cieza de León han sido fuente de numerosos estudios, el texto de Herrera no ha dejado de observarse como un remedo de estas, una obra que tiene poco de originalidad y mucho de plagio. Esta visión, que pasa por alto el hecho de que la construcción de un discurso en siglo XVI no solo se fundaba en el carácter creativo, sino en la escogencia y disposición de argumentos ajenos<sup>9</sup>, ha desechado las *Décadas* de Herrera

<sup>6</sup> Jacques Lafaye, 2005. pp. 22 – 23; y Jacques Heers, 1995. pp. 27 – 29.

<sup>7</sup> Para los fines de este trabajo se utilizan dos ediciones de las *Décadas* de Herrera: la primera edición hecha en la Imprenta Real en 1601 (décadas 1 a 4) y 1615 (décadas 5 a 8), y la edición de la Imprenta de Nicolás Rodríguez Franco publicada en 1730. En el caso de las citas provenientes de la crónica de Herrera, se citará la edición de Nicolás Rodríguez Franco, anotando entre paréntesis la década (D), el libro (L) y el capítulo correspondiente (C), esto con el fin de que el lector pueda encontrar fácilmente la cita en cualquiera de las ediciones existentes de las *Décadas* herrerianas.

<sup>8</sup> Dentro de los trabajos centrados en la obra de Herrera pueden citarse los estudios introductorios realizados por Mariano Cuesta Domingo a las ediciones tanto de las *Décadas* herrerianas, como de la *Historia General del Mundo*, así como sus estudios biográficos sobre el autor. En esta misma línea se puede citar la contribución de José María Iñurritegui Rodríguez, quien aborda la vida y obra de Antonio de Herrera desde su perspectiva política. Adicional a esto caben mencionar aquí las referencias que de la crónica herreriana se han hecho en textos como los de Richard Kagan sobre la Crónica Oficial, o en trabajos mucho más generales como la clásica obra de Rómulo Carbia sobre la crónica indiana. Véase Mariano Cuesta Domingo, 1991; Idem, 2016; Idem, 1998; Iñurritegui, 1995; Richard Kagan, 2010; y Rómulo Carbia, 1940.

<sup>9</sup> Hablar de plagio en los siglos XV o XVI es casi un anacronismo, en la medida en que para aquel entonces el conocimiento se construía de forma referencial, es decir, repitiendo lo que otros habían dicho. Sin embargo, con el paso del tiempo -ya en el siglo XVII- las disputas sobre plagios se hicieron más recurrentes, como resultado, no solo del fortalecimiento de la imprenta, sino también de la falta de definición respecto a lo que hoy se conoce como “Propiedad Intelectual”. Como ha señalado Peter Burke, será durante la segunda mitad del siglo XVII que se comience a debatir el tema del “robo” intelectual, aspecto asociado al declive del concepto de “Autoridad”, reemplazado por el de “autor”. Como antecedente de este proceso se tienen como ejemplo las denuncias que en el siglo XVI hicieron algunos “cronistas indianos” con relación al robo de información. El

al ubicarlas como “fuente secundaria”, mera interpretación de aquellos “documentos primarios” -crónicas directas y fuentes de archivo- erigidos por la praxis historiográfica actual como la mejor veta de información para aquellos que buscan hallar la “verdad” sobre la conquista americana<sup>10</sup>.

Adicional a esto, las lecturas de corte nacionalista vinculadas a la fundación de los Estados Nación constituidos tras la independencia de las antiguas colonias españolas, han excluido también la crónica herreriana como fuente, privilegiando otras narrativas que presentan vínculos más cercanos con la geografía actual de los países latinoamericanos. En este orden de ideas, mientras crónicas como las de Bernal Díaz o Francisco López de Gómara pueden asociarse a México; las de Cieza de León o Garcilaso al Perú y las de fray Pedro Aguado o Fray Pedro Simón, a Colombia y Venezuela, una crónica *in extenso* como la de Herrera no permite establecer vínculos directos con nación alguna. Esta característica, sumada a las demás críticas de las que ha sido objeto la narración herreriana, ha tenido como asidero un contexto interpretativo que responde más a los paradigmas de la Historia-Ciencia de los siglos XIX y XX, que al lugar de enunciación original del discurso herreriano. Por esta razón, a lo largo de las siguientes páginas se buscará devolver la crónica indiana de Antonio de Herrera a su lugar de producción original, tratando de establecer así los valores discursivos y narrativos que, en el siglo XVI, guiaron la pluma de su autor. Para ello, se ubica su relato dentro del marco de la estructura de pensamiento retórico, sistema fundado en lo grecolatino y lo medieval, fortalecido entre los siglos XV y XVI de la mano del humanismo. Se toma distancia, entonces, de la postura historiográfica tradicional que ve en la crónica una “fuente de verdades históricas”, planteando una lectura alternativa en la que dicha “verdad” se desplaza al campo de la retórica adquiriendo un sentido moral y no gnoseológico. Las *Décadas* serán leídas como un discurso sujeto a unas necesidades que determinan la elección y disposición, por parte de Antonio de Herrera, de las “verdades” que componen su crónica. Se asume así, siguiendo los planteamientos teóricos desarrollados por Hayden White, que los acontecimientos relatados por Herrera en sus *Décadas* son “reales” no porque hubiesen

---

franciscano Gerónimo de Mendieta, por ejemplo, acusó a Juan de Torquemada de plagiar sus textos reproduciéndolos en su *Monarquía Indiana*. Torquemada, a su vez, acusó de plagiar a Antonio de Herrera y a José de Acosta, de quien decía había copiado una relación histórica “mala y falsa” dando vida a múltiples inexactitudes en la su obra. En el caso de Herrera, sin embargo, quizá el asunto iba más allá pues autores como Juan de Torquemada llegaron a acusarlo, no solo de plagiar, sino de robar parte de la información que pasaba por el Consejo de Indias. Véase Peter Burke, 2002. pp. 194 – 198 y para el caso de las acusaciones de plagio entre Torquemada, Mendieta y Acosta, véase el estudio introductorio de Edmundo O’Gorman en José de Acosta, 1962, pp. XII – XIII y John Phelan, 1972, pp. 158 – 161.

<sup>10</sup> La errónea aplicación de la división entre “Fuentes Primarias” y “Fuentes Secundarias” a las crónicas de conquista ha llevado a asumir que las crónicas construidas por quienes viajaron a América y tuvieron contacto directo con la conquista, son más fiables en la medida en que dan cuenta de lo “observado” por el cronista. Sin embargo, como ha señalado Alfonso Mendiola, el primer equívoco de quienes leen las crónicas actualmente es asumir “que los enunciados narrativos expresan percepciones”. Esta idea, asociada al postulado griego de la historia autóptica (la transmisión de lo visto), no tiene en cuenta que entre la percepción y la comunicación de dicha percepción se encuentra ubicada -desde el siglo V a. C y al menos hasta la segunda mitad del XVII- una finalidad de corte moralizante. A partir de ello, el narrador no comunica lo percibido, sino más bien una percepción traducida al marco moral. Alfonso Mendiola, 2003. pp. 26 – 27.

ocurrido, sino porque fueron recordados y elegidos, y, segundo, “porque son capaces de hallar un lugar en una secuencia cronológicamente ordenada” y ensamblada sobre preceptos de corte retórico y moral<sup>11</sup>. La “elección” de los acontecimientos que integran la historia y la estructura que organiza el discurso, adquieren aquí protagonismo como parte del hacer del cronista, *praxis* dirigida a edificar un “sistema de sentidos” fundado en la selección de acontecimientos. La pregunta ya no se dirige entonces a encontrar “la verdad” que encierra la crónica herreriana, sino más bien el tipo de verdad que esta produce, en relación a la re-semantización que efectúa sobre el pasado indiano. Partiendo de esto, se intentará responder el siguiente interrogante: ¿Qué rasgos grecolatinos y medievales se pueden observar en la estructura discursiva, humanista y moderna, utilizada por Antonio de Herrera y Tordesillas para construir su crónica indiana?

Para responder a esta pregunta se ha dividido el presente trabajo en dos partes. La primera está dedicada a reconstruir el horizonte de producción propio de la crónica herreriana en relación al “paradigma” de verdad que la constituye<sup>12</sup>. Dominado por un sistema de pensamiento fundado en la retórica, el lugar desde el que enuncia Herrera definía la verdad no como “conformidad con lo real”, sino más bien como un instrumento dirigido a proyectar una estructura de valores morales. Entendida dentro de este marco, la crónica herreriana se convierte en transmisora de una “historia verdadera” de América, legible en términos no de “Historia Ciencia”, sino más bien de “Historia moralmente verdadera”. Aquí, la aparición de un discurso ensamblado a partir de la demostración de vicios y virtudes, cobra valor en relación a un relato que, estructuralmente, bascula entre lo antiguo y lo moderno.

Tomando este contexto como punto de partida, se dedicará el segundo capítulo a evaluar la forma en que Herrera construye una historia que, fundada en la idea de oponer vicios y virtudes, hace de la Conquista americana una lucha entre el bien y el mal. Elementos como el arquetipo heroico, asentado en la tradición del héroe griego; la barbarie aristotélica, o la escatología cristiana, cobran aquí importancia como ejes de un discurso oficial que, sin ser apologético, encarna una verdad moral que le permite justificar el accionar de los castellanos en el Nuevo Mundo.

Partiendo de esto, el trabajo pretende poner en evidencia que lo que se ha considerado como la “Modernidad” del discurso histórico propio de los siglos XVI y XVII -evidente en las *Décadas* de Antonio de Herrera- se apoyó sobre una tradición grecolatina y medieval que pervivía aun en el amanecer de lo

---

<sup>11</sup> Hayden White, 1992. p. 34

<sup>12</sup> Se refiere aquí la definición de “Paradigma” propuesta por Thomas Kuhn, según la cual los paradigmas son “logros científicos universalmente aceptados que durante algún tiempo suministran modelos de problemas y soluciones a una comunidad”. Trasladada esta definición al campo histórico cultural, se puede afirmar que un paradigma es la matriz epistemológica universalmente aceptada, a partir de la cual se define lo que es verdad, así como el camino a seguir para alcanzar dicha verdad. Thomas S. Kuhn, 2017. p. 94.

moderno. Dichas tradiciones llegaron al ocaso del siglo XVI reconfiguradas a partir de múltiples valores, entre los que se cuentan la patristica de los primeros siglos del cristianismo, el escolasticismo medieval, el ideal caballeresco franco-normando extendido como norma entre los siglos XIV y XV, o las interpretaciones que sobre la tradición clásica acuñó el humanismo propio del *Quattrocento* y el *Cinquecento* italiano. Esta suma de influencias, vertida sobre el papel por Antonio de Herrera en el ocaso del XVI, harán de su crónica un verdadero palimpsesto epistemológico, proyección de lo que fue, en términos de pensamiento, la infancia de lo que hoy se denomina “Modernidad”.



## Capítulo 1.

### Hacer una historia moralmente verdadera.

#### **La verdad en la *Historia de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano* y su lugar de enunciación.**

Corría el mes de mayo de 1596 cuando el prudente y envejecido rey Felipe II nombró a Antonio de Herrera y Tordesillas como “Ystoriographo y Coronista mayor de las dichas yndias”<sup>13</sup>. Tras la designación, el monarca encomendó a Herrera una labor que hasta ese momento había sido imposible acometer: la escritura de una crónica general que diera cuenta de la historia de las Indias desde su “Descubrimiento” en 1492. La idea, según lo dispuesto por el rey en la cédula de nombramiento, era que el cronista

recopilase e hiciese la historia general, moral y natural ansi de los hechos y cosas memorables que en ellos hobiesen acaecido y acaecen como de las costumbres ritos y antigüedades que por tradición desde los tiempos de la gentilidad de los indios se pudiesen saber<sup>14</sup>.

Aunque la tarea que se impuso a Herrera ya contaba con algunos precedentes, la labor de escribir una historia indiana no había arrojado aún, en el ocaso del siglo XVI, los frutos que la Monarquía deseaba. El cargo de Cronista de Indias, creado por Felipe II en 1571<sup>15</sup>, había sido ocupado por un cosmógrafo y cronista mayor (Juan López de Velasco, de 1571 a 1591) y dos cronistas (Arias de Loyola, de 1591 a 1595 y Pedro Ambrosio de Onderiz de 1591 a 1596), pero no había logrado más que la recopilación de algunos materiales tocantes a la geografía y la historia de los territorios ultramarinos hispanos salvaguardados en la Biblioteca Real<sup>16</sup>. Como contraste frente a este panorama, los relatos no oficiales sobre los sucesos indios

<sup>13</sup> Archivo General de Indias (AGI), Indiferente, 426, L. 28, f. 250r

<sup>14</sup> Idem, f. 249v

<sup>15</sup> Cabe señalar que, si bien Felipe II creó el cargo en 1571, este tuvo dos importantes antecedentes no oficiales en tiempos del emperador Carlos V. El primero de estos fue fray Antonio de Guevara a quien le encargó en 1525 corregir y continuar la crónica indiana iniciada por el italiano Pedro Mártir de Angheria, quien en el ocaso del reinado de los Reyes Católicos había iniciado una crónica con la información recabada de fuentes como el mismo Cristóbal Colón. El segundo fue Gonzalo Fernández de Oviedo, cuyo *Sumario de la historia general y natural de las Indias* fue impreso en 1526 como Crónica semi-oficial. Ambos precedentes se enmarcaron dentro de la política dictada por el emperador tendiente a recopilar todos los informes posibles sobre el proceso de Conquista indiana. Rómulo Carbia, 1940. pp. 77 – 79.

<sup>16</sup> Felipe II creó la nueva plaza mediante las ordenanzas del 24 de septiembre de 1571, fusionando en un mismo cargo las labores de Cronista y Cosmógrafo mayor de indias. El nuevo puesto impondría a Juan López de Velasco, su primer beneficiario, la labor de recopilar todos los materiales históricos, geográficos y cartográficos relativos al Nuevo Mundo, misión que debía llevar en paralelo a la construcción de la crónica general y el establecimiento de la cosmografía de una América que con el correr del tiempo crecía en tamaño y accidentes geográficos. López de Velasco, superado por la carga que se le impuso, terminó inclinándose por el trabajo cosmográfico, dejando de lado la crónica histórica. Si bien su trabajo cosmográfico arrojó fruto en la *Geografía y Descripción de las Indias* -una obra que no llegó a ver la luz como producto de las múltiples censuras de las que fue objeto- el abandono de la labor histórica determinó su relevo. En septiembre de 1591 el rey entregó a Pedro Ambrosio de Onderiz las labores tocantes a la cosmografía y un mes más tarde encargó a Arias de Loyola de la crónica. Aunque las determinaciones tomadas por Felipe en 1591 determinaron la separación definitiva de los cargos de Cosmógrafo y Cronista de Indias, esto no influyó en el avance de la crónica general. Contrario a esto, Arias de Loyola solo sumó algunos materiales a la “biblioteca indiana” que su antecesor había iniciado, dejando al margen, quizá al verse superado por el cúmulo de información,

se multiplicaban, bien por su publicación al margen de la voluntad de la Corona, o bien por que circulaban en forma de manuscritos, dando rienda suelta a interpretaciones de todo tipo. La manifestación más evidente de tales “visiones paraestatales” fue la célebre *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, escrita por el dominico Bartolomé de las Casas y publicada en Sevilla en 1552. El sucinto relato del obispo de Chiapa, cuya fama atravesaría la frontera española con las traducciones que en 1579 y 1582 harían los franceses y en 1597 los alemanes<sup>17</sup>, puso en jaque a la monarquía española, dando vida a un discurso antihispano al que Julián Juderías, ya en el siglo XX, denominaría con el hoy famoso apelativo de “Leyenda Negra”<sup>18</sup>.

Con el nombramiento de Herrera como cronista de Indias y el encargo de la escritura de lo que habría de ser la *Historia de los Hechos de los Castellanos en el Nuevo Mundo*, Felipe II buscaba acallar las oscuras historias que sobre la actuación de los conquistadores recorrían el Viejo Mundo, para lo cual Herrera y Tordesillas parecía contar con las mejores cartas de presentación. Nacido en la villa de Cuellar en 1549, el cronista era descendiente de una familia cuya hidalguía y servicio a la Corona estaban probados. Su abuelo, Rodrigo de Tordesillas, había sido pieza clave en el estallido de la famosa revuelta comunera ocurrida entre 1520 y 1522, en la cual, siendo procurador, actuó en favor de Carlos V lo que terminaría cobrando su vida por vía del linchamiento<sup>19</sup>. El acontecimiento no solo influyó en el trabajo de Antonio de Herrera como historiador, sino que a su vez determinó la inclinación del cronista indiano hacia la defensa de la Monarquía. Tal devoción hacia la corona se vería reforzada en su paso por Italia, donde Herrera residió desde la segunda mitad de la década de 1560. Allí, bajo la tutela del *condottiere* Vespasiano Gonzaga Colonna, pudo conocer de primera mano el ambiente cortesano y los círculos intelectuales humanistas que comenzaban a renovar tenuemente el pensamiento europeo. Gonzaga, hábil diplomático, arquitecto, literato y mecenas, reforzaría las inclinaciones políticas y culturales de Herrera y Tordesillas a través de las nuevas teorías que, ligando política e historia, comenzaban a reflexionar sobre lo que hoy se conoce como la “teoría de Estado”<sup>20</sup>. Adicional a esto, el vínculo establecido entre Vespasiano Gonzaga y Antonio de

---

la escritura de la crónica. En este contexto asumiría el cargo Antonio de Herrera y Tordesillas. Véase: Mariano Cuesta Domingo, 2007. pp.119 – 121 y Rómulo Carbia, 1940. pp. 109 – 110.

<sup>17</sup> Siguiendo lo señalado por Francisco Castilla Urbano, las ediciones francesas de 1579 y 1582 añadirían elementos al texto original de las Casas, acentuando así el carácter cruel y despiadado asignado a la conquista. Dichas traducciones serían la base para la traducción alemana y las posteriores reediciones que se harían en diferentes idiomas, difundiendo así la idea de una conquista dominada por la ambición y la crueldad. *Vid.*: María José Villaverde Rico y Francisco Castilla Urbano, 2016. pp. 112 – 114.

<sup>18</sup> *Vid.* Julián Juderías, 1914. pp. 7 y 160 – 161; y Peer Schmidt, 2012. pp. 139 – 143.

<sup>19</sup> Antonio Ballesteros Beretta, 1934. pp. XV – XVI; Richard Kagan, p. 197; y Rosario Porres Marijuán, s. a.

<sup>20</sup> Vale la pena mencionar que la llamada “Teoría de Estado” afloró a partir de un largo proceso desarrollado, según Quentin Skinner, entre el ocaso del siglo XIII y las décadas finales del siglo XVI, siendo estas últimas las que marcan su eclosión definitiva. Siendo las “repúblicas” del norte de Italia el núcleo germinal de esta tendencia, hombres como Vespasiano Gonzaga

Herrera le permitió a este último acceder a la corte de Felipe II, a quien el *condottiere* servía como uno de sus hombres de confianza<sup>21</sup>.

Sin embargo, el respaldo de Gonzaga Colonna no representó la única carta empleada por Herrera en sus aspiraciones para introducirse en la corte de Felipe II. Al monarca llegaron también las noticias de sus escritos, cuyos folios no evitaban las más álgidas discusiones políticas de la época. Textos como la *Historia de lo sucedido en Escocia, è Inglaterra, en quarenta y quatro años que binio Maria Estuarda, Reyna de Escocia* (Madrid, 1589), así como las traducciones de la *Historia de la Guerra entre Turcos y Persianos* escrita por Giovanni Tomasso Minadoi (Madrid, 1588) y las *Advertencias que los católicos de Inglaterra escribieron a los católicos de Francia, tocantes a las presentes reboluciones, y cerco de Paris* (Zaragoza, 1592)<sup>22</sup>, le granjearon a Herrera la simpatía del monarca, allanando su camino hacia el cargo de cronista de Indias. Al parecer, siguiendo lo señalado por Richard Kagan, la obra que determinó el nombramiento de Herrera fue los *Cinco libros de la historia de Portugal y la conquista de las islas Azores*, texto en el que el historiador defendía a España de las “falsas acusaciones” que circulaban en relación a los excesos cometidos por el ejército que, comandado por Álvaro de Bazán, derrotó a las fuerzas que aún resistían en la isla Terceira en julio de 1583. En la crónica, Herrera hacía gala de una historia *pro patria*, en la que, al margen de la exaltación de individualidades o de la apología *strictu sensu* resaltaba el valor del accionar español, controvirtiendo así las acusaciones de las que la corona era objeto<sup>23</sup>.

La estructura narrativa elegida por Herrera para el desarrollo de su *Historia de Portugal* iba en consonancia con la idea de Historia que tenía en su cabeza Felipe II, quien defendía una cronística de corte “nacional” en detrimento de una apologética individual. El Rey Prudente había esquivado durante años la tarea de ordenar una crónica oficial, decisión movida, en parte, por su recelo a que se hablara de él mismo o de sus obras. El monarca, como un católico practicante y convencido, veía en la narración biográfica una forma de “vanidad”, frente a la cual las inclinaciones narrativas de Herrera se presentaron como salida<sup>24</sup>. Como cronista, Herrera y Tordesillas podría plantear un relato que tuviera la capacidad de ser utilizado como instrumento de la política imperial, entendida esta como la materialización del dominio sobre una vasta

---

actuaron como agentes de transmisión de estas teorías, permitiendo su vinculación a ámbitos diferentes al italiano, como es el caso de la Monarquía de España. Skinner, 1985. pp. 7 – 8 y 23 – 24.

<sup>21</sup> Richard Kagan, 2010, pp. 197 – 198.

<sup>22</sup> Una relación completa de las obras impresas y manuscritas de Antonio de Herrera y Tordesillas puede observarse en: Mariano Cuesta Domingo, 2016. pp. XC – CV.

<sup>23</sup> Richard Kagan, 2004. pp. 40 – 41.

<sup>24</sup> Como señala Richard Kagan, Felipe II siempre fue reticente a que se escribieran historias sobre su padre o sobre sí mismo. Esta inclinación del Rey Prudente a rechazar cualquier tipo de *Historia Pro Persona* ha sido explicada en términos de su profunda religiosidad, en la medida en que la biografía o la autobiografía, para muchos hombres de iglesia, “rezumaba vanidad”, un pecado del que el católico monarca siempre huyó, aun cuando los ataques que sobre él se cernían hacían necesario el uso de herramientas discursivas de corte historiográfico. Richard Kagan, 2010. pp. 94 y 139 – 143.

extensión que incluía “diversos teatros de operaciones” repartidos en África, Asia, el Mediterráneo y el Atlántico<sup>25</sup>. De esta forma la “historia oficial” se redefinía en términos de “voz oficial” adecuada a la propagación y defensa de una política de corte imperial.

Richard Kagan ha definido la “crónica oficial” como un relato confeccionado “con la vista puesta en la creación de un registro histórico que favorece los intereses y los objetivos del gobernante”, convirtiéndose así en la versión “autorizada” de los sucesos ocurridos en un lugar y un tiempo determinados<sup>26</sup>. Trasladada al contexto de la *Historia de los Hechos de los Castellanos en Tierra firme* de Antonio de Herrera, esta visión “oficialista” del pasado se hallaba vinculada a una doble necesidad: la de perpetuar la memoria de los hechos ocurridos en las Indias, y la de defender a la Monarquía de las múltiples acusaciones y rumores que circulaban por toda Europa en relación a la actuación de los castellanos en el Nuevo Mundo. Ambos imperativos serían manifestados a Herrera, por el propio Felipe II, como condiciones para la confección de su crónica. Según relató poco después de ser nombrado cronista, el monarca le recibió en el Monasterio del Escorial, donde lo amonestó indicándole que

Juan Lopez [de Velasco] no pudo atender a la historia [de las Indias] por que se dió materias de navegaciones. Vos la hareis, y tened cuenta con que estos catholicos reyes han cumplido con la bula del Pontifice [Alejandro V I] Y que esta nación está muy infamada con las estrangeras de crueldad Y de avaricia, por la omisión de los gobernadores, haveria de mirar mucho en esto, salva siempre la verdad<sup>27</sup>.

Las palabras del soberano dan cuenta clara de la situación en que se encontraba la Monarquía frente a las voces críticas que se escuchaban sobre la “crueldad” y la “avaricia” que, según muchos, signaban el camino de los castellanos en el Nuevo Mundo. Frente a esto, Herrera debía plantear un relato que pusiera en evidencia la falsedad de tales murmuraciones, atenuando la supuesta “bondad” indígena y la codiciosa barbarie hispánica asegurada por muchos como verdad. De esta forma, se forjaba una instrumentalización del discurso histórico en relación a la exaltación de la política regia y su justificación en lo tocante a la expansión indiana. Tal condición se hace manifiesta en el nombramiento mismo de Antonio de Herrera como cronista, en el cual se le advierte que “haréis la dicha Historia procurando averiguar la verdad en todo lo que sabiéredes de modo que salga muy cierta y guardareis secreto en las cosas que se os encargasen debiéredes guardar”<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Mariano Cuesta Domingo, 2016. p. XLVII.

<sup>26</sup> Richard Kagan, 2010. p. 24.

<sup>27</sup> La señalada audiencia se llevó a cabo el 24 de mayo de 1546 en el monasterio de San Lorenzo del Escorial. Cfr. Richard Kagan, 2010. p. 215.

<sup>28</sup> AGI, Indiferente, legajo 426, L. 28; fol. 250v.

Este uso de la narrativa histórica no era para nada novedoso, por el contrario, la crónica había sido casi desde la infancia de la humanidad utilizada como herramienta política. Se sabe que los reyes asirios del segundo milenio antes de Cristo ya utilizaban la narración del pasado como mecanismo de legitimación política<sup>29</sup>, uso que sería posteriormente recogido y potenciado por babilonios o egipcios. Ya en la Edad Media géneros historiográficos como las genealogías regias servirían como legitimadoras tanto de las monarquías, como de su expansión geográfica<sup>30</sup>, dinámica que sería heredada por las crónicas peninsulares de los siglos XIII y XIV. Así, obras como *De rebus hispaniae* del arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada (1170 – 1247) o *Generaciones y semblanzas* de Fernán Pérez de Guzmán (1377-1460?)<sup>31</sup>, se sitúan como ejemplo de la síntesis discursiva lograda entre la narrativa apologética y la justificación política.

Herederero de esta larga tradición, de la que la historiografía aun hoy no se deshace,<sup>32</sup> Herrera asumió la tarea que le impuso Felipe II, buscando un balance entre la defensa de la política imperial y esa “verdad” que, según las palabras que le transmitió el monarca en el Escorial, “salva siempre” de las infamias pronunciadas por las demás naciones. Si la narración de Herrera sobre la gesta de los castellanos en las indias fungió como “crónica oficial” ¿cómo se podría valorar su relato en relación a esa verdad a la que el Rey Prudente hacía referencia? En relación a esto, ¿qué tipo de historia es la que plantea Antonio de Herrera en su Crónica? Ambos interrogantes se hallan asociados con el lugar de producción de la obra herreriana, contexto que constituye el punto de partida para entender un texto que, como las *Décadas*, fue escrito en un marco epistemológico muy distante del presente. Para comprender dicho ambiente, es necesario acercarse a dos fenómenos centrales para la práctica escriturística hispana del siglo XVI: por un lado, la articulación del relato histórico a la tradición retórica ciceroniana vigente desde el siglo II, la cual establecía los límites semánticos de la “Verdad” y su función en relación al conocimiento; y, por el otro, el papel protagónico que la escatología cristiana conservaba, aun en el siglo XVI, dentro de la lógica que estructuraba la narración histórica.

---

<sup>29</sup> El primer testimonio del uso político de la Historia se halla en los registros que, en tablillas de arcilla, existen sobre las gestas de reyes Hititas como Tudalhiya I, Arnuwanda I y Supiluliuma I, en la cual se hace evidente una exaltación tanto de la figura del monarca como de sus obras y actos heroicos. Richard Kagan, 2010. p. 31.

<sup>30</sup> Un ejemplo de esto se encuentra en los relatos genealógicos que florecieron entre los siglos XI y XIII, en los cuales se apelaba a la “mitificación” de los orígenes dinásticos con el fin de legitimar el poder de una casa real, así como sus pretensiones expansionistas. Este tipo de narraciones vinculaban de forma ficcional relatos bíblicos y heroicos con la historia de las monarquías, engendrando así un discurso cuya función era meramente política. Jaime Aurell, 2016. pp. 15 – 16.

<sup>31</sup> Sobre estas obras puede verse la introducción de Juan Fernández Valverde en: Rodrigo Jiménez de Rada, 1989. pp. 13 – 52. Y Dominique de Courcelles, 2009. pp. 29 – 31 y 38 – 39.

<sup>32</sup> Al respecto puede verse el capítulo 7, titulado “Las Guerras de la Historia”, en Margaret Macmillan, 2014.

### 1. *La “Verdad” y la Historia en el siglo XVI: escribir en una sociedad de primacía retórica*

El 17 de octubre de 1596, pocos meses después de su nombramiento oficial como cronista de Indias, Antonio de Herrera recibió una primera partida de cincuenta ducados para que con este dinero iniciara la labor de escritura de lo que tiempo más tarde se conocería como sus *Décadas*. La asignación monetaria, inaugural de una larga serie<sup>33</sup>, indica que Herrera inició su trabajo en el año de 1596, dando paso a una lenta composición textual. En un lapso de diecinueve años, este proceso daría como fruto la publicación de ocho volúmenes seccionados en dos entregas: la primera (correspondiente a las cuatro décadas iniciales) publicada en la Imprenta Real en 1601, y la segunda (décadas 5 a 8) salida de la imprenta de Juan de la Cuesta en 1615. Siguiendo el mandato real, Herrera hizo acopio de todos los materiales existentes sobre el Nuevo Mundo para dar forma a una historia cuya finalidad era sacar a la luz la verdad de lo ocurrido en las Indias, poniendo así en evidencia los errores presentes en las múltiples historias que sobre América se habían escrito. En la dedicatoria a Felipe III, que sirve de pórtico a la década quinta, Herrera resumía tal objetivo dando cuenta de las razones que “movían” a escribir una historia. Según el cronista:

Muchas son las razones que mueven a escribir historia: a unos lleva el agrandar a aquellos, cuyos hechos escriben: otros con la demostración de su elocuencia quieren hazerse gloriosos algunos lo han hecho complaziendose de manifestar las cosas en que se han hallado: también incita a la utilidad de publicar lo que está oculto, para que la verdad tenga su debido lugar. Y esto fue lo que movió al Rey nuestro señor de gloriosa memoria padre de V.M. para mandarme que emprendiese este trabajo y a V.M. para que continuasse porque puedan ser conocidos los errores de los que han escrito los sucesos de las indias occidentales sin la verdadera luz e información que debían tener<sup>34</sup>.

La alusión a “publicar lo que está oculto, para que la verdad tenga su debido lugar” insertaba la obra del cronista en el marco de un debate centrado en la “verdad” de lo ocurrido en el Nuevo Mundo, disputa en la que el historiador terciaría impugnando los errores cometidos por “los que han escrito los sucesos

---

<sup>33</sup> Siguiendo la información recogida en los documentos conservados hoy en el Archivo General de Indias, Herrera y Tordesillas fue nombrado cronista el 15 de mayo de 1596 y cinco meses después, el 17 de octubre, recibió de Diego Ortiz Ossorio, receptor de su majestad en el Consejo de Indias la primera partida de cincuenta ducados para “los gastos que se an de hacer en los libros que este consejo le ha ordenado haga”. El año siguiente Herrera recibiría cuatrocientos reales con cargo al fondo de penas de estrados para pagar al copista de su crónica. Adicionalmente, el mismo año de 1597, le fueron abonados 44 ducados con destino a la compra de “varias tablas de geografía y planchas de cobre para su Hystoria”. En 1598, nuevamente con cargo al fondo de penas de estrados, se entregaron a Herrera 15.000 maravedíes para cubrir los gastos de quien pasaba en limpio los textos de la crónica indiana, a los que se adicionaron 34 ducados con destino al escribano del cronista. Estos desembolsos, efectuados por la corona tan solo en los dos primeros años de trabajo del cronista, demuestran el empeño de Felipe II en que la Historia Indiana oficial llegara a buen puerto. De hecho, tras la muerte del Rey Prudente, su sucesor Felipe III mantendría esta constante. El 26 de junio de 1599 se dio orden de entregar al cronista los 300 ducados correspondientes a su renta anual, pago al que se adicionaron: 10 ducados para pagar unas tablas de geografía, 41.820 maravedíes para el pago de la “copia de los libros del obispo de Chiapa” y 300 ducados para pagar la copia de su propia crónica. AGI, Indiferente, legajo 426, L.28, f. 259r-259v; legajo 427, L.31, f. 20r-20v, 51v, 61v y 97r; legajo 745, N. 299, s.f.

<sup>34</sup> Antonio de Herrera y Tordesillas, Volumen 5, Década 5. 1615. “Al potentísimo y Católico Rey Nuestro Señor Don Felipe Tercero”, sin paginar.

de las indias occidentales sin la verdadera luz e información que debían tener”. Esta inclinación hacia la búsqueda de la “Verdad” no era novedosa dentro de la retórica de quienes escribían historia en la corte castellana del siglo XVI. Gonzalo Fernández de Oviedo, cronista vinculado a la corte y antecesor de Herrera como historiador indiano, retrataba al cronista en la primera mitad del siglo XVI como un “evangelista” que debía temer a Dios, “por que ha de tractar en cosas muy importantes, e de velas dezir, no tanto arrimandose a la eloqüencia e ornamento rretorico, quanto la puridad e valor dela verdad, llanamente e sin rrodeos ni abundancia de palabras”<sup>35</sup>. La síntesis del oficio de historiador hecha aquí por Oviedo planteaba una separación entre “retórica” y “verdad”, que no solo iba en consonancia con lo que Herrera anunciaba en su dedicatoria a Felipe III, sino que, a su vez, daba vida al mito del cronista indiano observado como un “historiador moderno”, guiado en su escritura por el anhelo de trazar en el papel una “verdad objetiva”. Sin embargo, la verdad proclamada por Herrera en su dedicatoria a Felipe III distaba mucho de ser objetiva, razón por la cual su obra fue blanco de todo tipo de críticas.

En el ocaso del siglo XVI, poco antes de que Herrera publicara la primera parte de su obra, Girolamo Franchi di Conestaggio, un comerciante y erudito genovés vinculado a Castilla y Amberes gracias a sus negocios, tildó al cronista de Indias de ser un “encargado de mentir”, acusación que era extensible a todos aquellos que recibían un pago por redactar la historia oficial del reino<sup>36</sup>. La imputación de Franchi, sería la antesala de toda una serie de críticas que encasillarían a Herrera, desde el siglo XVI, como un mentiroso plagiarario y a su obra como una síntesis de falsedades, carente de valores formales o escriturísticos. La mala fama de Herrera y su crónica, lejos de disminuir, se fue acrecentando con el correr del tiempo, vinculándose en el siglo XVIII con el desprecio que los miembros de los círculos ilustrados sentían, no solo hacia la conquista americana, sino también hacia el proceso de comunicación narrativa de esta.

Los pensadores de la segunda mitad del XVIII, inmersos en un nuevo paradigma epistemológico dominado por el florecimiento de la ciencia y el rechazo al *Ancient Regime*, fueron los primeros en omitir el horizonte de producción original de las crónicas indianas, al fundar su crítica en las nuevas técnicas de validación de conocimientos surgidas de la mano del empirismo ilustrado<sup>37</sup>. Gracias a esto, textos como las *Décadas* de Antonio de Herrera fueron rechazados al no representar “verdades objetivas” que dieran cuenta de las realidades americanas. El famoso economista y filósofo Adam Smith, por ejemplo, señalaría en 1776 que los cronistas que daban cuenta de las sociedades amerindias mentían de forma deliberada con el fin de exaltar sus hazañas<sup>38</sup>. Ideas de este tipo, ratificadas en principio por otros autores dieciochescos

---

<sup>35</sup> Gonzalo Fernández de Oviedo, “Libro de la cámara real del príncipe”, Cfr. Carbia, 1940. p. 29.

<sup>36</sup> Richard Kagan, 2010. pp. 24 - 25

<sup>37</sup> Jorge Cañizares, 2007. pp. 19 – 20 y 39 – 45.

<sup>38</sup> Jorge Cañizares, 2007. p. 35.

como el geógrafo Samuel Engel o el escritor y polemista Guillaume Thomas Raynal<sup>39</sup>, dieron forma a una crítica anacrónica que, ensamblada sobre nuevos paradigmas, terminó arrojando a la crónica de conquista hispana dentro del campo de la falsedad.

Finalmente, todos estos juicios acabaron proyectándose sobre la Crónica de Antonio de Herrera, una obra construida a partir de la suma de lo que otros cronistas, aquellos que habían surcado el Atlántico, señalaban sobre el Nuevo Mundo<sup>40</sup>. Las *Décadas*, redactadas desde el escritorio y a partir de los legajos dejados por quienes habían tenido contacto con las realidades americanas se revela entonces como una “Observación de observaciones”, un relato cuya originalidad no radica en lo “real - observado”, sino más bien, siguiendo los planteamientos de Niklas Luhmann, en la observación de segundo orden efectuada por Herrera frente a todo aquello que otros mencionaban<sup>41</sup>. La complejidad de esta revisión crítica radica en que la “primera observación”, es decir, aquella realizada por hombres como Bartolomé de las Casas, Bernal Díaz del Castillo o Pedro Cieza de León, ya se hallaba mediada por “sesgos” propios del “acto de observar”, a los que se sumaban intenciones de corte retórico y moralizante. Estas, leídas como “falsedades” por los lectores del XVIII, serán recogidas y reconfiguradas, a partir de nuevos enfoques y distinciones retóricas por Antonio de Herrera, lo que hará de su Crónica una supuesta compilación de mentiras, reforzadas por su afán oficialista. En este sentido, es más que dicente la crítica que a las *Décadas* haría el historiador y americanista español Juan Bautista Muñoz (1745 – 1799). El historiógrafo valenciano, figura descollante del americanismo hispano ilustrado, veía en Herrera un hombre que “no hizo más que juntar retazos y extractos” sin crítica alguna, lo cual lo ubicaba más que como un historiador como un compilador sin mérito<sup>42</sup>.

La distinción entre verdad y mentira, empleada por Muñoz y los ilustrados sería recogida y reforzada por los historiadores de la centuria siguiente. Estos autores decimonónicos, afianzados en el ideal de una

---

<sup>39</sup> Jorge Cañizares, 2007. pp. 36 – 37 y 73 – 75.

<sup>40</sup> Un riguroso listado de las fuentes utilizadas por Herrera para construir los ocho volúmenes de su crónica, dentro de las que destacan crónicas como las de Bartolomé de las Casas, Gonzalo Fernández de Oviedo, Pedro Martir de Angheria, Bernal Díaz del Castillo, Pedro Cieza de León y Francisco López de Gómara puede verse en: Mariano Cuesta Domingo, 2016. pp. CXXXIX – CXLVII.

<sup>41</sup> El sociólogo Niklas Luhmann ha sugerido, siguiendo de cerca la fenomenología de Husserl, que en el acto de observar todo individuo introduce distinciones entre el sujeto que observa y la realidad observada. De esta forma “toda observación es observación inmediata de algo distinguible”. Partiendo de esta premisa Luhmann diferencia al “observador de primer orden” del “observador de segundo orden”. Mientras el primero tiene una relación directa con el mundo, el segundo, aunque también se halla en el mundo, observa aquello que previamente ha sido observado por otro, es decir, que “la observación de segundo orden observa únicamente *cómo* se observa”. Trasladado al proceso de construcción de la crónica herreriana, esto quiere decir que el cronista introdujo un segundo sesgo retórico frente a los que ya se hallaban contenidos en los legajos que revisaba. De esta forma, tanto Herrera como sus fuentes, corresponden a observaciones mediadas por una “distinción retórica” articulada al sistema de pensamiento propio de los siglos XVI y XVII. Niklas Luhmann, 2005. pp. 97 – 110.

<sup>42</sup> Richard Kagan, 2004. p. 44 – 45. Sobre el contexto de la crítica esbozada por Juan Bautista Muñoz frente a la crónica Jorge Cañizares, 2007. pp. 338 – 346 y 354 – 355.



historia científica, expurgaron crónicas como las de Herrera, diseccionando verdades y mentiras en medio de un ejercicio clasificatorio que les permitió ubicar los relatos o bien dentro del ámbito de la Historia, o bien bajo el naciente concepto de literatura. La tajante separación entre el binomio Historia – Verdad y Literatura – Ficción, surgido en el siglo XIX<sup>43</sup>, terminó descontextualizando completamente ejercicios escriturísticos como el de Antonio de Herrera, opacando así su valor como narrativa y como “verdad”.

De hecho, entre los siglos XVI y XVII, periodo en el que tanto Antonio de Herrera como su obra se inscriben, no existía una separación tan tajante entre “Verdad” y “Ficción” como la que emergerá entre los siglos XVIII y XIX. Al respecto, Michel Foucault ha señalado que la partición “para nosotros evidente” entre observación, documento y fábula, no existía aún en el siglo XVII, momento en el que los signos formaban parte de las cosas<sup>44</sup>. Como resultado de esto, en el ocaso del siglo XVI, aun con el desarrollo de la imprenta, era común que las obras que hoy se consideran como ficción, pendularan en la conciencia colectiva entre lo imaginario y lo verdadero. Un ejemplo de esto, citado por Irving Leonard en su clásico estudio *Los Libros del Conquistador*, es el de las novelas de caballería, tan en boga en la península Ibérica desde el ocaso del siglo XV hasta los albores del XVII. En estos textos, el uso de la palabra “Historia” (*Historia del caballero de Dios que avía por nombre Cifar*, por ejemplo) o “Crónica” (la *Crónica de don Florisel de Niquea*)<sup>45</sup>, sumado al empleo de argucias retóricas, tales como la alusión a antiguos pergaminos o fuentes documentales<sup>46</sup>, dirigidas a otorgar veracidad a las narraciones, terminaban por confundir a la población, así como a las autoridades. En algunos inventarios de los libros transportados a América en el siglo XVI es común ver cómo libros de caballerías, tenidos hoy por ficción, son citados como libros de historia<sup>47</sup>,

---

<sup>43</sup> Rolena Adorno y Roberto González Echevarría, 2017. pp. 16 – 17.

<sup>44</sup> Foucault, 2007B. pp. 129 – 130.

<sup>45</sup> En la *Historia del Caballero Cifar* (1512) aparece ya claramente delineada una estructura narrativa en la que se mezclan elementos reales con la fantasía, fórmula discursiva que, sumada al uso intencional de la palabra Historia, seguirá repitiéndose en resto de las novelas caballerescas. De igual forma, textos como la *Crónica de don Florisel* (1532) o la popular *Crónica del rey don Rodrigo* (1511), asumidos como narraciones históricas, eran más ficciones noveladas, cuya estructura narrativa se ensamblaba sobre lo caballeresco. Irving Leonard, 2006. pp. 72 – 73 y 92 – 95.

<sup>46</sup> Uno de los elementos distintivos de la novela caballeresca es la alusión a antiguas fuentes de las cuales supuestamente se habían extraído las narraciones. En este sentido, son varios los ejemplos a citar: *El Caballero de la Cruz o Lepolemo* (1521) supuestamente había sido traducido de un antiguo texto árabe del moro Xarton; el *Amadís de Grecia* (1530) era una traducción del griego al latín que había sido descubierta y traducida al castellano, mientras que el *Belianís de Grecia* (1547) provenía de un antiguo manuscrito griego atribuido al mago Friston. Tales referencias, en línea con la proliferación en España de los llamados “Falsos Cronicones” a lo largo de los siglos XV y XVI darían forma a una confusión sobre lo que era “Historia” y lo que no, llevando a muchas personas a creer como ciertas las narraciones caballerescas. De hecho, a esta problemática hará alusión Cervantes en su *Quijote*, no solo al dar cuenta de la ciega creencia en la “verdad caballeresca” y lo que esta podía ocasionar, sino también al aludir a antiguos manuscritos, ejecutados por Cide Hamete Benengeli “Historiador Árabe”, como fuente de las aventuras de Don Alonso Quijano. Irving Leonard, 2006. p. 95; Miguel de Cervantes Saavedra, 2004. p. 86 (primera parte, capítulo IX). Sobre los “Falsos Cronicones” José Godoy Alcántara, 1868; y Jacques Lafaye, 2013. pp. 303 – 321.

<sup>47</sup> Aunque en algunos de los manifiestos marítimos de envío de libros a América se observan como excluidas “las mentirosas historias del Amadís”, llama la atención que en buena parte de estos documentos no se distinga entre “libros de caballería” e “Historia”. En algunos de estos inventarios, como ha señalado Irving Leonard haciendo alusión a la visita de la flota de Diego Maldonado, efectuada en Sevilla en 1576, se entremezclan bajo el título “Historias”, en ocasiones “Caballerías e Historias”,

esto sin contar los casos de cronistas que citaron este tipo de obras, o los de aquellos que creyeron que sus narraciones eran “verdad”<sup>48</sup>. Adicional a esto, destaca el hecho de que la irrupción de la imprenta, en medio de una cultura fundada en lo oral, derivó en la asignación de “veracidad” a todo lo impreso. En el imaginario de los siglos XV y XVI, el texto impreso, tal como ocurría con los manuscritos medievales cuyo fruto eran las historias que por vía oral llegaban a la sociedad, era considerado sinónimo de verdad, razón por la cual sus contenidos eran asumidos como *autoritas* sobre una materia determinada<sup>49</sup>.

Todos estos elementos son indicativos de la delgada línea que separaba a la “Verdad” de la “ficción” en los siglos XVI y XVII, así como la oposición que frente a esta realidad supondría el paradigma epistemológico insertado por los “historiadores científicos” del siglo XIX. Como resultado de este contraste, los historiadores interesados actualmente en el periodo colonial o la historia atlántica española, siguiendo los pasos de sus antecesores decimonónicos, han leído historias como las de Antonio de Herrera bajo una óptica presentista que dista mucho de la utilizada en el siglo XVI. Esta postura, teñida de anacronismo, ha dado vida a dos variables: por un lado, la de los historiadores que han acogido crónicas como las de Herrera como fuentes de “verdad” que permiten reconstruir, guardadas precauciones, “lo que ocurrió” en medio de la conquista; y, por el otro, la de aquellos que desprecian la crónica oficial hispánica al ubicarla como un texto cercano a la literatura y que, por ende, no cumple con los requerimientos de objetividad necesarios para ser “fuente” de una ciencia social como la Historia.

Sin embargo, lo que no ven quienes siguen ambas posturas es el yerro que cometen al desconocer el lugar de producción original de la crónica, contexto que desplaza la pregunta acerca de la “Verdad” hacia el campo del “tipo de Verdad” que proyecta un ejercicio historiográfico del siglo XVI como el de Antonio de Herrera. La pregunta que debe formularse no es entonces cuál es la verdad que nos presenta la *Historia de los Castellanos en las Islas y Tierra firme del Mar océano*, entendida desde el contexto de la dualidad Verdad /

---

textos como *La Historia Imperial y Cesárea* de Pedro Mexía y *La Historia del Caballero de Febo*, correspondientes hoy a dos géneros diferentes y claramente definidos. Irving Leonard, 2006. pp. 205 – 206 y 227 – 231.

<sup>48</sup> En el caso del uso de la literatura caballerescas como fuente o referencia por parte de los cronistas, son más que conocidas las alusiones a “las cosas y encantamiento que cuentan en el libro de Amadís”, ofrecidas por Bernal Díaz del Castillo en su *Historia Verdadera*. De igual forma, autores como el Inca Garcilaso de la Vega dejaron noticia de su temprana y profusa afición a la literatura caballerescas, hecho que, en el caso de Garcilaso, dejaría huella en sus *Comentarios Reales*. De la mano de esto, muchos hombres eran fervorosos defensores de la “veracidad” del relato caballeresco, lo que permitió trasladar muchos de sus elementos simbólicos y narrativos al ámbito de la crónica histórica. Irving Leonard, 2006. p. 84; y Bernal Díaz del Castillo, 2003. p. 310 (Capítulo LXXXVII).

<sup>49</sup> De este vínculo entre impreso y verdad, propio de los primeros años de la imprenta, da cuenta el teólogo y obispo español Melchor Cano (1509 – 1560) quien informaba haber conocido a un sacerdote que creía que las historias del Amadís eran verdad solo porque se hallaban “en letras de molde”. En esta medida, tal como señala Irving Leonard, “Aunque muchas de las historias referentes a viajes maravillosos llegaron a los españoles por vía oral a lo largo de la Edad Media, fue gracias a la imprenta que estas cobraron una nueva dimensión. El invento de Gutemberg no solo aseguró que estas historias se perpetuaran, si no que a su vez les brindó un halo de verdad. La imprenta, con el correr del tiempo, se convirtió en sinónimo de verdad, un elemento mágico que convertía en impreso todo aquello que debía ser verdad. Lo impreso se convirtió así en otra fuente de autoridad”. Irving Leonard, 2006. p. 69 y 84.

Ficción actual, sino más bien ¿qué tipo de verdad fue la que intentó llevar Antonio de Herrera a los lectores del siglo XVI? Tal formulación remite a una primera consideración: lo que definía la verdad en el siglo XVI, no es lo mismo que define la verdad hoy, en la segunda década del siglo XXI, y muy seguramente no será lo que definirá la verdad dentro de cincuenta años, puesto que la “verdad”, como concepto, también tiene una historia<sup>50</sup>.

Llevando esto al plano de la *Historia de los Hechos de los Castellanos* de Antonio de Herrera, la crítica esbozada, tanto por los ilustrados del siglo XVIII como por los historiadores actuales pierde sentido por anacrónica. La alternativa para eludir tal desfase es entonces reconstruir el paradigma epistemológico en el que escribió Herrera, horizonte que dista del presente y del de aquellos que, desde el siglo XVIII, criticaron al cronista y su narrativa. Se debe asumir entonces que toda relación con lo real se encuentra mediada por una asignación de sentido efectuada desde la subjetividad y aunada a unos valores ideales. Toda relación social, siguiendo lo anotado por Maurice Godelier, “está dotada desde su aparición de un sentido y de una finalidad” y, por ende, “comprende una parte ideal” configurada a partir de las representaciones normativas o de los modelos de relación entre los grupos y los sujetos asumidas como “verdad” por quien enuncia el discurso. Lo material, es decir, lo real, pasa entonces siempre por el mundo de las ideas, alcanzando así su resignificación<sup>51</sup>. Este proceso es al que Frank Ankersmit ha denominado como “experiencia intelectual”, momento en el que la percepción sensorial atraviesa el aparato epistemológico propio del observador, nutriéndose de este para así dotar de significado a lo observado<sup>52</sup>. Tal particularidad, propia del lugar desde el que se habla, constituye, siguiendo a Michel de Certeau, una “marca indeleble”, en la medida en que toda producción historiográfica “se enlaza con un lugar de producción socioeconómica, política y cultural”, implicando así “un medio de elaboración circunscrito por determinaciones propias”<sup>53</sup>. En el caso de Herrera uno de los principales elementos que circunscriben su hacer narrativo, es el de una verdad que se define en términos morales y no bajo principios lógicos o científicos como lo hace la epistemología actual.

Cabe señalar en este sentido que, al menos desde la segunda mitad del siglo XVII, la estructura del conocimiento se ha regido, en términos de Thomas Kuhn, por el paradigma científico<sup>54</sup>, epistemología promovida a partir de dos vertientes: el empirismo, impulsado inicialmente por William Gilbert y Roger Bacon, fundado en la experimentación como camino para llegar a la verdad; y el racionalismo,

---

<sup>50</sup> Sobre la “Verdad” como concepto cambiante véase Hans Georg Gadamer, 1998. pp. 51 – 62 y Mauricio Nieto Olarte, 2019. pp. 25 – 26 y en relación a la teoría constructivista: Norma Durán, 2001. p. 31.

<sup>51</sup> Maurice Godelier, 1990, pp. 9 – 10.

<sup>52</sup> Frank Ankersmit, 2010, p. 24.

<sup>53</sup> Michel de Certeau, 1999, pp. 67 – 69.

<sup>54</sup> En relación al paradigma científico véase Thomas S. Kuhn, 2017. pp. 173 - 192

fundamentado por René Descartes, que defendía la necesidad de elaborar y poner en práctica un método de análisis experimental destinado a alcanzar la verdad<sup>55</sup>. La relación entre sujeto y verdad, mediada por la experimentación, dio vida a la “verdad objetiva” de la que aún hoy somos herederos. Esta “revolución epistemológica” generó una ruptura frente al paradigma anterior, el del conocimiento retórico, reinante desde el siglo V a.C. hasta la segunda mitad del siglo XVII<sup>56</sup>.

Contrario a las sociedades que articulan sus formas de conocimiento en el método empírico, basado en la experimentación, las sociedades de primacía retórica conocían por medio de la referencialidad. Aquí cobran valor, al margen de cualquier posibilidad de experimentación empírica, las “autoridades”, fuentes privilegiadas de conocimiento a partir de las cuales se justificaba lo señalado en un texto. El conocimiento, tal como señala Alfonso Mendiola, “era verdadero en tanto que ya otro lo había dicho”<sup>57</sup>. La Biblia, fuente de fuentes, sumada a autores grecolatinos como Aristóteles, Plinio, Cicerón o Julio Cesar adquiere, así, dentro de la episteme retórica el papel rector frente al conocimiento, fundamentando saberes de orden natural, geográfico o histórico<sup>58</sup>. Prueba de esta epistemología referencial son las acciones de los hombres que surcaron el océano desde el ocaso del siglo XV, ya sea Cristóbal Colón, o los conquistadores que le siguieron. Para ellos, la realidad es aquella narrada en los libros y, como producto de esto, buscan en el Nuevo Mundo las sirenas, las Amazonas o el Dorado presentes como “verdad” en dichas autoridades. Sus ojos no descubren el mundo, solo buscan hacerlo coincidir con el marco referencial que han leído o escuchado.

Junto a la disposición de una verdad de tipo referencial, el conocimiento retórico, vigente hasta mediados del siglo XVII, más allá de conocer tenía como objetivo moralizar. La verdad retórica, en esta medida, no es una “verdad objetiva” o “científica”, sino una verdad moralizante, cuya función es enseñar a los lectores a partir de la proyección de modelos conductuales. La Historia, al menos hasta la irrupción de la razón cartesiana, se ensambló sobre este principio, el cual representaba, como ha señalado Hans

---

<sup>55</sup> Mauricio Nieto, 2019. pp. 441 – 482

<sup>56</sup> Alfonso Mendiola, 2003. pp. 119 – 121.

<sup>57</sup> Alfonso Mendiola, 2003. p. 157.

<sup>58</sup> Siguiendo lo señalado por Jaime Borja, si bien “la cristiandad primitiva se resistió a aceptar a los clásicos como autoridades porque, según Tertuliano, Lactancio o Gregorio el Magno, eran paganos que presentaban un peligro para los cristianos”, autores clave de la patrística medieval como San Agustín y san Jerónimo abrieron la puerta a la conciliación de clásicos como Platón o Aristóteles dentro del lenguaje cristiano. Posteriormente, con el ingreso de paganos cultos a las toldas cristianas efectuado entre los siglos V y VI d.C., la cultura clásica fue asumida como parte del pensamiento filosófico cristiano, lo que convirtió a la cristiandad medieval en tutora principal de la cultura clásica. De esta forma el conocimiento se fundó sobre los aportes dados por Aristóteles y Platón, fundamentalmente, seguidos por Ovidio, Virgilio, Plinio, Séneca, Horacio, Esopo, Terencio y Plauto, entre otros. Estos autores, ubicados en el marco de un sistema de conocimiento analógico – referencial, terminaron consolidándose como las fuentes de todo conocimiento. Todo aquel que buscaba sustentar un argumento oral o escrito, debía hacerlo a partir, o bien de la Biblia, o bien de las fuentes clásicas ya mencionadas. Jaime Borja, 2002. pp. 154 – 155.

Georg Gadamer, “una verdad muy distinta a la de la razón teórica”<sup>59</sup>. La “verdad” sobre América presentada por Antonio de Herrera en su crónica no se establece entonces como transmisión directa de las “experiencias” de los descubridores y conquistadores, sino más bien como la comunicación narrativa de dicha “experiencia”, intelectualizada por el cronista a partir de una mediación retórica que le otorgará a dicha verdad un valor moralizante.

Ahora bien, tal como ha señalado Alfonso Mendiola, algunos historiadores han rechazado el vínculo entre la epistemología retórica y los cronistas del siglo XVI, aduciendo que la ruptura que supuso el “descubrimiento de América” forzó una adaptación del modelo epistémico europeo a las nuevas realidades, lo cual derivó en una inevitable y repentina transformación de la forma de “conocer” a la que estaban acostumbrados en el Viejo Mundo. La modernidad, siguiendo esta lógica, irrumpió en la mente de conquistadores y cronistas empujándolos irremediamente hacia el empirismo, única salida frente a una “novedad americana” que no era asible por medio de las viejas formulas retóricas<sup>60</sup>. Sin embargo, estas ideas merecen múltiples matices. En primera instancia, si bien es cierto que el llamado “descubrimiento” representó una ruptura que tocó las bases epistemológicas de Europa, este desplazamiento no se dio de forma abrupta, sino que, por el contrario, respondió a un largo proceso cuyos albores se encuentran en el siglo XVI para alcanzar una definición clara dos centurias más tarde. Por otra parte, es imposible pensar que el enfrentamiento de descubridores, conquistadores y cronistas, con la realidad americana haya determinado una transformación de su pensamiento, cuando lo que se observa es lo contrario: el conquistador adapta la “realidad” americana a su propia epistemología. De no ser así, hoy no existirían en la geografía de América territorios como Amazonas, Brasil o las “Antillas”, proyecciones de imaginarios medievales europeos que los conquistadores creyeron ciertos en medio de la geografía desconocida<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Hans Georg Gadamer, 2003, p. 53.

<sup>60</sup> Alfonso Mendiola ha dado cuenta de esta perspectiva señalando que “un presupuesto de la historiografía tradicional, en su interpretación de las crónicas, es el siguiente: los españoles que vienen a América encuentran una realidad distinta a la que conocían en Europa y, al enfrentarse con esta realidad, se ven obligados a transformar la estructura y el contenido de sus conocimientos”. Sin embargo, para el profesor mexicano esta tesis “no se sostiene”, en la medida en que “el fundamento de la explicación parte de un factor externo a la tradición escriturística (“la realidad”), como detonante del cambio en la estructura de las crónicas americanas”. Alfonso Mendiola, 2003. p. 234.

<sup>61</sup> Aquí cobran importancia mitos como el de la célebre isla de Brasil, mencionada por antiguas leyendas irlandesas como un territorio rico en palo de tinte y especiería que sería muy buscada por los comerciantes de Bristol desde la segunda mitad del siglo XV; el de “Antilla” denominada también como la “isla escondida” mencionada por Honorio de Autun en el siglo XII y en los *Viajes de San Brandán*; o el del “Reino de las Amazonas”, un mito proveniente de la Grecia Antigua según el cual existía en el Asia Menor un pueblo de mujeres guerreras, tan diestras en el manejo del arco y la flecha como mortíferas en el campo de batalla. Con el paso del tiempo, la leyenda adquirió nuevos elementos, llegando a plantear que dichas mujeres asesinaban a sus hijos varones y utilizaban a sus prisioneros para copular y engendrar hijas. Aquí, los relatos de Juan de Mandeville, Pedro Tafur y el mismo Marco Polo, terminarán dando forma a uno de los imaginarios más arraigados en la mente de los conquistadores. Antonio Pigafetta, cronista de la circunnavegación de Magallanes y Elcano (1519 – 1522); Gaspar de Carvajal, relator de la odisea de Orellana por el río Amazonas; o el mismo Walter Raleigh hicieron mención de las Amazonas vinculando dicho mito con América, nexo que se proyectará sobre la crónica de Antonio de Herrera quien, relatando la travesía de Orellana, hará alusión a las famosas mujeres, las cuales denominaban los indios como “Coniapuyara, que es lo mismo que grandes

En este sentido, la idea planteada por José Antonio Maravall en su clásica obra *Antiguos y Modernos* según la cual los descubrimientos de los siglos XV y XVI representan el paso decisivo que introdujo una “visión progresiva de la historia” merece ser matizada. Para Maravall, la aparición de un Nuevo Mundo y de los novedosos elementos que a consecuencia de esta se integraron a la epistemología occidental, produjeron un cortocircuito en la estructura gnoseológica, manifiesta en el progresivo abandono de las estructuras de pensamiento propias de la antigüedad grecolatina<sup>62</sup>. Según lo señalado en *Antiguos y Modernos*, esta sustitución de lo antiguo por una episteme moderna pasó por tres estadios sucesivos y claramente identificables: el de la imitación de lo antiguo, el de la emulación y, finalmente, el de la superación. Maravall supone que dichas fases fueron rápidamente recorridas a lo largo del siglo XVI, hallándose la primera -imitación- vinculada a la episteme que dio vida a la obra de hombres como Maquiavelo, Juan Luis Vives o el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, y la última -superación de lo antiguo- a textos como los del obispo de Chiapa Bartolomé de las Casas<sup>63</sup>. Sin embargo, dicha postura omite que, por ejemplo, Gonzalo Fernández de Oviedo no solo buscó imitar una tradición antigua -en su caso la de Plinio-, sino que a su vez ejecutó las elecciones que constituyen su obra a partir de un marco moralizante<sup>64</sup>. De igual forma, es impreciso sostener que en Bartolomé de las Casas se evidencia una progresión epistemológica, más aún cuando su discurso se ensambla, siguiendo la tradición ciceroniana, sobre una clara oposición entre vicios y virtudes. En el caso de Antonio de Herrera se hace imposible también aplicar la estructura propuesta por Maravall, en la medida en que su crónica da cuenta tanto de procesos de imitación, como de emulación

---

señoras”. Luis Weckmann, 1996. pp. 39 – 40 y 61 – 66; Irving Leonard, 2006. pp. 99 – 100; y Antonio de Herrera y Tordesillas, 1730. p. 192. (D6, L9, C2).

<sup>62</sup> Según Maravall, el encuentro de un Nuevo Mundo oculto a los ojos de los antiguos supuso, en el propio siglo XVI, una ruptura con la antigüedad clásica, evidente ya en cronistas como Gonzalo Fernández de Oviedo o Francisco López de Gómara. En este último caso, Maravall da cuenta de la manera en que el propio cronista ve superados a los antiguos a partir del hallazgo de unas tierras que “nunca los romanos, señores del mundo, las supieron [...] ellos [los conquistadores] han echado atrás los espantajos de los antiguos”. Sin embargo, lo que Maravall no llega a distinguir es que la propia estructura de crónicas como la de López de Gómara es tardo medieval y, por ende, antigua. La escritura de los “acontecimientos indianos”, no responde entonces a una epistemología “moderna” y “Científica”, sino que, por el contrario, -y aún a pesar del reconocimiento de los yerros de los antiguos- esta se fundó en una epistemología retórica de corte moral, que pervivirá hasta el ocaso del siglo XVII. Maravall, 1966. pp. 444 – 446.

<sup>63</sup> José Antonio Maravall, 1966. pp. 441 – 453.

<sup>64</sup> Cabe recordar aquí que Gonzalo Fernández de Oviedo plantea su Sumario de la Natural Historia de las Indias como una emulación a la *Historia Natural* de Plinio, personaje al que según el cronista “ymitando 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, Yslas y tierra firme del mar Océano”. Aquí, siguiendo a Maravall, lo antiguo solo adquiere valor en términos de imitación. Sin embargo, lo que omite el historiador valenciano, es que la estructura que determina las elecciones de Fernández de Oviedo como cronista es también antigua y refiere a una historia Magistra Vita de corte moralizante. La referencia a “lo que he visto”, expresada por Oviedo en su *Natural Historia*, entronca con una elección y una significación mediada por las intenciones del propio cronista. Esto se hace evidente, por ejemplo, en la elección que hace Oviedo de la Iguana americana como protagonista de sus descripciones. Aquí, la elección del cronista no se vincula a la manifestación de una realidad objetiva, sino más bien a una naturaleza cuyo sentido es moralizante y entronca con las ideas de lo monstruoso o lo maravilloso. Vid. Gonzalo Fernández de Oviedo, 1526, pp. 2r y, sobre la iguana, 7v.

y superación de lo antiguo<sup>65</sup>. El discurso herreriano bien podría ser entonces catalogado, haciendo eco de un concepto de Claude Levi Strauss, como un “bricolaje cultural”<sup>66</sup>, en el que lo antiguo no aparece estructurado en fases, sino más bien diseminado de diversas formas en medio de elementos medievales y de corte humanista.

Situado en el ocaso del siglo XVI, el cronista de Indias designado por Felipe II para acometer la crónica general del Nuevo Mundo se hallaba entonces ubicado en una intersección de múltiples caminos. Por un lado, Herrera se presentaba como heredero del paradigma retórico, en la medida en que las estructuras narrativas empleadas para la confección de su historia eran las propias de la retórica clásica enunciada por Aristóteles, Cicerón o Quintiliano en sus obras, y recogidas por las retóricas españolas del siglo XVI<sup>67</sup>. Por otra parte, era cultor, defensor y heredero del Humanismo, movimiento intelectual surgido en Italia de la mano de los *Studia humanitatis*<sup>68</sup> que, buscando una vuelta a las *Lettere umanisti* grecolatinas, impulsó una recuperación de la retórica ciceroniana y la dialéctica platónica en detrimento de la escolástica medieval<sup>69</sup>. La revaloración de la retórica en medio del influjo humanista, acentuaría entonces la influencia que esta tendría, como mecanismo de conocimiento, sobre la obra de Herrera. Adicional a esto, el cronista tendría sobre sus hombros la fuerte tradición simbólica propia de la Edad Media. Como ha señalado Michel Pastoureau, “en la cultura medieval, el símbolo constituyó el primer utillaje mental”, dinámica que hizo de lo simbólico, no solo algo “ambiguo, polivalente, y multiforme”, sino también un instrumento atinente a todos los campos y formas de la vida y el pensamiento<sup>70</sup>. Esta función protagónica del símbolo, al acentuarse en el marco de la revaloración retórica propia del Humanismo, permitió que lo bajomedieval se fundiera con lo moderno en términos de escritura. A la mezcla se añadirán otros elementos propios del

---

<sup>65</sup> Vale la pena anotar que José Antonio Maravall ubica el discurso histórico de Antonio de Herrera dentro de la emulación de los antiguos, en el que los sucesos relatados se presentan como imitación del pasado grecolatino. No obstante, si bien es innegable este tropo dentro de la narrativa herreriana, también lo es, el hecho de que el cronista discute y desplaza a la autoridad (Vid. P.ej. D2, L1, C9) y, por momentos, la supera en términos de acción política (Vid. P.ej. D3 L6 C4 – 8). Esto imposibilita la definición del discurso herreriano bajo una categoría única, puesto que su entramado discursivo es mucho más complejo. Maravall, 1966. pp. 348 – 349.

<sup>66</sup> Siguiendo lo planteado por Levi Strauss, el *bricolaje* “consiste en elaborar conjuntos estructurados, no directamente con otros conjuntos estructurados, sino utilizando residuos y restos”. Llevado esto al caso de la Crónica herreriana, permite señalar que en su discurso se entrelazan “restos y residuos” tanto de lo antiguo, como de lo moderno. Claude Levi Strauss, 1988, p. 42.

<sup>67</sup> Dentro de estas pueden mencionarse a Antonio de Nebrija, *Artis rhetoricae compendiosa coaptatio ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano* (Alcalá de Henares, 1515); Juan Luis Vives, *De ratione dicendi*, (Brujas, 1532); fray Miguel de Salinas, *Retórica en lengua castellana* (Alcalá, 1541) o Alfonso García Matamoros, *De ratione dicendi*, (Alcalá, 1548). A estos se suman las diferentes transcripciones de textos retóricos grecolatinos que circulaban por la península Ibérica en los siglos XV, XVI y XVII, dentro de las que se cuentan obras como la *Poética* de Aristóteles y textos de Quintiliano y Cicerón. De este último es necesario mencionar la traducción del *De inventione*, realizada en la primera mitad del siglo XV por Alfonso de Cartagena (1384 – 1456). Alfonso Mendiola, 2003. pp. 253 – 257 y Luisa López Grigera, 1994. pp. 39 – 40.

<sup>68</sup> Vid. Jacques Lafaye, 2005. pp. 19 – 22.

<sup>69</sup> Jacques Lafaye, 2005. pp. 36 – 37.

<sup>70</sup> Michel Pastoureau, 2006, p. 12.

mundo medieval, como es el caso del utillaje simbólico y conceptual propio de la literatura caballerescas, hacer narrativo que, desde el siglo XV, dejaría una profunda huella en España. Los relatos de caballerías, como proyección discursiva de los avatares asociados al tránsito de la sociedad feudo-vasallática medieval a la estructura cortesana propia de la modernidad<sup>71</sup>, terminaron estableciendo una serie de arquetipos que serían trasladados a la narrativa del historiador. Aquí, el relato del pasado y su “Verdad” emergerán condicionados por su capacidad de llevar a los lectores u oyentes “enseñanzas” que sirvieran para encauzar las conductas. Lo arquetípico, ya estuviera fundado en lo clásico o en lo caballeresco medieval, adquiriría entonces valor en la medida en que fuera útil y permitiera la corrección de las actitudes<sup>72</sup>.

Siguiendo este orden de ideas, en un documento titulado “Traza y orden para la chronica del Catholico Rey nuestro Señor Don Phelipe el Segundo, y apuntamientos de matherias por sus años”, cuya fecha de confección es cercana al año de la muerte del Rey Prudente (1598), Antonio de Herrera señalaba, dentro de una larga lista de utilidades de la historia, que la narración del pasado era “el mejor instrumento para conservar y perpetuar sus loables hechos... para exemplo y doctrina de los siglos venideros”<sup>73</sup>. Herrera apuntaba, así, los dos pilares que sostenían, en términos de función, a la historia del siglo XVI: por un lado, la preservación de los grandes hechos para “la posteridad” y por otro, la función de estos hechos y sus protagonistas como ejemplos de vida. La posición del cronista, más que como una afirmación de “modernidad” y ruptura, se presenta como materialización de la pervivencia de la tradición antigua, evidente en el uso de la definición de historia acuñada por Cicerón en el siglo I a.C. El orador romano había señalado que la historia era “testigo de los tiempos, luz de verdad, vida de la memoria, maestra de la vida y mensajera de la antigüedad”<sup>74</sup>, acepción que resumía los objetivos perseguidos por la historiografía griega que le había antecedido. El historiador griego del siglo II a.C. Polibio, por ejemplo, ya había defendido antes que Cicerón el carácter ejemplificante del relato del pasado, señalando la conveniencia de la lectura de los hechos del pasado en relación a las enseñanzas que de ello se desprenden.

La visión de Polibio, reforzada a partir de la acepción de Historia presentada por Cicerón siglos después, cobraría un nuevo valor para los historiadores modernos, gracias a la recuperación que de los escritos del historiador griego haría el mundo occidental en 1415<sup>75</sup>. Como producto de esto, y de la recuperación de

---

<sup>71</sup> Como ha señalado José Enrique Ruiz-Domenec, la novela caballerescas dio vida no solo a un nuevo entorno lúdico -dominado por el torneo caballeresco y otras actividades- sino que también influyó de forma decisiva sobre las prácticas de la guerra, la política, y los modos cortesanos. De la mano de esto la narrativa caballerescas incidirá sobre las formas narrativas utilizadas en géneros como el hagiográfico o el cronístico. José Enrique Ruiz-Domenec, 1993. pp. 55 – 90.

<sup>72</sup> Sobre las formas de lectura y su funcionalidad puede verse Roger Chartier, 1994. pp. 93 – 199; y Fernando Bouza Álvarez, 2018.

<sup>73</sup> Richard Kagan, 2004. p. 46.

<sup>74</sup> Marco Tulio Cicerón, Vol. II., 1880. p. 82.

<sup>75</sup> Arnaldo Momigliano, 1993. pp. 72 – 76.



otros historiadores que, como Lucio Anneo Floro, Cornelio Tácito o Tito Livio, compartían la visión de una historia *Magistra Vitae*, los historiadores del siglo XVI y XVII configuraron narraciones tendentes a hacer de la verdad histórica “deleitosa e instructiva a fin de manifestar y mover al lector a la práctica de las virtudes”<sup>76</sup>. Esta idea, propia del Siglo de Oro, será potenciada por el Humanismo y su vuelta a las letras clásicas, fenómeno que instruyó a los historiadores de los siglos XVI y XVII a partir de una tratadística renovada, paradójicamente, a partir del retorno a lo Antiguo. Aquí, tratadistas como Juan Luis Vives, Juan Páez de Castro o Sebastián Fox Morcillo<sup>77</sup> se ubicarán como núcleos de difusión de la tradición retórica grecolatina y su aplicación al quehacer historiográfico, modelo que será acogido por los historiadores hispanos de los siglos XVI y XVII. De hecho, la promulgación de un retorno a la historia *Magistra Vitae* sería compartida por uno de los tratadistas de la historia más importantes del siglo XVII español: Luis Cabrera de Córdoba (1559 – 1623). El historiador madrileño, contemporáneo de Antonio de Herrera, se hizo eco de la tradición grecolatina en su *ars historiae* titulado *De historia. Para entenderla y escribirla* (1611), texto en el cual recalcó la función moralizante de la Historia. Para Cabrera, la Historia es la “narración de verdades por hombre sabio, para enseñar a bien vivir”<sup>78</sup>, definición a la que sumaba un vínculo directo entre la narrativa histórica y la poética, fundado sobre la transmisión de valores. Para el tratadista:

Son semejantes la historia y la poesía en que cada una propone lo que ha de escribir y la causa. Ambas usan del género demostrativo y deliberativo en que algunas veces incluye al judicial, condenando los vicios, alabando las virtudes, e introducen los parlamentos y consultas. Ambas con suma industria atienden a la guardia de la prudencia y del decoro, enseñan, delectan, mueven, ayudan, y más la historia<sup>79</sup>.

Los elementos enunciados por Cabrera de Córdoba, señalados también por otros tratadistas como Juan Luis Vives o Juan Páez de Castro<sup>80</sup>, determinan el marco discursivo al que responderá la narrativa ideada

---

<sup>76</sup> Tal definición de la verdad histórica corresponde al polímata limeño Pedro de Peralta y Barnuevo (1663 – 1743). Cfr. Ramón Mujica Pinilla, 2016. p. 381.

<sup>77</sup> Una completa relación de los tratados historiográficos europeos producidos entre los siglos XV y XVIII, incluyendo los del ámbito español, puede observarse en Lafaye, 2013. pp. 419 – 425.

<sup>78</sup> Luis Cabrera de Córdoba, 1611. p. 11r.

<sup>79</sup> Luis Cabrera de Córdoba, 1611. pp. 13 r y v.

<sup>80</sup> En su tratado *De la Historia* (1532), el humanista valenciano Juan Luis Vives (1493 – 1540) señalará que la Historia, tomando su denominación del griego *Istorei*, “es la explicación de un hecho” a lo que añadirá que “dada la conveniencia de que todos los escritos tengan alguna utilidad a fin de que no se produzca una lamentable pérdida de tiempo, valiosísimo tesoro, cuánto más conviene que la tenga la historia, de la que se puede extraer tan gran utilidad, esto es, experiencia en relación con las cosas y con la prudencia, además de con la formación de las costumbres, derivada de ejemplos ajenos, de suerte que, como dice Livio, sigamos lo mejor que se pueda hacer y evitemos lo malo”. En esta misma línea, el historiador jesuita Juan Páez de Castro (1512 – 1570), recogiendo la concepción ciceroniana, apuntará en su *Memorial de las cosas necesarias para escribir historia* (1556), que la Historia es cosa necesaria a la vida “por lo qual fue llamada luz de la verdad, mensajera de la antigüedad, testigo de los tiempos y vida de la memoria, tuvo necesidad de grandes fundamentos, para ir bien labrada y quedar por registro viejo, como suelen decir, de tantos negocios. Porque si bien consideramos el tiempo pasado conforme al qual será lo que resta, ninguna memoria hallaremos más durable que la historia”. A lo cual añade que “después desto ninguna circunstancia tiene la buena obra tal como el buen exemplo, que se da a todos, porque en lugar de una cosa buena, que hizieron, cuya bondad se concluyó con el

por Antonio de Herrera en su crónica, así como el lugar de enunciación de su “verdad” sobre el Nuevo Mundo. Esta, finalmente se ensamblará sobre la vocación de enseñar, deleitar y conmover<sup>81</sup>, aspectos asociados a una preceptiva que hacía de la narración histórica una maestra de vida. Siguiendo lo señalado por Herrera en uno de sus “discursos sobre la historia”, el principal valor de los relatos acerca del pasado era adquirir conocimiento sobre lo que estaba bien y lo que estaba mal, para así corregir las actitudes propias

porque mirando en las historias lo pasado, se acierta prudentemente lo por venir; pues según Cicerón, con la historia parece que hemos vivido en los siglos antepasados, porque nos pone delante de los ojos los ilustres ejemplos de la divina Sabiduría gobernadora de los Imperios, representando las ruinas que se siguieron de los hechos injustos, y los premios de los que fueron justos, instituye la vida civil, y edifica la espiritual, aumenta la sabiduría, y adorna la eloqüencia, inflama el ánimo á la virtud, y le aparta de vicios, inmortaliza los virtuosos, y sepulta los malos, enriquece de fama á sabios, y no hace caso de los ignorantes, ni se acuerda de ellos, encomienda la religion para con Dios y la piedad para con los padres y la patria, la caridad con el próximo, alaba la justicia, ensalza la honestidad, deleyta el entendimiento, consuela los afligidos, y da audacia á los pusilánimes y finalmente, incita á hechos heroicos<sup>82</sup>.

Herrera, siguiendo la tradición grecolatina fortalecida por los tratadistas de la historia del Siglo de Oro, apela aquí al uso de la dualidad vicio/virtud, como fórmula para enseñar a los lectores y oyentes modelos de vida a través de los hechos pasados, asegurando de paso, en el marco de una narrativa oficial, exponer la rectitud moral de las acciones llevadas a cabo por los castellanos en el Nuevo Mundo.

A lo largo de las ocho *Décadas* que componen la *Historia de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, Antonio de Herrera planteará entonces un esquema simple, pero retóricamente efectivo. Su narración, ya sea que esté centrada en los primeros descubrimientos, la conquista antillana, o el avance de Hernán Cortés en Tenochtitlan, partirá siempre de una *descriptio*<sup>83</sup> detallada de la conquista en la que se incluyen todos sus avatares, para pasar luego al retrato pormenorizado de la cultura y la sociedad

---

tiempo, son vistos hazer infinitas”. Juan Luis Vives “De la Historia”, y Juan Paez de Castro, “*Memorial de las cosas necesarias para escribir historia*”, en: Lafaye, 2013. pp. 427 – 428 y 441 – 442.

<sup>81</sup> Siguiendo a Cicerón, el discurso retórico debe dirigirse a “mover y deleitar”. Para deleitar, el orador debía “atender al ornato del discurso”, mientras que para conmover debía amplificar el relato de tal forma que se llegara a “excitar las posiciones”. Ambos elementos, conmover y deleitar, se dirigían como última finalidad a transmitir una enseñanza de la cual debe “convencerse al auditorio”. Esta instrumentalización retórica, propia de la oratoria grecolatina, será trasladada, en el tránsito de la cultura oral a la escrita-impresa, al campo de la historiografía escrita, convirtiéndose así en uno de los ejes estructurales de su discurso. Marco Tulio Cicerón, Vol. 2, 1880. pp. 254 – 281.

<sup>82</sup> Antonio de Herrera y Tordesillas, 1804. pp. 49 – 50.

<sup>83</sup> La *descriptio* retórica, siguiendo a Cicerón, consiste en “describir con tal viveza las costumbres, el modo de hablar y el semblante de las personas, que los oyentes se imaginen estar presenciando lo mismo que se les refiere”. En esta medida, para describir el cronista debía hacer uso de todos los recursos poéticos a su alcance con el fin de que su narración llevara a los lectores y oyentes a “ver” aquello que se estaba narrando, y, así, lograr su conmoción. Véase: Marco Tulio Cicerón, Vol. 2, 1880. p. 137.

indígena a la que han conquistado. Lo ocurrido, es decir, los hechos proporcionados por la historia indiana, estarán destinados a llenar este “cuadro”, determinado a partir de las necesidades del autor,<sup>84</sup> en este caso, construir una historia *Magistra Vitae* fundada sobre la diferencia entre vicios y virtudes. Esta estructura de opuestos, con la que Herrera termina rompiendo siempre la linealidad cronológica de su relato<sup>85</sup>, le permite al cronista establecer la manera en que la conquista puso fin a la falta de moral indígena, justificando así hasta el proceder más desmedido de los castellanos. Curiosamente uno de los elementos que se ha destacado dentro de la crónica de Herrera es su vocación a no ocultar la brutalidad de los conquistadores, hecho que ha sido alabado como muestra de su objetividad<sup>86</sup>. Sin embargo, frente a este supuesto puede ofrecerse otra interpretación. Teniendo en cuenta el horizonte de enunciación de Herrera, afianzado sobre la antítesis retórica entre vicios y virtudes, se podría considerar que como cronista no necesitaba ocultar nada, puesto que la brutalidad castellana, si bien era reprobable, quedaba plenamente justificada al poner en evidencia los vicios y las liviandades de los indígenas. Esto se observa con un primer ejemplo.

La narración de la conquista definitiva de Tenochtitlan en 1521, uno de los núcleos narrativos de las *Décadas* junto a la Conquista del Perú, es presentada por Herrera a partir de la oposición constante de arquetipos. Por un lado, contraponía la valentía, la prudencia y la búsqueda de diálogo por parte de los castellanos y, por el otro, la crueldad y la soberbia de los “mexicanos”, que prefieren antes morir que llegar a paz con los europeos. A partir de esta polaridad, la narrativa herreriana despliega un relato bélico en el que destacarán los trabajos acometidos por los castellanos para alcanzar la victoria. Según el cronista,

los Castellanos por acabar la guerra, se ponían en grandes peligros. Los Mexicanos holgaban de morir, por defenderse. Huvo este dia cosas muy señaladas y peligrosas; aventajaronse mucho Pedro de Yrcio, i Gonzalo de Sandoval: y si Christoval de Olid, i Martín de Gamboa no socorrían a Cortés que con

---

<sup>84</sup> Michel de Certeau, 1999. p. 124.

<sup>85</sup> Aunque dentro de la crónica herreriana el apego a la cronología es fundamental, siguiendo así la tratadística de su época (“el orden de los tiempos haze la historia clara”, dirá Luis Cabrera de Córdoba), esta se supedita a la narración en la medida en que, cuando es necesario, se dé prelación al relato para no cortar así su intención retórica. Luis Cabrera de Córdoba, 1611. p. 48v.

<sup>86</sup> Siguiendo lo señalado por Rómulo Carbia, Antonio de Herrera, rodeado de un “abundantísimo material de documentos y crónicas inéditas” que servían de fuente para la construcción de su crónica, “no se empeñó en una tarea de mosaiquista, tomando servilmente trozos de todos para componer, con tales fragmentos, su crónica oficial”, sino que, por el contrario, inició un “inteligente trabajo de selección, sometió al tamiz de un riguroso criterio todas las aseveraciones de los historiadores que usaba”. Como producto de esto, siguiendo a Carbia, Herrera dio cuenta “casi íntegramente” de todo lo sucedido, sin ocultar o añadir, utilizando todas las fuentes a su disposición “aunque luego de someter sus aseveraciones a un cuidadoso análisis y a una discriminación que hoy mismo sorprende”. Las ideas de Carbia, tendentes a destacar el carácter “sorprendentemente” moderno de la historia herreriana, serán actualizadas, décadas más tarde, por otros historiadores. Llamen la atención aquí señalamientos como los de Mariano Cuesta Domingo, quien sostiene que “Herrera fue un historiador constructivo, que elaboraba con talento sus materiales, los distribuía con arte, y del cúmulo inmenso de sucesos destacaba los transcendentales y los útiles al relato.” A lo que añade “podía equivocarse pero sus fuentes son, en general, dignas de fe.” Tales ideas se establecen desde el marco historiográfico actual, omitiendo que a la “verdad” herreriana no se le puede aplicar el principio de “fe” historiográfica que rige hoy en día, pues su verdad no “oculta” o “da cuenta” desde un sistema objetivo, sino desde una estructura retórica. Romulo Carbia, 1940. pp. 159 – 160; y Mariano Cuesta Domingo, 2016. p. CLVIII.

impetú había embestido los enemigos, se le llevaran los indios, porque mas de ciento le tenían ia cercado. [...] Y estando Alonso Nortes con siete heridas, i una mortal, fue a socorrer a otro i caió al agua, i a somorgujo, porque era gran nadador, se escapó de infinitas canoas<sup>87</sup>.

La narración de la guerra se estructura, aquí, a partir de una serie de tropos que se repetirán una y otra vez a lo largo de la Crónica: indios que perseveran a toda costa mientras los castellanos soportan con coraje el enfrentamiento buscando ponerle fin. A esto se sumará constantemente la crueldad indígena que tenderá a reforzar la acción de los castellanos, moviendo al lector u oyente a defender sus actuaciones. Herrera, en este sentido, luego de relatar varias de las derrotas infligidas por los castellanos a los mexicas, dará cuenta del horror que sintieron cuando, al entrar en la vencida ciudad, Hernán Cortés “halló cabezas de Castellanos i tlascaltecas, sacrificados, puestos ante los ídolos, que le causaron gran dolor”<sup>88</sup>. Dicho esto, la historia continúa con la batalla, marcando un compás que alterna constantemente la guerra y el vicio indígena. En el caso del acto final, cristalizado en el presidio del tlatoani Moctezuma, Herrera introduce un nuevo elemento. La lucha, según su relato, se libró a partir de una serie de refriegas, en las cuales centenares de indígenas murieron, pero no a manos de los conquistadores, sino por la sevicia de los indios tlascaltecas que, confederados con la hueste de Cortés, lideraron la incursión. Dice el cronista,

Los castellanos se ocupaban más en estorbar la crueldad de sus confederados, que en pelear; pero poco podían hacer novecientos con ciento i cincuenta mil, que eran los indios amigos, i de su natural inclinación dados a la crueldad; i así se tiene por cierto que, que murieron este día quarenta mil mexicanos; por lo qual i porque ia el hedor de los cuerpos muertos, no se podía sufrir acordó Hernando Cortés de retirarse<sup>89</sup>.

La crueldad de los indios aparece aquí como apoyo a los castellanos, dejando tras su paso un escenario de sangre y muerte que terminó sellando la conquista de Tenochtitlan. A renglón seguido, y con el fin de justificar la excesiva violencia de la toma de la ciudad, Herrera dará paso a la “Historia Indígena” mexicana, establecida dentro del marco de la constante oposición entre vicio y virtud. La retórica empleada por el cronista lo llevará a dar cuenta de la esclavitud a la que los mexicas sometían a los demás pueblos, vinculando dicha práctica con una genealogía de la realeza prehispánica en la que destacan las grandes idolatrías que regían su poder político y religioso, así como su cotidianidad. Herrera, poniendo el acento de su “Historia Prehispánica” en la idolatría, describirá en este sentido aspectos como la “religión de los Mexicanos”, dentro de la cual señalará a manera de pórtico que,

---

<sup>87</sup> Antonio de Herrera, Tomo 3, 1730. p. 42 (D3 L2 C1)

<sup>88</sup> *Ibidem*, Tomo 3, p. 50 (D3 L2 C6)

<sup>89</sup> *Ibidem*, Tomo 3, p. 52 (D3 L2 C7)

Haviendose tratado del imperio Mexicano, i de los reyes que en el huvo, se dirá de la religión, en que consiste la sobervia del demonio, en aplicar para si lo que a solo Dios pertenece y atrevese más entre las Naciones, adonde no se tiene la luz del Evangelio, y esfuerza la idolatría, por el odio moral que tiene con los hombres, i assi procura deshorrar a Dios con ella, i destruir al hombre, i para esto multiplicó tantos géneros de idolatría<sup>90</sup>...

Tras este preámbulo, el cronista presenta una amplia y pormenorizada relación de las deidades, ritos y fiestas celebrados por esta comunidad. Aquí, por ejemplo, dará cuenta del culto al dios “Tezcatlipucza” (deidad mesoamericana de la Guerra y la oscuridad), al cual todos temían y ofrendaban en su fiesta “con una cortina colorada, labrada de calaveras, i huesos de muertos”<sup>91</sup>. Dentro de la misma lógica, algunas líneas más adelante, Herrera señalará que

Tenian también diosas; la principal se llamaba Tocci, que es nuestra abuela, que fue aquella reina que desollaron y desde entonces comenzaron a desollar los hombres por el sacrificio, y los vivos se vestían el pellejo de los sacrificados, entendiendo que su dios se agradaba de ello, y que sacasen los corazones a los que sacrificaban, y lo aprendieron de su dios cuando el castigo de Tula<sup>92</sup>.

Descripciones de este tipo tendían a “mover el sentimiento” de los lectores u oyentes, función retórica que reforzaba la enseñanza del vicio que se debía condenar y la virtud que se debía alabar. En este caso, el vicio era la idolatría indígena materializada en actos perversos como el sacrificio, a lo que se contraponía la virtud del castellano al conquistar tierras dominadas por tales prácticas. La disposición retórica del relato, lleva al lector u oyente a sentir tal rechazo por el vicio, manifiesto por ejemplo en la imagen de los hombres que “vestían el pellejo de los sacrificados”, que la misma sensación lo llevará a aceptar hechos punibles como la guerra sangrienta, llegando a justificarla y hasta alabarla como virtud. Aquí, cobra valor la elección de los acontecimientos que integrarán la historia por parte del cronista. Herrera introduce elementos como la idolatría, o los hombres sacrificados y desollados ante los dioses, con el fin de dotar de sentido su narración. La “estratificación del discurso”<sup>93</sup>, en esta medida, no se presenta como un hecho aleatorio, sino que se establece en relación a las propias necesidades e intenciones del cronista. Finalmente, como señala Maurice Godelier, ninguna acción del hombre sobre la naturaleza que lo rodea puede desligarse de sistemas de valores, representaciones, juicios y principios de pensamiento<sup>94</sup>. Apelando a esta idea, Herrera constituye una narración en la que el “otro” es definido en completa oposición a las “realidades ideales”

<sup>90</sup> *Ibidem*, Tomo 3, p. 67 (D3 L2 C15).

<sup>91</sup> *Ibidem*, Tomo 3, p. 67 (D3 L2 C15).

<sup>92</sup> *Ibidem*, Tomo 3, p. 68 (D3 L2 C15).

<sup>93</sup> El concepto es recogido de: Michel de Certeau, 1999. pp. 110 – 111.

<sup>94</sup> Maurice Godelier, 1990. pp. 28.

del mundo occidental, lo que promueve, en el lector u oyente, un rechazo casi instantáneo del accionar indígena.

Otro ejemplo a citar en el marco de esta “estratificación del discurso”, se halla en el proceso de conquista del Perú, segunda en importancia dentro de la estructura herreriana. El relato de la gesta peruana, desarrollado a lo largo de las décadas tercera, cuarta y quinta<sup>95</sup>, llegará a su clímax con la entrada de Francisco Pizarro en Cajamarca, seguida del presidio del inca Atahualpa. En su relación del encuentro entre Atahualpa y Pizarro, Herrera plantea la oposición entre el vicio y la virtud, materializándola en la buena intención del conquistador trujillano, que apela al diálogo, contrastada con la actitud del Inca, que solo busca tender una trampa a los castellanos para darles muerte. Las secretas intenciones de Atahualpa serán descubiertas por Pizarro, quien “como capitán bien considerado” entenderá que estas se dirigen a la expulsión de los castellanos por la vía armada<sup>96</sup>. Finalmente, tras la contienda librada en mayo de 1533 en la plaza de Cajamarca, los peninsulares triunfarán, haciendo uso la fuerza, no como abuso, sino como rechazo a las tretas de los indígenas.

La retórica se establece de nuevo como proyección de la perfidia indígena. Aquí, tal como ocurre con el ya señalado caso de los mexicas, la intención armada en Cajamarca y el presidio al que fue sometido el Inca tras su derrota quedan plenamente justificados al evidenciar la actitud traicionera de la población local. Por si esto no fuera poco, el relato es reforzado, siguiendo el compás argumental que marca toda la obra de Herrera, a partir de la exposición de la “Historia Indígena”. Luego de dar cuenta de la conquista sellada en Cajamarca, el cronista dará paso a la *descriptio* de la “cultura prehispánica” inca, poniendo el acento sobre el papel rector que el “vicio” tenía dentro de esta sociedad. La falta de moral de los pueblos derrotados por los castellanos aparecerá de nuevo materializada en el uso indiscriminado de la fuerza, por parte del Inca, para someter a su yugo a los demás pueblos indígenas que habitaban el Perú<sup>97</sup>. Adicional a

---

<sup>95</sup> La narración de la Conquista del Perú es presentada por Antonio de Herrera fraccionadamente entre las décadas 3, 4 y 5, ajustando así su relato a la cronología. La relación se inicia con la licencia otorgada a Francisco Pizarro por parte de Pedrarias Dávila en 1524 para la exploración los territorios ubicados a lo largo de la costa del Mar del Sur (D3 L6 C13). Posteriormente, Herrera dará cuenta de las múltiples peripecias sorteadas por la hueste de Pizarro a lo largo del viaje, trabajos que demostrarán la valía del conquistador trujillano (D3 L8 C11 – 12; D3 L10 C2 – 6). Al final, el cronista contará los sucesos asociados al ingreso de Pizarro a las tierras de los incas desde Tumbes (D4, L2, C7 – 8), su vuelta a Castilla para solicitar licencia de conquista al emperador (D4 L6 C3 – 5 y C10) y su marcha definitiva hasta su encuentro con el Inca en Cajamarca (D4 L7 C10; D4 L9 C1; D5 L1 C2 – 4 y D5 L2 C9 - 11).

<sup>96</sup> Antonio de Herrera, Tomo 5, 1730. p. 39 – 40 (D5 L2 C9).

<sup>97</sup> Como ejemplo de esto puede verse el relato de Herrera relativo a la dominación de diversos pueblos por parte de los “reyes” Maytacapac (Cuarto Inca) y su sucesor Capac Yupanguí. Siguiendo la historia herreriana ambos gobernantes extendieron su influencia, asentada en el Cusco, a partir del uso de la fuerza y la imposición de sus cultos idolátricos. Los Condesuyos, un pueblo que no respondía a las imposiciones del Inca, fue sometido a partir de una serie de batallas que sellaron la victoria y con ella el dominio territorial. Siguiendo a Herrera, “quedaron vencidos los Condesuyos, i con el alegría de la victoria fueron maiores los sacrificios y fiestas de la coronación, porque sacrificaron hombres, mujeres, ovejas y corderos”. La alusión del cronista a los ritos de celebración de la victoria inca, pone en evidencia la barbarie del proceso conquistador prehispánico, dinámica atravesada por el sometimiento y la condena de los vencidos a ser sacrificados en los altares del vencedor. Como recurso retórico tales

esto, Herrera destacará las diferentes idolatrías que mantenían a los indígenas apartados de la verdad de Dios<sup>98</sup>. La “historia prehispánica” trazada por el cronista emerge de nuevo como composición retórica dirigida, no a relatar la realidad objetiva -antropológica- de la cultura incaica prehispánica, sino a dar cuenta de una “Verdad retórica” que, establecida en términos de vicio y virtud, se dirige a exaltar y justificar las acciones de los castellanos.

Omitiendo esta realidad retórica, dominante dentro del horizonte de enunciación de Herrera, algunos historiadores han visto en estos relatos, así como en el de los demás cronistas indianos, una muestra de modernidad, materializada en la inclinación de los autores del XVI a establecer extensos relatos sobre los indígenas, leídos hoy como germen de la etnografía moderna. Autores como Miguel León Portilla, por citar uno de los ejemplos más destacados,<sup>99</sup> han ubicado a los narradores del siglo XVI como paradigmas de modernidad y precursores de la antropología, eludiendo con ello la realidad retórica en la que dichos textos se inscribían. Contrario a esta anacrónica tendencia<sup>100</sup>, lo que se observa aquí es que la estructura narrativa dispuesta en las crónicas responde a una lógica retórica moralizante que, en el caso de las *Décadas* de Antonio de Herrera, se materializa en la disposición de una “Verdad Retórica” y no de una “verdad objetiva/descriptiva” enunciada en los términos definidos por el positivismo del siglo XIX. De esta forma lo que hace Herrera no es trazar lo “real” en su obra, sino más bien proyectar sobre esta el desdoblamiento de su yo occidental. Así, acogiendo lo planteado por Michel de Certeau, su escritura “transforma el espacio del otro en un campo de expansión para un sistema de producción”, en este caso, el de la cristiandad

---

descripciones tienden a reforzar el “vicio” asociado al mundo, condición a la que solo puso fin la Conquista española. Antonio de Herrera, Tomo 5, 1730. pp. 65 – 67 (D5, L3, C9).

<sup>98</sup> Terminado el relato de la conquista, en medio de su descripción de “Como fue Mangocapa el primero de los Ingas del Cuzco” dice Herrera que “en estas naciones hubo muchos Magos, i hechiceros; porque afirmaron los Orejones, que quedaron de los tiempos de Guascar i de Atahualpa, que tenían por cosa sin duda, que después de lo referido, vieron los dos hermanos ir por el Aire, con grandes alas de Pluma pintadas, a Ayarache”. Las palabras de cronista destacan dos elementos concomitantes a la cultura indígena: su inclinación a la idolatría y la hechicería, ambas leídas como prácticas heréticas dentro de la Castilla del siglo XVI, y el vínculo de tales hábitos con el ejercicio del poder. Al relacionar las prácticas mágicas con el Inca desde tiempos ancestrales, ponía en evidencia la ilegitimidad de su poder, praxis política fundada sobre ritos contrarios a lo permitido por la moral cristiana. De nuevo aparece aquí el repudiable vicio exterminado por los conquistadores. *Ibidem*, Tomo 5, p. 62 (D5, L3, C7)

<sup>99</sup> Miguel León Portilla, 1999. pp. 1 – 5.

<sup>100</sup> Dicha tendencia ha sido denunciada por diferentes historiadores que promueven un acercamiento a las crónicas del siglo XVI establecido desde una recomposición de su horizonte de enunciación. Dando cuenta de este problema los historiadores mexicanos Norma Durán y Alfonso Mendiola han señalado lo siguiente: “Las crónicas de la conquista son usadas por los historiadores como documentos informativos. Se acude a ellas para saber cómo sucedieron las cosas. Al leerlas, para buscar datos, se convierte a los escritores de esos siglos en modernos positivistas. Este modo de lectura de las crónicas las interpreta desde una concepción de la escritura histórica que surge durante el siglo XIX. El creer que un escritor del siglo XVI o del XVII está preocupado, antes que nada, por contar las cosas tal y como sucedieron, es un anacronismo”. Véase: Alfonso Mendiola y Norma Durán, 1994. p. 53.

occidental. A partir de esta operación es que el Nuevo Mundo se convierte en una página en blanco, un nuevo lugar sobre el cual se escribirá otra historia.<sup>101</sup>

Ahora bien, en el caso de la *Historia de los Hechos de los Castellanos*, como proyección de la estructura narrativa ya expuesta, la verdad adquirirá un doble sentido: el puramente retórico/ moralizante y el asociado a la moral cristiana. El primero deriva de la cultura retórica grecolatina y lo que manuales como los de Aristóteles o Cicerón definirán como “verdad”. Siguiendo esta preceptiva retórica existen dos tipos de verdad: la verdad de *Re* y la verdad de *Dicto*. La primera define su valor a partir de la relación directa con un objeto o situación determinada (*re* = Cosa), mientras la segunda, “Verdad de *Dicto*”, se apoya sobre los valores semánticos que se le otorgan al objeto. Dicha significación estará aunada al “carácter moral” contenido en la “Verdad”<sup>102</sup>.

Para la epistemología moderna, fundada en el empirismo y el método, la verdad posee un único valor, establecido ya sea a partir de la experimentación o del lenguaje matemático elevado por la lógica cartesiana del siglo XVII a la categoría de lenguaje científico<sup>103</sup>. Sin embargo, para la epistemología de primacía retórica, propia del siglo XVI, la verdad posee múltiples valores derivados del sistema referencial que se le asigne. La verdad, como señala Jaime Borja, adquiriría diversas formas: una era la verdad poética, otra la verdad teológica y por último estaba la verdad retórica<sup>104</sup>. Un cronista como Antonio de Herrera podía entonces elegir el tipo de verdad que deseaba transmitir en su discurso, de acuerdo a la situación narrada o al público al que dirigía la narración. La distinción entre la verdad de *Re* y la verdad de *Dicto* era aplicable a este abanico de opciones, definiendo la relación discursiva que el narrador establecía con los hechos que constituían la materia de su estudio. La verdad de *Re* daba cuenta así del “hecho puro”, por ejemplo, la frase Cristóbal Colón arribó al Nuevo Mundo en 1492. La verdad de *Dicto*, por su parte, buscaba asignarle un significado a la verdad de *Re* a partir de un sistema referencial determinado. Si dicho sistema era el “teleológico” la verdad de *Re* podía reconfigurarse señalando por ejemplo que Cristóbal Colón arribó al Nuevo Mundo el 12 (representación alegórica de la elección divina)<sup>105</sup> de octubre de 1492, con el fin de

<sup>101</sup> Michel de Certeau, 1999. pp. 11 – 12.

<sup>102</sup> En relación a la definición de la “Verdad” retórica y los correspondientes significados de la Verdad de *Re* y la verdad de *Dicto*, *Vid.* Walter Mignolo, 1981. pp. 368 – 371.

<sup>103</sup> Mauricio Nieto, 2019. pp. 467 – 482.

<sup>104</sup> Jaime Humberto Borja, 2004. pp. 91 – 92.

<sup>105</sup> Siguiendo lo anotado por Jean Chevalier, la importancia del número 12 dentro del pensamiento judeo cristiano deriva de su papel en el relato bíblico al representar la elección de Dios hecha en su pueblo. Jacob, siguiendo el relato inscrito en el Génesis, tendrá doce hijos de los cuales emergerán las doce tribus de Israel. De igual forma, doce es el número de los frutos del árbol de la vida, de los apóstoles de Jesús y de las puertas de la Jerusalén celeste anunciada en el Apocalipsis. La riqueza simbólica de este número se trasladará al descubrimiento de América, dotándolo de un significado retórico vinculado a la lógica cristiana. Cabe recordar aquí que el diario del Almirante no contiene anotación alguna el día 12 de octubre, lo que ha llevado a creer que el avistamiento de tierra firme se dio entre la noche del día once y el amanecer del doce. Sin embargo, hay que tener en cuenta que del famoso diario colombino no existe copia autógrafa y el documento que se ha conservado no es más que la transcripción



llevar sobre sus hombros -al igual que san Cristóbal- “la luz del evangelio” a unas tierras dominadas por la barbarie<sup>106</sup>. Esta reconfiguración podía asignar a la verdad de *Re* un valor moral, sin que perdiera su carácter de veracidad. La verdad retórica, en esta medida, no poseía un valor absoluto, como la verdad científica, sino más bien un valor relativo, establecido a partir del vínculo entre lo fáctico, lo retórico y lo poético.

En el caso de la *Historia de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme*, la estructura retórica elegida por el cronista, ya analizada unas líneas atrás, descansará sobre el uso de la “Verdad de Dicto”, funcional en relación a la exaltación de la virtud y el rechazo del vicio. Veamos algunos ejemplos. En 1544 hacía su ingreso en Lima Blasco Núñez Vela, militar y político abulense a quien el rey había designado como primer virrey del Perú. El nombramiento buscaba poner freno a los desmanes impulsados por Gonzalo Pizarro y sus aliados encomenderos en detrimento de la jurisdicción regia en el Nuevo Mundo. Tras la muerte de Francisco Pizarro en 1541, Perú había quedado en manos de una serie de facciones que luchaban unas contra otras en pro de sus propios privilegios. Núñez Vela llegaba entonces a la tierra de los Pizarro con el cometido de sosegar los ánimos, intentando de paso recuperar para la corona el poder perdido. Sin embargo, la tarea no era fácil. Antonio de Herrera relata en su crónica todo el periplo de Núñez Vela para hacer cumplir la voluntad real, desde las ordenes que le dio el rey en 1542, hasta los diversos enfrentamientos que dichas ordenanzas le acarrearón con las tropas de Gonzalo Pizarro<sup>107</sup>.

Finalmente, en enero de 1546, tras dos años de choques, las tropas leales al virrey Blasco Núñez se enfrentarían a las huestes comandadas por Gonzalo Pizarro. La batalla, librada en la llanura de Añaquito, situada al norte de la actual capital ecuatoriana, terminaría no solo con la derrota y muerte del *pro rex*, sino también con el fortalecimiento del poder ostentado por Gonzalo Pizarro en el Perú. Al margen de estas consecuencias, interesa aquí el relato de la muerte de Blasco Núñez en el campo de batalla (Verdad de *Re*), adornada por Herrera como verdad de *Dicto* con el fin acentuar la diferencia entre el vicio de quienes le dan muerte al representante real y la virtud del virrey, quien afronta su muerte con honor. Según Herrera:

El licenciado Benito Suarez de Carvajal, que en este mismo tiempo andaba con gran rumor, i gran triunfo, deseoso de gozar de la dulzura de la venganza, preguntando por el visorrei, dicen que se le

---

hecha por Bartolomé de las Casas en la década de 1530. Tal como lo ha señalado Francisco Esteve Barba, en el documento que hoy reposa en la Biblioteca Nacional de España se hace evidente la adaptación hecha por las Casas, quien modificó en un alto porcentaje el texto. Muy posiblemente haya sido él quien asignó el católico día 12 como fecha para el encuentro del Nuevo Mundo. Jean Chevalier, 1992. p. 22.

<sup>106</sup> Esta es, de hecho, la idea que introduce Antonio de Herrera en sus *Décadas*, al señalar que “Dos horas después de la media noche [del 12 de octubre], como la carabela pinta iba siempre delante, hizo señales de tierra, la cual descubrió primero un marinero llamado Rodrigo de Triana, a no más de dos leguas [...] porque vio la luz en medio de las tinieblas, entendiendo la espiritual que se introducía entre aquellos bárbaros, permitiendo Dios que acabada la guerra con los moros, después de setecientos y veinte años que tomaron pie en España, se comenzase esta obra”. Aquí, la pluma del cronista aunaba en un mismo texto la verdad de *Re* y la verdad de *Dicto*, otorgando a su narrativa un sentido plenamente moralizante. Antonio de Herrera, Tomo 1, 1730. p. 20 (D1, L1, C12).

<sup>107</sup> Antonio de Herrera, Tomo 7, 1730. pp. 117 – 122 (D7, L6, C8 al 11); pp. 148 - 158 (D7, L7, C17 – 23).

mostró caído un sacristán de una iglesia del Quito, que conoció las corazas que llevaba [...] i llegando después de conocido, i con el Pedro de Puelles, haviendole absuelto un clérigo, llamado Francisco de Herrera [...] llegó (como se ha dicho) el Licenciado Carvajal con Pedro de Puelles i le dixo muchas palabras feas, indignas de tan gran ministro Real, y de Caballero tan honrado, i entre ellas, que era el hermano de Yllan Suarez, el factor a quien había muerto, i que le había de vengar; i queriéndose apear del caballo, se lo estorbó Pedro de Puelles, diciendo que era cosa afrentosa ensangrentar sus manos, i por esto mandó a un negro que traía, que le cortase la cabeza, i en todo esto no se conoció flaqueza en el Visorrei, ni habló palabra, ni hizo más movimiento, que alzar los ojos al cielo, dando muestras de mucha Christiandad, i constancia. A esta muerte hecha a sangre fría, se añadió otra inhumanidad, que el Negro no pudiendo llevar la cabeza de este varón famoso por la barba, hizo un agujero en el labio y con un cordel la llevaba arrastrando delante de su amo, que mui alegre y triunfante iba por la ciudad, diciendo a todos lo que havia hecho<sup>108</sup>.

El fragmento no admite duda en relación a las diferencias entre la verdad de *Re* y la verdad de *Dicto*, y su aplicación dentro del relato. La verdad de *Re* es que Blasco Núñez Vela murió a manos de Benito Suarez de Carvajal y Pedro de Puelles como venganza por la muerte de Illán Suárez de Carvajal, seguidor de Pizarro y asesinado con un puñal por el propio Núñez Vela. La verdad de *Dicto* corresponde entonces a todo aquello que ningún cronista podía atestiguar: lo dicho por Suárez y Puelles, las expresiones faciales del virrey o sus muestras de “christiandad y constancia”. Estos elementos, leídos por los historiadores como meras “ficciones” o argucias “literarias”, son en realidad parte fundamental dentro de la definición de “verdad” propia del siglo XVI. Antonio de Herrera, en este sentido, solo se ciñe a la preceptiva historiográfica de su época, apelando a la verdad de *Dicto* para oponer retóricamente los valores del virrey Blasco Núñez Vela (ser un “gran ministro real”, un “caballero honrado” y un “buen christiano”) a los vicios de sus agresores (proferir insultos, sostener deseos de venganza, asesinar a sangre fría a alguien desarmado). Con esto, el cronista dota de contenido moral a su relato, enseñando lo que está bien (defender la causa del rey y morir con valor) y lo que está mal (matar a sangre fría a un representante real), en términos de política monárquica y, claro, de teleología cristiana. Lo moral emerge entonces como proyección de una realidad mediada por lo teológico en la que la historia misma se convierte en componente de la escatología bíblica. Bajo este marco referencial, los hechos de la conquista americana no solo serán apropiados en la crónica de Antonio de Herrera bajo el paradigma de la “verdad retórica”, sino también dentro del marco de la “Historia Moral Cristiana”.

## **2. La retórica y su vinculación al sistema referencial escatológico**

---

<sup>108</sup> *Ibidem*, Tomo 8, p. 4 (D8, L1, C3)

Para comprender la práctica escriturística de la historia en el siglo XVI se hace necesario conocer el papel que en esta desempeñaba la retórica, así como el protagonismo que en ella alcanzaba la escatología. Evaluado el primer aspecto, se señalarán aquí algunos de los rasgos que unen las *Décadas* de Herrera con el discurso teleológico. El siglo XVI, dominado aún por una Iglesia cuya teología permeaba todos los ámbitos de la vida, se presenta en materia historiográfica como el núcleo coyuntural en el cual la “Historia” comenzó a distanciarse de lo teleológico para acercarse a lo meramente humano. Esta distinción entre lo que a posteriori sería la historia moral y la historia humana solo llegaría a su culmen, según lo señalado por Reinhart Koselleck, con la secularización definitiva del relato histórico alcanzada en el siglo XIX<sup>109</sup>. Sin embargo, entre los siglos XVI y XVIII se dieron algunos “atisbos secularizantes”, tales como el distanciamiento entre la historia humana y la historia divina, puesto en evidencia por tratadistas como el ya citado Luis Cabrera de Córdoba,<sup>110</sup> o la secularización del tiempo histórico frente a la escatología universal, impulsada por los humanistas desde el siglo XV<sup>111</sup>. La crónica herreriana, inserta en este panorama, heredaré las convulsiones propias de su lugar de enunciación, dando vida a una narrativa que bascula entre la posición secularizante y su vínculo a la tradición narrativa escatológica.

---

<sup>109</sup> Reinhart Koselleck, 2004. p. 105.

<sup>110</sup> Los primeros atisbos de distanciamiento entre la “Historia de Dios” y la “Historia Humana” se harán presentes en la tratadística historiográfica de los siglos XVI y XVII. En su *De Historia para entenderla y escribirla* (1611), Luis Cabrera de Córdoba ya plantea una separación entre la historia divina y la humana sosteniendo que: “Dividese la historia en divina y humana, La divina en sagrada, que trata de la religión y de lo que le toca, como la escritura santa, y teología positiva: y en eclesiástica, como son los cánones, determinaciones de concilios y pontífices, sus vidas, las de los santos y el gobierno de la Iglesia. La historia humana es natural, como la que escribieron de los animales y plantas Aristóteles y Plinio, y es moral, que es narración de los dichos y hechos. Esta es particular que narra la vida, virtudes y vicios de alguno, y pública, con los hechos de muchos. La divina enseña religión, la humana, prudencia, la natural, ciencia, y todas deleitan”. Aunque este esquema se sitúa como una verdadera revolución frente a la estructura historiográfica medieval reinante hasta entonces en la que toda historia “humana” se concebía como una historia de Dios y su voluntad, no representó un cambio total de pensamiento, materializado en la secularización histórica. Por el contrario, los historiadores de los siglos XVI y XVII mantuvieron en su narrativa el vínculo con lo teológico manifestado en su dimensión providencialista. Esto, en el caso de la monarquía de España, cobró mayor valor en el marco de una política confesional que hacía legible la realidad bajo la lente religiosa. De hecho, la historiografía europea solo se abrirá camino hacia la completa secularización de la mano de la Ilustración del XVIII. En este momento se abandonará la Biblia como autoridad y se trazará con más claridad la frontera, antes difusa, entre historia divina e historia humana. Gracias a esto, un personaje como Novalis (1772 – 1801) podrá señalar, en el ocaso del siglo XVIII, que “Toda Historia es Evangelio”, convirtiendo lo humano y lo secular en una nueva religión. Contrario a Novalis, más cercano a la semántica historiográfica actual, Antonio de Herrera escribe una historia que no distingue aún, con total claridad, entre historia divina e historia humana. Véase: Luis Cabrera de Córdoba, 1611. pp. 18 r y v. y Reinhart Koselleck, 2004. p. 72 y 93 – 96.

<sup>111</sup> Aunque la separación planteada por el Humanismo de los siglos XV y XVI frente a la teología no es tan tajante como la historiografía del siglo XVIII la hizo ver, es cierto que los humanistas buscaron escapar a la tradición medieval que hizo del hombre un títere en las manos de Dios. Los pensadores del siglo XV se acercaron a una comprensión del hombre desprovista de la sujeción divina, elevando lo humano al campo del “autogobierno”. Esto, siguiendo lo planteado por autores como John Pocock, determinó la necesidad de secularizar el tiempo, entendiéndolo ya no como proyección de la voluntad divina, sino como escenario de las voluntades políticas de los hombres. En esta medida, humanistas del XVI como Maquiavelo o Guicciardini, al revivir el “ideal republicano” grecolatino, hicieron necesario el distanciamiento de la historia humana frente a la providencia divina, aspecto que en el caso del mundo hispano no llegaría a cumplirse totalmente, como producto de las condiciones confesionales propias de la Monarquía. Véase: Jacques Lafaye, 2005. p. 19 – 20; y John G. A. Pocock, 2002. pp. 77 – 78.

Cabe señalar que, aun a pesar de los cambios introducidos por el Humanismo, en el siglo XVI el relato histórico seguía emparentado con la escatología moral cristiana. El vínculo se cristalizó no solo en el respeto a la Biblia como fuente de verdades y arquetipos morales, sino también en la lectura de las conductas humanas como manifestación de los designios de Dios. La patrística medieval, configurada en términos filosóficos por hombres como San Agustín de Hipona o Santo Tomás de Aquino, había establecido una relación directa entre la “filosofía moral de la Historia” contenida en la Biblia, y la historia humana, convirtiendo a esta última en una mera proyección del Plan de Dios establecido en las Sagradas Escrituras. El hombre y sus actos, contenidos en la historia, se convertían así en manifestación del cumplimiento de la “voluntad de Dios”, aspecto que definía lo humano como agente del designio divino. El deber del hombre, en este sentido, consistía, según las palabras de Robin Collingwood, “en convertirse en voluntario instrumento para fomentar los propósitos objetivos del curso de la historia”<sup>112</sup>, un devenir ya trazado por Dios, desde la creación del mundo, inscrita en el Génesis, hasta la parusía anunciada proféticamente en el libro de las Revelaciones.

El papel del historiador quedaba entonces limitado a la idea de develar ese plan de Dios inserto en la Biblia, haciéndolo inteligible a través de la acción de los hombres. La narrativa histórica se convertía en revelación manifiesta de la palabra divina y, por ende, debía “narrar” los hechos desde una dialéctica constante con el relato bíblico. En palabras de Collingwood,

La gran tarea de la historiografía medieval consistía en el descubrimiento y la explicitación del objetivo o plan divino de la historia. Era un plan de desarrollo temporal y, por lo tanto, de despliegue a través de una serie definida de etapas, y fue, precisamente, la consideración sobre ese hecho lo que produjo la concepción de edades históricas, cada una iniciada por un suceso creador de época<sup>113</sup>.

La narrativa de la crónica medieval hispánica se había ensamblado sobre este modelo y, a pesar de que el Humanismo del *Quattrocento* había jalonado una modificación del paradigma, obras del siglo XVI como las *Décadas* de Herrera atestiguan las pervivencias de tal esquema. La historia de los “hechos de los castellanos” en el Nuevo Mundo, pese a su distancia en relación a la preceptiva fundada en la patrística medieval, establecerá un relato en el que los hechos se presentan como proyecciones de la narración bíblica, ya sea en términos escatológicos o alegóricos. En lo tocante al plano escatológico, Herrera hará de los avatares sorteados por los castellanos en el América una manifestación de los designios de Dios. Castilla, elegida entre todas las naciones como el reino que había de liderar la extensión del cristianismo en el orbe, concibió la Conquista como una materialización de esta labor, fenómeno que fue trasladado al papel por

---

<sup>112</sup> Robin G. Collingwood, 1984. p. 60.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 60.

Antonio de Herrera como fórmula para ensalzar la obra castellana y justificarla a ojos de todos. El conquistador, en este sentido, no actúa dentro de la narración herreriana como un simple emisario de rey, sino que se sitúa también como un apóstol de Dios, cuya función ha de ser la extender el mensaje de Cristo en las nuevas tierras. Aquí, eventos como el arribo de los conquistadores a América, los padecimientos sufridos por los castellanos o las batallas con los indios adquieren un sentido tanto retórico como teológico. Un ejemplo de esto se halla en la narración relativa a la accidentada travesía que llevó a Hernán Cortés de Sevilla a Santo Domingo, punto germinal de lo que habría de ser la conquista de México. Este relato es elegido por Herrera como sostén de una estructura discursiva que apela al uso de una “verdad de *Dictō*” configurada desde lo escatológico. Según el cronista,

partieron todos juntos, i después de haber navegado así muchos días, viendo Quintero el viento próspero, engañado con la codicia, tornó a adelantarse; y como aquella navegación era nueva y los pilotos eran poco diestros en ella, vino Quintero a dar adonde no sabía si estaba bien o mal; no pudo disimular la turbación i tristeza. Visto esto, los pasajeros se entristecieron mucho, y los marineros, no menos turbados, se descargaban de la culpa, echándola los unos a los otros; los bastimentos les comenzaron a faltar i el agua que traían vino a ser tan poca que no bebían sino de la llovediza, cogida en las velas, que por esto era de peor gusto; creciendo los trabajos, crecía en todos la confusión i turbación; animábamos el mozo Cortés, como el que se había de ver en otros maiores aprietos. Estando así, confusos i más congojosos de la salud del ánima que del cuerpo, temerosos de dar en tierra de caribes, adonde fuesen comidos, el Viernes Santo, cuio día y lugar los hacía más devotos, vino una paloma al navío, asentóse sobre la gavia, que parecía a la que vino a Noé con el ramo de la oliva; lloraban todos de placer y daban gracias a Dios, creyendo que estaban cerca de tierra; voló luego la paloma i ellos enderezaron el navío hacia donde la paloma iba volando; siguiendo este norte i estrella; el primer día de Pascua de Resurrección, el que velaba descubrió tierra, diciendo a grandes voces: "Tierra, tierra" ; nueva por cierto, a los que andan perdidos por la mar, de grandísima alegría y contento...<sup>114</sup>

El discurso de Herrera aporta diferentes elementos que le brindan un tono escatológico a la narración. En primer lugar, la travesía, mediada por un clima tempestuoso y múltiples adversidades, es comparada con lo sufrido por el patriarca Noé tras el diluvio universal, al punto que el anuncio de la calma llega a Cortés y sus tripulantes a través de una paloma que, al igual que en el relato bíblico del Génesis, indica el comienzo de un nuevo tiempo. Adicional a esto, la *descriptio* a la que recurre el autor plantea una segunda lectura, establecida desde el marco simbólico de la muerte y resurrección de Cristo. La tormenta, los trabajos y los problemas sorteados por los castellanos llegan a su punto álgido un Viernes Santo, “cuyo día

---

<sup>114</sup> Antonio de Herrera, Tomo 1, 1730. p. 165, (D1, L6, C13).

y lugar los hacía más devotos”. La elección de este día no es aleatoria, sino que responde a una estructura de corte teológico-alegórica que es complementada en la narración con el avistamiento de tierra, acontecido “el primer día de Pascua de Resurrección”. La culminación de la *passio christi* es proyectada, así, sobre la travesía cortesiana con el fin de dotarla de un sentido escatológico legible en términos de “triumfo” o “resurrección” cristiana. El relato herreriano, siguiendo la huella de la historiografía medieval, dispone los sucesos de la Conquista de tal forma que estos se presentan como revelación arquetípica del plan divino.

De la mano de esto, Herrera hará uso de la Biblia, apelando a su sentido alegórico para nutrir la función retórica del relato. Tal instrumentalización de las Sagradas Escrituras descansaba sobre los múltiples significados que, en términos de retórica, se le atribuían en el siglo XVI al relato bíblico. Siguiendo los postulados de la exégesis medieval, la Biblia comprendía cuatro modos de lectura: el literal, tocante al sentido propio del relato; el alegórico, que leía al Antiguo Testamento como prefiguración del Nuevo; el tropológico, asociado al sentido moral que tenía la narración; y el anagógico, que comprendía el relato bíblico como proyecto escatológico, ubicando su narración como prefiguración de la historia humana<sup>115</sup>. Asociada a esta exégesis surgió toda una serie de funciones de orden metafórico que permitía a narradores como Antonio de Herrera ofrecer a los hechos una significación moral o providencial teleológica. Dentro de estas, se puede destacar la “Simetría bíblica”, aplicación que, siguiendo a Northrop Frye, hacía posible vincular todo tipo de hechos (catástrofes, batallas, un tiempo de paz o un tiempo de guerra) con el relato bíblico. La narración contenida en las Sagradas Escrituras, al poseer todos los tropos narrativos existentes, facilitaba que cualquier discurso pudiera vincularse de forma simétrica a su relato<sup>116</sup>. Gracias a esto, un cronista como Antonio de Herrera estaba en capacidad de equiparar el viaje de Cortés con la descripción del diluvio o establecer cualquier tipo de relación de orden alegórico con las Escrituras. En este sentido, por ejemplo, al enunciar que Cristóbal Colón antes de su partida del fuerte de Navidad en 1492 decidió que se tomaran “doce mujeres, niños y hombres” para llevar a Castilla<sup>117</sup>, Herrera no aludía a una “verdad científica” sino a una “verdad escatológica”. En esta, el número doce cobraba una connotación alegórica inscrita en la Biblia, mientras que el embarque de los indios planteaba simetrías con narraciones como la de la elección de los animales por parte de Noé antes del diluvio (Génesis 6; 19); los doce bueyes

<sup>115</sup> En relación a los cuatro sentidos asociados a la lectura de la Biblia, puede verse Alfonso Mendiola, 2003. pp. 383 - 384

<sup>116</sup> Northrop Frye, 2001. p. 68

<sup>117</sup> Dice el cronista que “no quiso el Almirante perder más tiempo; mandó, que se tomasen algunos indios, para llevar a Castilla, de diferentes partes, para que cada uno diese cuenta de su tierra como testigos del descubrimiento; tomáronse sin escándalo, doce mujeres, niños i hombres”. Antonio de Herrera y Tordesillas, Tomo 1, 1730. p. 24 – 25. (D1, L1, C15).

ofrendados por Moisés ante el tabernáculo de Yahveh (Números, 7; 3) o los doce apóstoles de Jesús (Lucas 9; 1).

Este vínculo con lo alegórico se hallaba ligado, adicionalmente, a la relación retórica establecida entre las ya mencionadas *Verdad de Re* y *Verdad de Dicto*, en la cual se consensaba buena parte de la tradición medieval que le asignaba un valor simbólico al lenguaje. Como producto de esto, la relación semántica entre significado y significante se hallará siempre mediada por lo simbólico. En consecuencia, un número, un color, un objeto o un animal, no se presentarán como valores absolutos, sino más bien como determinantes simbólicos. Siguiendo a Michel Pastoureau, son los números los que constituyen el mejor ejemplo de esto, en la medida en que expresan cualidades y cantidades. En este sentido, los números dispuestos en el marco de la retórica no deben ser entendidos en “términos aritméticos o contables”, sino que deben ser leídos como manifestaciones simbólicas. De esta manera, como sostiene Pastoureau, “doce no representa sólo una docena de unidades, sino también la idea de una totalidad de un conjunto completo y perfecto”, premisa que se halla ligada a las significaciones derivadas del discurso escatológico cristiano<sup>118</sup>.

Apelando a esta lógica, Herrera enriqueció su crónica con elementos alegóricos que permitían al lector u oyente entender los “hechos de los castellanos” como proyecciones del marco religioso-moral propio del cristianismo. Como producto de esto, Cristóbal Colón fallecerá el día de la Ascensión de Cristo<sup>119</sup>, por ejemplo, mientras que Francisco Pizarro triunfará sobre Atahualpa en Cajamarca el “día de la Cruz”<sup>120</sup>, o la ciudad de Santiago de Chile será fundada, según el cronista, el día de Moisés. Este último es quizá el caso más llamativo de todos. Por regla general, se ha asumido como fecha de la fundación de Santiago el 12 de febrero de 1541, día en el que Pedro de Valdivia eligió el antiguo emplazamiento incaico sobre el que se levantaría dicha urbe<sup>121</sup>. Sin embargo, Antonio de Herrera escoge como fecha de fundación el 24 de febrero señalando que “i así paso [Valdivia] al valle de Guasco, al asiento, que los naturales dicen

<sup>118</sup> Michel Pastoureau, 2006, pp. 23 – 24

<sup>119</sup> Dice Herrera “i viéndose debilitado, recibió con mucha devoción los Santos Sacramentos, i llegada la hora de su tránsito de esta vida, murió mui católicamente el año de 1506 en Valladolid, día de la ascensión a 20 de maio”. Aquí el cronista destaca el ethos católico de Cristóbal Colón, acentuado en el hecho de que su muerte se haya producido en el día de la ascensión, lo cual, como verdad de *Dicto*, da paso a la simetría entre el encuentro de Cristo con Dios Padre y el mismo encuentro encarnado en el almirante. *Ibidem*, Tomo 1, p. 167 (D1, L6, C15).

<sup>120</sup> Según el relato de Herrera, tras la victoria sobre los indios de Atahualpa, los castellanos “sin ninguna dilación dieron a Dios muchas gracias por tan gran victoria, reconociéndola de su santísima mano. Pasó este desbarate, i prisión de Atahualpa en Caxamalca, que ahora es jurisdicción de la ciudad de Truxillo, viernes, día de Santa Cruz de maio, en el año de 1533”. Aquí, nuevamente el cronista escoge una fecha que dota de significación cristiana lo ocurrido en Cajamarca: el día de la Cruz. De esta forma, no solo establece el triunfo sobre el Inca como un hecho enmarcado dentro de la providencia divina, sino que, a su vez, lo presenta como el inicio de una “nueva historia” signada por la cruz cristiana que pone fin a la idolatría preexistente. *Ibidem*, Tomo 5, p. 45 (D5, L2, C12).

<sup>121</sup> Dos fechas se relacionan con la fundación de Santiago de Chile. La primera de ellas es el 12 de febrero de 1541, y la segunda es el 7 de marzo del mismo año, día en que se asentó el cabildo en la ciudad, dando así sustento oficial a la nueva fundación. Ninguna de estas es la elegida por Herrera, dado que necesitaba dotar la fundación de una mayor significación en términos escatológicos. Sobre la fundación de Santiago, *vid.* Rafael Sagredo Baeza, 2014. p. 34.

Mapocho, a donde fundó a 24 de febrero la ciudad de Santiago de la Nueva Extremadura, catorce leguas de la mar, adonde hai un puerto, aunque pequeño”<sup>122</sup>. La elección de Herrera solo cobra sentido a partir de su vínculo con el calendario cristiano, en la medida en que el 24 de febrero se conmemora al patriarca Moisés. Aquí surge nuevamente la función simétrica de la narración al parangonar tangencialmente la gesta de Valdivia con la liberación del pueblo de Dios del cautiverio egipcio por parte de Moisés. Cabe señalar que, aunque la Iglesia católica veía con desconfianza el hecho de invocar las historias inscritas en el Pentateuco (la *Torá* judía), la corriente hebraísta inserta dentro del Humanismo rescató el valor de los libros veterotestamentarios, convirtiéndolos en fuentes casi obligatorias dentro del discurso historiográfico<sup>123</sup>. Gracias a esto, personajes como Moisés o el rey David, se erigieron en figuras arquetípicas, utilizadas por los cronistas para dotar de sentido los hechos de la conquista<sup>124</sup>.

A estos elementos utilizados por Herrera en su crónica se sumará la instrumentalización del discurso religioso-moral como fórmula de justificación del accionar castellano en Indias. La derrota de los indígenas por la fuerza o en medio de la batalla será interpretada, en este sentido, a la luz de lo religioso, estableciendo así una valoración en términos de premio o castigo frente a los hechos ocurridos en el Nuevo Mundo. Un ejemplo de esto se observa en la actuación del almirante Cristóbal Colón, quien en medio de una refriega decide disparar la artillería contra los indios de La Española con el fin de castigarlos por su soberbia. Según Herrera,

Al principio andaban los indios mui mansos i con toda simplicidad, i contrataban; pero después que los marineros se salían escondidamente, sin licencia del Almirante i andando por las casas de los indios, les dieron causa de alterarse; tomaron las armas i pasaron algunas escaramuzas; i como cada día crecían de número, se atrevían a dar sobre los navíos, que como estaban con el bordo en tierra, les parecía que podían hacer daño; i porque no lo recibiesen, les fué el Almirante mitigando con sufrimiento i buenas obras, aunque por refrenar su demasiado atrevimiento mandó algunas veces disparar la artillería, a lo cual respondían con grandísima grita, dando con bastones en las ramas de los árboles, haciendo grandes amenazas i mostrando que no tenían miedo del estruendo del artillería, pensando que debían

<sup>122</sup> Antonio de Herrera, Tomo 7, 1730. p. 7 (D7, L1, C4).

<sup>123</sup> Aunque se ha tendido a creer que el humanismo de los siglos XV y XVI se centró en la recuperación de autores griegos y latinos, lo cierto es que esta corriente de pensamiento tomó como base de la cultura occidental el griego, el latín y el hebreo, tres lenguas que, según Erasmo de Rotterdam, se constituían como pilares del sistema educativo. El trilingüismo se convirtió así en la puerta a nuevos conocimientos, dentro de los que la antigua literatura sagrada hebrea cobró protagonismo. A pesar de que la lectura y traducción de textos hebreos fue observada por recelo por la iglesia, muchos humanistas se dedicaron a analizar antiguos escritos, así como a enseñar, en los “colegios trilingües”, la lengua hebrea, lo que recuperó dentro de una nueva óptica, para la historia y la filosofía, los antiguos textos históricos veterotestamentarios. Jacques Lafaye, 2005. pp. 86 – 92.

<sup>124</sup> En este sentido, es dicente el uso que hacen Fray Juan de Torquemada y Francisco López de Gómara de las figuras de Moisés y el rey David en relación a la historia del Nuevo Mundo. Para Torquemada, Hernán Cortés se configura como un símil de Moisés al ubicarse como el encargado de liberar a los mexicas de la opresión de Moctezuma y del yugo de la idolatría. Por su parte, Gómara situará al mismo Cortés como émulo del rey David al presentarlo como el encargado de unificar y expandir el territorio mexica, antes fragmentado bajo el tiránico gobierno de Moctezuma. Véase: Alfonso Mendiola, 2003. p. 373.



de ser como los truenos secos, sin raios, para espantar. I por quitarles la soberbia i menosprecio en que tenían a los castellanos, mandó que tirasen una pieza contra una cuadrilla de gente, que estaba apeñuscada en un cerrillo, i dando la pelota por medio de ellos les hizo conocer que aquella burla era también raio como trueno, i por esto no se osaban después asomar por detrás de los cerros<sup>125</sup>.

En esta misma línea, Herrera señalará, por ejemplo, la manera en que una junta de teólogos reunida en Castilla en 1533 decidió que los indios de la isla de Trinidad fueran esclavizados. El modélico castigo se decidió como respuesta a los múltiples pecados de los naturales allí residentes. Siguiendo el relato del cronista,

Después de maduro consejo se havia declarado en el Real y supremo consejo de las indias, que atenta la rabia de los indios de la trinidad, i su perfidia, i otros grandes e inhumanos pecados, que se les hiciese la guerra, i fuesen havidos por esclavos<sup>126</sup>.

El pecado es presentado aquí como justificación del uso de la violencia, aspecto que es reforzado por el cronista al señalar que, a pesar de que el rey aborrecía que los indios fueran privados de su libertad, quedó convencido de esta solución cuando una junta de teólogos le señaló “que se pretenden dos cosas en la guerra que se hace contra infieles, que es la predicación del santo Evangelio, i el dominio estas gentes bárbaras”<sup>127</sup>. La guerra justa emerge aquí como indicativo de que cualquier acción, por más cruel que parezca, es legítima cuando se encamina hacia el sometimiento de actitudes dominadas por la idolatría, la barbarie y el salvajismo. Estos elementos se convertirán entonces en piezas clave del relato herreriano, en la medida en que la antítesis barbarie / policía, propia de la política aristotélica, terminará concatenando la estructura retórica con la necesidad de justificación inscrita en la narrativa oficial. Finalmente, la oposición entre vicio y virtud, desplazada al campo de la barbarie, dará forma en la crónica de Herrera a una historia dominada por la contraposición entre héroes y bárbaros, dupla asociada a una larga tradición en la que también se fundirá lo grecolatino con lo medieval.

---

<sup>125</sup> *Ibidem*, Tomo 1, p. 136 (D1, L5, C9).

<sup>126</sup> *Ibidem*, Tomo 5, p. 116 (D5, L5, C7).

<sup>127</sup> *Ibidem*, Tomo 5, p. 116 (D5, L5, C7).

## Capítulo 2

### Narrar la conquista del Nuevo Mundo: una historia de la colisión entre héroes y bárbaros.

En el prólogo a *L'Écriture de l'histoire*, Michel de Certeau afirmó que los europeos, tras el encuentro con el Nuevo Mundo, convertirán a esa “presencia innombrada” en el lienzo sobre el cual escribirán una nueva historia. Las tierras vedadas a los ojos de los europeos ya no serán nunca lo mismo, pasando a ser un “cuerpo historiado”, eso que hoy se conoce como América Latina<sup>128</sup>. La visión acuñada por Certeau encuentra su equivalencia en el trabajo de los cronistas, quienes utilizando su pluma serán los encargados de “construir” narrativamente ese Nuevo Mundo que acaba de develarse ante sus ojos. La péñola de Antonio de Herrera y Tordesillas surge como participe de esta marea de tinta que página a página fue dando, no uno, sino múltiples rostros a esa América interpelada por las creencias y los sentimientos de aquellos que ahora llegaban a sus costas. Finalmente, como ha señalado Maurice Godelier, “los hombres no se contentan con vivir en sociedad, sino que producen la sociedad para vivir”. Es bajo esta premisa que el hombre transforma la naturaleza y moldea su historia, resignificando lo material desde su propio yo intelectual<sup>129</sup>. Teniendo esto en cuenta ¿Qué rostro le otorgó Antonio de Herrera a América, entendida el ancla retórica que arrastraba tras de sí?

Para dar respuesta a este interrogante cabe señalar que la Historia, entendida como *Magistra Vitae*, tenía como función transmitir modelos que, en términos ciceronianos, permitieran formar en la virtud a los hombres. El relato de los hechos pasados debía entonces dar cuenta de valores como la valentía, el coraje y la piedad en oposición a antivalores como el odio, la venganza, la codicia o la soberbia. Esto cobraba sentido dentro de la estructura interpretativa propia de la retórica, en la cual los hechos eran leídos, como señala Alfonso Mendiola, a la luz de un “esquema binario de orden normativo (correcto/incorrecto)” que se erigía como mecanismo hermenéutico frente a la realidad<sup>130</sup>. Tal aplicación retórica se materializaba en una configuración prototípica de los personajes protagonistas de la narración, los cuales adquirirían la cualidad de “sujetos modelo”, encarnación de los valores y los vicios que debían ser alabados o vituperados por los lectores u oyentes. La personificación de vicios y virtudes se convirtió entonces en protagonista no solo de géneros poéticos como la tragedia griega<sup>131</sup>, sino también de las estructuras narrativas propias

<sup>128</sup> Michel de Certeau, 1999. p. 11.

<sup>129</sup> Maurice Godelier, 1990. pp. 17 – 18.

<sup>130</sup> Alfonso Mendiola, 2003. p. 133.

<sup>131</sup> El género trágico griego se fundaba narrativamente en la oposición de vicios y virtudes dirigida, según Aristóteles, a “la imitación de una acción elevada” a través de la “purgación” (*catharsis*) de los afectos de quienes observan la obra. Estas ideas, desarrolladas por Aristóteles en su *Poética*, se hacen manifiestas en la tragedia desde sus orígenes. *Los Persas* de Esquilo, la tragedia griega más antigua de la que hoy se tiene noticia, se funda sobre la oposición entre la grandeza de los griegos y la vileza de los persas. El antagonismo entre ambos, llega a su culmen cuando los persas son derrotados sin compasión por los griegos, pérdida

del discurso historiográfico grecolatino, a partir de las cuales se forjaban arquetipos que permitían diferenciar claramente el mal del bien.

En su monumental *Historia de Roma*, por ejemplo, Tito Livio, uno de los referentes grecolatinos de la historiografía propia de los siglos XVI y XVII en España,<sup>132</sup> dará cuenta de este modelo, proyectando sobre los protagonistas de su obra vicios y virtudes que podían conmover a lectores y oyentes, generando, de paso, la defensa o el rechazo de lo que en el texto se relataba. Este es el caso de la famosa historia de Lucrecia y el príncipe Sexto Tarquinio, manifestación narrativa de la encarnación de vicios y virtudes. Siguiendo el relato de Livio, Tarquinio, hijo del último rey de Roma Lucio Tarquinio, se encontraba profundamente enamorado de Lucrecia, una bella mujer ya desposada con Espurio Lucrecio. El príncipe, al ver que Lucrecia no accedía a sus pretensiones amorosas, decidió irrumpir en su casa y forzarla bajo amenaza de muerte. Lucrecia, desconsolada por lo acontecido, decidió dar aviso a su esposo, quien se enterará así de todo lo sucedido. Afligida por la mancha que para su honra y la de su marido supuso la afrenta del príncipe romano, Lucrecia decidió finalmente quitarse la vida clavando una daga en su pecho<sup>133</sup>. La historia narrada por Livio, famosa dentro del marco de la vocación grecolatina propia de los siglos XVI y XVII<sup>134</sup>, se presenta como una materialización de los vicios y virtudes, personificados por Tarquino y Lucrecia. Mientras el príncipe romano representará vicios tales como la lujuria, el odio y la venganza, Lucrecia por su parte encarnará las virtudes de la esposa virginal y respetuosa que prefiere antes morir que saber manchada su honra. De esta forma quien conociera la historia podía fácilmente vincularse afectivamente con Lucrecia, su dolor y su ejemplo, rechazando de paso la acción y los vicios de Tarquino.

---

que hace que los antiguos héroes de Persia se levanten de sus tumbas para llorar a sus muertos. El patetismo de la escena da paso a una *catarsis* en el espectador tendente no solo a compadecer el dolor persa, sino fundamentalmente a reconocer en este la grandeza griega que logra hacer llorar a los difuntos héroes de sus adversarios. Este concepto será recogido por Antonio de Herrera en su crónica, con el fin de establecer una narrativa de opuestos en la que la derrota del otro termina sirviendo de exaltación al propio yo. Véase: Carlos García Gual, 1995, pp. 209 – 218 y Aristóteles, 2004. p.35. (1449b - Capítulo VI).

<sup>132</sup> Sin lugar a dudas, Tito Livio fue uno de los referentes de la historiografía humanista propia de los siglos XVI y XVII. Al redescubrimiento de parte de la *Ab urbe condita libri* en el siglo XIV se sumará la difusión que la obra de Livio tendrá entre los círculos ilustrados. En España existen actualmente manuscritos tempranos de la obra de Livio datados en los siglos XIV y XV, los más antiguos resguardados en la Biblioteca del Escorial y el Archivo Catedralicio de Valencia. A este fenómeno se suman los diferentes textos de biógrafos, historiadores y cronistas que desde el siglo XV se nutren de la información y las formas retóricas contenidas en la obra del historiador romano. Muestra de esto son textos como el *Libro de las claras e virtuosas mujeres* de Don Álvaro de Luna (1446), la *Crónica de los Reyes Católicos* de Hernando del Pulgar (1565) o, en el caso americano, las *Décadas del Orbe Nono* de Pedro Mártir de Angheria (1511). Ángel Sierra, “Introducción General”, En: Tito Livio, 1990. pp. 124 – 128.

<sup>133</sup> Tito Livio, 1990. pp. 262 – 263.

<sup>134</sup> Una muestra de la notoriedad alcanzada no solo por Tito Livio, sino también por la historia de Lucrecia en el círculo humanista hispano se encuentra en las diferentes pinturas que sobre este tema se hicieron, para engalanar los recintos palaciegos, en la España de los siglos XVI y XVII. Destacan aquí lienzos hoy conservados por el Museo Nacional del Prado como *La Violencia de Tarquino*, atribuido al taller del Tintoretto (s.XVI); o las representaciones de la *Muerte de Lucrecia*, una atribuida a Luca Cambiasso (s. XVI) y otra, obra de Francesco del Cairo del siglo XVII.

Acogiendo este modelo, replicado por otros autores fundamentales dentro del pensamiento humanista del XVI como Cornelio Tácito<sup>135</sup>, Antonio de Herrera hará uso de la retórica para establecer una historia del Nuevo Mundo fundada sobre la oposición arquetípica de vicios y virtudes. Tales valores, encarnados en peninsulares e indígenas, convierten a los “hechos de los castellanos” en la manifestación narrativa de la lucha entre el bien y el mal, Dios y el demonio, la fidelidad y la tiranía o la policía y la barbarie. Esta lucha de opuestos, derivaba, en primera instancia, del uso retórico de la semejanza como mecanismo de conocimiento ejemplarizante. Cabe anotar aquí que la “semejanza” fue uno de los vehículos de conocimiento más importantes empleados en los siglos XVI y XVII. Teniendo en cuenta que la epistemología retórica se inscribía dentro de un marco referencial, la “semejanza” floreció como una de las fórmulas más importantes para acercarse a la “Verdad”. En este sentido, el siglo XVI distinguió cuatro formas de semejanza: la *convenientia*, ligada al espacio en términos de cercanía o lejanía a algo; la *aemulatio* basada en la similitud entre dos cosas; la *analogía* fundada en la semejanza entre dos cosas completamente distintas; y la *simpatía*, centrada en la relación afectiva entre dos elementos<sup>136</sup>. Cada una de estas formas, vinculadas al trasfondo retórico del discurso, aparecerán en la crónica de Herrera, manifestándose como vinculantes entre los hombres y la geografía. En consecuencia, los pobladores de las provincias más lejanas serán vistos como los más salvajes, como en el caso de los Araucanos (*Convenientia*); se trazará una semejanza entre los conquistadores y los héroes bíblicos o de la antigüedad grecolatina (*aemulatio*); aparecerá la *analogía* entre el proceder del indio y los animales salvajes; y, finalmente, se destacará, por ejemplo, el gusto de los indígenas por la carne humana, presentado como signo de su barbarie (*simpatía*)<sup>137</sup>.

La crónica herreriana se vinculará también a una larga tradición proveniente de la *Política* de Aristóteles, que definía, en términos de ley, lo que diferenciaba al “mal hombre” (el bárbaro), del buen hombre (el ciudadano). Esta dinámica, vigente aun en el siglo XVI, servirá, siguiendo lo señalado por Anthony Pagden en su clásico *The fall of Natural Man*, no solo como parámetro legal para juzgar la actuación de los castellanos

---

<sup>135</sup> En la obra de Tácito, la oposición entre vicios y virtudes es fundamental dentro del armazón de su discurso histórico. Esto es puesto en evidencia por el mismo autor en sus Anales cuando señala que “los historiadores antiguos raramente encuentran contradictores”, en la medida en que se dedican a “ensalzar” a los pasados sin detenerse en las diferencias de conducta. La Historia, para Tácito, debe articularse entonces en torno a los vicios y las virtudes que los historiadores antiguos no resaltaban, para construir así un relato que enseñe en detrimento de los discursos puramente apologéticos. Véase: Cornelio Tácito, 1979. pp. 292 – 293.

<sup>136</sup> Michel Foucault, 2007B. pp. 26 – 34 y sobre el uso retórico que se le otorgó al símil y la comparación vid. Félix Herrero Salgado, 1998. pp. 221 – 240.

<sup>137</sup> Sobre el desarrollo de estas materias en la crónica de Antonio de Herrera: para el caso del carácter salvaje de los araucanos vinculado a la aridez y lejanía de su tierra, Tomo 5, pp. 227 – 230 (D5, L10, C1 al 3) y Tomo 7, pp. 9 – 11 (D7, L1, C6 y 7); la animalidad indígena, Tomo 4, pp. 225 – 230 (D4, L10, C13 – 14); el gusto del indígena por la carne humana, Tomo 4, pp. 173 – 174 (D4, L8, C13).

frente a los habitantes originarios del Nuevo Mundo, sino también como justificación discursiva, proyectada en la narración cronística, del ejercicio del poder hispano en América<sup>138</sup>.

Para Aristóteles, la distinción entre un bárbaro y un político -entendido como el habitante de la Polis- se fundaba sobre la tendencia a la animalidad del primero y el refinamiento que frente a este carácter salvaje poseía el segundo<sup>139</sup>. Mientras el bárbaro se presentaba como un ser incapaz de dominar sus pasiones y apetitos, subvirtiendo así la “ley natural”<sup>140</sup>, el político era aquel que había dominado todas sus pasiones sujetándolas a dicha ley, así como al orden de la República<sup>141</sup>. Como consecuencia de esta división, el bárbaro debía ser corregido y gobernado utilizando la fuerza, con el fin de modificar su conducta. Tal lógica convertía al ejercicio de la violencia en un acto justo, si de someter a bárbaros corruptores de la ley natural se trataba. Aunado a la antítesis vicio - virtud forjada a través de la *descriptio* de los personajes, el *iure* aristotélico brindaba entonces una base argumental sólida al relato de cronistas como Antonio de Herrera, permitiendo trazar una línea discursiva cimentada sobre la colisión entre la barbarie indígena y la heroicidad cristiana propia del peninsular.

### 1. *El Héroe en las Décadas de Herrera*

Dentro de la lógica narrativa planteada por Antonio de Herrera en su crónica, la heroicidad se convertirá en sinónimo de virtud, valor que recaerá principalmente en la imagen que de los castellanos transmitirá el cronista en su obra. La fórmula narrativa sobre la cual descansa el tropo heroico en las *Décadas*, recogerá la tradición establecida por la Grecia antigua a través obras como la *Odisea*, la *Iliada*, o las tragedias de Esquilo. Cabe recordar que el mundo griego, constructor de una tradición historiográfica que en sus

---

<sup>138</sup> Como ha señalado Pagden, la polémica teológico/jurídica desatada tras el encuentro de América y el choque de castellanos con indígenas se articuló en torno a las tesis aristotélicas que diferenciaban a bárbaros de “civiles” o políticos, y no dentro del marco de una temprana teoría de los derechos humanos. Finalmente es sobre la idea aristotélica que diferencia a bárbaros de “hombres libres”, vigente a lo largo del siglo XVI, que Antonio de Herrera ensamblará su discurso. Anthony Pagden, 1988. pp. 18 – 19.

<sup>139</sup> Sobre el papel del desarrollo de la Polis griega en relación a la creación de una “cultura” opuesta a la barbarie *vid.* Werner Jaeger, 2010. pp. 84 – 86.

<sup>140</sup> La ley natural corresponde a todos aquellos principios considerados universalmente como “leyes humanas”, derivadas de un enunciado fundamental: “el bien ha de hacerse, el mal ha de evitarse”. Partiendo de esto Aristóteles, en su *Ética Nicomáquea*, señala una serie de responsabilidades morales derivadas del “ser” humano dentro de las cuales se cuenta la moderación y el dominio de los apetitos y las pasiones. Partiendo de la postura aristotélica, el jurista inglés John Fortescue definirá en la primera mitad del siglo XV la ley natural, entendiéndola como “aquellos principios de justicia en sí mismos evidentes y en sus consecuencias universalmente deducibles, que son ciertas y poseen fuerza vinculante para todos los hombres”. Aristóteles, 1985. pp. 178 – 207 (Libro III) y John G. A. Pocock, 2002. p. 94.

<sup>141</sup> En su *Política*, Aristóteles define al bárbaro como el conjunto de una tribu o pueblo que se opone a lo que define la polis. De esta forma la distinción entre “virtud” y “vileza” es lo que permite diferenciar al griego (virtuoso) del bárbaro (vil), mucho más cercano, según Aristóteles, a las bestias. Partiendo de esto, el estagirita señala que, mientras el bárbaro por naturaleza debe sujetarse al gobierno de otros y ser esclavo, el virtuoso debe ser libre. La razón de esta tajante separación radica en que mientras el bárbaro se halla sometido a su naturaleza, el hombre virtuoso manda con autoridad sobre la naturaleza, lo cual indica la esclavitud de unos y el mando de otros. Aristóteles, 1988. pp. 61 – 64 (Libro 1, 1255b).

remotos inicios vinculaba el “relato histórico” con la voz de las musas<sup>142</sup>, mantuvo como herencia de sus orígenes una narrativa que, aun en historiadores como Heródoto o Tucídides, entremezclaba el *Mithos* con el *Logos*, es decir lo mítico con lo real. Si bien es cierto que historiadores como Tucídides, apelando a la idea de una historia veraz, rechazaron de plano las historias “míticas” construidas por sus antecesores - Hecateo de Mileto o el mismo Heródoto- su narrativa seguía acogiendo el mito, ya no como parte de la historia, sino como estructura arquetípica destinada a construir modelos de virtud o maldad<sup>143</sup>.

Perviviendo a lo largo de los siglos, esta funcionalidad de los mitos cantados originalmente como historia por los aedos griegos llegará hasta el siglo XVI para nutrir las narraciones de cronistas como Antonio de Herrera. El modelo del héroe griego, ya sea Ulises, Héctor o Jasón, será transportado al plano de la conquista americana con el fin de dar vida narrativa no solo a personajes como Alonso de Ojeda, Hernán Cortés o Francisco Pizarro, sino también a los hechos en los que, como héroes, se ven envueltos. Aquí, la descripción del conquistador castellano adquirirá las calidades narrativas y descriptivas que rodeaban al héroe griego en las narraciones antiguas. Siguiendo lo señalado por François Hartog, el héroe griego, entendido como figura narrativa, responde a una serie de características que terminarán convirtiéndose en arquetipos, reproducidos a lo largo de la historia de la literatura universal. Dentro de estos rasgos, Hartog destaca dos elementos fundamentales registrados en la narrativa homérica: por un lado, el héroe debe ser un “buen decidor de opiniones”, y, por el otro, ha de ser un buen “hacedor de hazañas”<sup>144</sup>. La primera característica tendrá que ver con el buen uso de la palabra (la oratoria) y la inteligencia, materializada en sagacidad, valores utilizados por Ulises, por ejemplo, para evadir las tretas de

---

<sup>142</sup> Como ha señalado François Hartog, la diferencia entre la *Odisea* y los textos históricos posteriores (Heródoto y Tucídides, por ejemplo), radica en que mientras para el *aedo* homérico la fuente de la Historia eran las musas (“Musa, dime del hábil varón...”, *Odisea* Canto I), para historiadores como Heródoto lo narrado deriva de dos fuentes: lo visto y lo oído. La transformación, sin embargo, no elimina el carácter histórico asignado por las sociedades antiguas al canto de los aedos. François Hartog, 2011. pp. 17 – 18.

<sup>143</sup> Con el fortalecimiento de la “ciudad clásica” de la mano de los sofistas en la Antigua Grecia, la “palabra” (*Logos*) se convirtió en el instrumento por excelencia, sustituyendo así al antiguo *mithos* que vertebraba la realidad. Los sofistas dieron vida de esta forma a la retórica, disciplina encaminada al buen uso de la palabra con el fin de alcanzar la persuasión. El cambio definirá eso que Jean-Pierre Vernant ha denominado como “la victoria de los oradores sobre su adversario”. Sin embargo, aunque este cambio ha supuesto a los ojos de muchos la eliminación total de la mentalidad “mítica”, reemplazada por la “lógica” (el “milagro griego” al que alude Platón y es recogido por Jaeger en su *Paideia*), lo cierto es que lo mítico se mantuvo vigente, adquiriendo relevancia en el marco de la poética dominante en géneros como la Historia. En este sentido, como recuerda Hartog, el *Logos* no reemplaza al *Mithos*, sino que coexisten como parte de la estructura epistemológica y narratológica de la Antigua Grecia. François Hartog, *Evidencia de la Historia*, pp. 40 – 41 y sobre el “Milagro Griego” del conocimiento establecido por Platón en su teoría del “Estado Ideal” planteado en la *República*. *vid.* Werner Jaeger, 2010. pp. 656 – 676.

<sup>144</sup> La elocuencia, la sagacidad y el correcto uso de las armas, como rasgos del héroe definidos en la epopeya homérica, pervivirán como arquetipos a lo largo del periodo griego y romano. Esta pervivencia puede ser rastreada no solo en textos de corte biográfico-moral como las *Vidas Paralelas* de Plutarco (s. II d.C), sino también en obras como el *Heroico* de Filóstrato de Atenas, un texto del siglo III d.C dedicado específicamente a la imagen del héroe. François Hartog, 2011. p. 40. y Francesca Mestre, 2014. pp. 423 – 436.

la maga Circe y escapar así del aciago final que tuvieron sus compañeros<sup>145</sup>. La segunda, dará cuenta del valor y la pericia en el uso de las armas, carácter evidente en todo héroe, por ejemplo, en Patroclo quien, investido con las armas de Aquiles, logra derrotar a todo el ejército troyano en la *Iliada* homérica<sup>146</sup>.

Aunque la influencia del mito griego en la literatura ha sido ampliamente estudiada, la división reinante desde el siglo XIX entre Historia y Literatura ha impedido que los historiadores busquen vínculos entre la narrativa mítica griega y el discurso historiográfico de la primera modernidad<sup>147</sup>. Sin embargo, la influencia del mito griego sobre la crónica es más que evidente, fundamentalmente, en lo tocante a los rasgos que definen la imagen narrativa del héroe. Las cualidades descritas por Antonio de Herrera como propias de los conquistadores son un ejemplo de esto. La imagen de hombres como Hernán Cortés, entre otros, serán configuradas en la crónica herreriana a partir de los rasgos del héroe griego antes mencionados. Así, el conquistador adquirirá su fama gracias al dominio de la palabra, su sagacidad y su ejercicio en el buen uso de las armas. En el caso de Cortés, el cronista destacará el valor de “ser un buen decidor de opiniones”, dando cuenta de la oratoria del conquistador extremeño, ya fuera para calmar los ánimos, mover al indígena a su conversión o exaltar a las tropas para luchar. En este último caso Herrera destaca que Hernán Cortés:

Ordenado todo, mandó llamar a los capitanes, i gente mas principal, i dixo: que era cosa cierta, que todo hombre de valor deseaba igualarse con los mejores de sus Tiempos, i de los pasados, i que conformándose con aquel deseo, le decía su corazón, que habían de ganar maiores reinos que los que su Rei poseía, i que aunque se había empeñado para hacer provisiones para conquistarlos, quanta menos parte de ellas tenía, tanta mas honra havia acrecentado: porque a un hombre honrado, i prudente, no convenía hacer caso de semejantes cosas, que por tales tenia el hacienda, quando las grandes se le representaban, i ponían delante; pero que dexando a parte lo mucho que sería aceptó a Dios aquel Viage, por cuio servicio protestaba, que ponía personalmente su persona, esperaba que para su Rei i nación sería el maior que jamás havia recibido de nadie por lo que les rogaba que entendiesen, que pretendía mas la honra, que el provecho por que este era el fin, que en todas las cosas habían de tener los buenos. [...] con esta platica, fue grande el ánimo que dio Hernando Cortes a sus compañeros, i se admiraron de su prudencia, i confirmaron en la opinión en que era tenido de discreto: i mediante su valor, les parecía que tenían cierta la victoria<sup>148</sup>.

---

<sup>145</sup> Homero, 2014. pp. 183 – 195 (Canto X, 210 – 570).

<sup>146</sup> Homero, 2006. pp. 317- 323 (Canto XVI, 125 – 325).

<sup>147</sup> Como producto del carácter meramente literario asignado a textos como la *Odisea* o la *Iliada*, la influencia de lo mítico griego en la narrativa, solo ha sido explorada en términos de la Literatura. Diversos estudios han señalado, en este sentido, la pervivencia del mito griego en las obras del Siglo de Oro como las de Francisco de Quevedo, dejando completamente de lado la influencia que el mito tuvo sobre el relato historiográfico de la temprana modernidad. Francisca Moya del Baño, 2014. pp. 705 – 724; y Germán Santana Henríquez, 2014. pp. 735 – 748.

<sup>148</sup> Antonio de Herrera, Tomo 2, 1730. p. 95 – 96 (D2, L4, C6)

El discurso ofrecido por el conquistador a su tropa poco después de la llegada a Cozumel en 1519 entronca con la idea homérica de que el héroe, antes de empuñar las armas, debe esgrimir una buena oratoria dirigida a deleitar y, sobre todo, a convencer. Herrera hará uso de este arquetipo, vinculándolo de manera directa con la relevancia que en su tiempo se le dio a la dialéctica. La narrativa humanista, haciéndose eco de la primacía que los pensadores del *Quattrocento* le habían otorgado a la mayéutica platónica y al diálogo sofista en detrimento del *auctoritas dixit* medieval, hizo del “diálogo” y la “oratoria” una de las fórmulas poéticas más utilizadas. Gracias a esto, obras como la *Elegantiae linguae latinae* de Lorenzo Valla (1471), *El cortesano* de Baldassare Castiglione (1528), o la famosa *Utopía* de Tomás Moro (1516) emplearon el diálogo como estructura narrativa, a la vez que otros autores incluirán en sus relatos discursos de carácter ficticio, dirigidos a enriquecer lo narrado a partir de la voz de sus protagonistas<sup>149</sup>. Antonio de Herrera, imbuido por el Humanismo y siguiendo la huella de clásicos como Cornelio Tácito, introducirá en su narrativa discursos como el de Hernán Cortés, haciendo uso de ellos para dotar al héroe de una gran inteligencia que, en combinación con la palabra, terminaba atrayendo la voluntad de muchos de quienes lo rodeaban. Tal magnetismo, fundado en la oratoria, es subrayado por Herrera en relación a la astucia con la que Cortés convenció a los soldados leales a Diego Velásquez para que lo siguieran en la conquista de Tenochtitlan<sup>150</sup>. El cronista señalará aquí que “Hernando Cortés como sagaz, no se descuidaba de atraer a su amistad a los amigos de Diego Velásquez, a unos con palabras, i a otros con dádivas”<sup>151</sup>. Como producto de esto, el conquistador logró persuadir a la hueste de que lo siguiera, dando paso así a la erección de la villa de la Vera Cruz, primera fundación en el territorio mexicano y antesala de su conquista. De la sagacidad propia del héroe dará cuenta también el cronista cuando relata la forma en que Alonso de Ojeda utilizó su inteligencia para engañar y dar captura al poderoso cacique Caonabo en La Española. Según la narración de Herrera, en 1494,

Llegado Ojeda a la Maguana, que estaría de la Isabela sesenta o setenta leguas, espantados los indios de verle en su caballo, porque pensaban que hombre i caballo era una misma cosa, dijeron a Caonabo, que habían llegado cristianos, que enviaba el Almirante, a quien los llamaban Guamiquini, i que le llevaban un presente, que llamaban Turei de Vizcaia, con que se alegró mucho, entró Ojeda, besóle las manos, i los otros hicieron lo mismo, mostróle el presente, que eran unos grillos i unas esposas, mui pulidos i

<sup>149</sup> Jacques Lafaye, 2005. pp. 22 y 115 - 116

<sup>150</sup> Cabe recordar aquí que Hernán Cortés viajó al Yucatán en calidad de adelantado de Diego Velásquez con la única misión de reconocer las tierras y las posibles poblaciones allí asentadas. Cortés, teniendo noticias de las posibles riquezas que albergaba el reino mexica, desobedeció a Velásquez, emprendiendo por su cuenta y riesgo la conquista de México. La decisión del conquistador determinaría una ruptura al interior de la hueste que lo acompañaba, conflicto al que hace aquí alusión Antonio de Herrera. Sobre la disputa de Cortés con Velásquez *vid.* José Luis Martínez, 2017. pp. 41 – 43 y 71 – 89; y en las *Décadas* de Herrera: D1 L9 C8 y 9; D2 L3 C13; D2, L5, C5; D2 L9 C18 - 21 y D3, L1, C15.

<sup>151</sup> Antonio de Herrera, Tomo 2, 1730. p. 122 (D2, L5, C8).



bruñidos, que parecían plateados; díjole, que los Reies de Castilla los usaban, porque eran cosas venidas del Cielo, i que se los ponían en los Areytos, que eran los Bayles, i que sería bien, que con ellos se fuese a lavar al río Iaqui, que estaba media legua, i que allí se los pondría, i vendría a caballo, i parecería ante sus vasallos, como los Reies de Castilla. Fuése un día con pocos criados, al río con Ojeda, bien descuidado, que nueve o diez hombres, le hiciesen tiro, adonde él era tan poderoso; lavóse i refrescóse: i mui codicioso de probar el presente, habiendo mandado que se apartasen los indios, aunque ellos siempre huían de estar cerca de los caballos ; le subieron a las ancas de Ojeda, i le pusieron los grillos, i las esposas, recibéndolos el Rei con gran atención, dió dos vueltas Ojeda, por disimular, i la tercera se fué alargando con él, rodeados del caballo, los castellanos, hasta que los é indios los perdieron de vista<sup>152</sup>.

Aunque el héroe, tal como señalaban los antiguos griegos, debía poseer una mezcla de inteligencia y sagacidad, como la demostrada aquí por Ojeda, también tenía por obligación saber utilizar su fuerza, dando cuenta de esta cuando fuese necesario. Hernán Cortés, por ejemplo, además de ser presentado por Antonio de Herrera como un gran orador, cumple también en este sentido con el arquetipo heroico. El conquistador es definido en la crónica como poseedor de un arrojo sin límite, similar al adjudicado por Homero a Aquiles o Patroclo, llegando a derrotar por su propia mano, aun enfermo y herido, a los indígenas. Dice Herrera,

Hallábase mal dispuesto de calenturas, por la qual no havia en aquellos días salido a la campaña, i no se entendia sino en guardar el quartel, i algunas veces salir a escaramuzar con algunas tropas de Tlascaltecas que iban a gritar. Purgabase con una masa de píldoras, que havia llevado de Cuba: i antes que comenzasen a obrar, se tocó arma por tres grandes escuadrones de enemigos, que habían parecido i acometían el alojamiento por tres partes, furiosamente creiendo, que por no haver salido aquellos días los castellanos, se hallaban en ruin estado. Cavalgó Hernando Cortés, sin respeto de la purga: peleó valerosamente por su persona, gran espacio de tiempo, haciendo oficio de capitán, i de soldado, no faltando un punto a todo, i en todas partes, hasta que fueron desbaratados, i huieron<sup>153</sup>.

La valentía de Cortés y su destreza con las armas, evidente aun en medio del padecimiento propio de una enfermedad, sirven a Herrera como fórmula para ratificar el carácter de héroe. A este elemento se sumará también otro de los aspectos claves dentro del paradigma heroico: la anuencia y el apoyo de Dios para alcanzar el triunfo. Este tropo narrativo no es más que una actualización de la estructura mítica griega, en la que dioses como Apolo o Poseidón apoyan a los ejércitos que combaten en la batalla, dando forma a una guerra que se libra en dos planos: el celeste y el terrenal. La fórmula, interpretada en clave cristiana por Antonio de Herrera, será desplazada al campo de la conquista, dando cuenta de una historia en la que

<sup>152</sup> *Ibidem*, Tomo 1, pp. 59 - 60 (D1, L2, C16).

<sup>153</sup> *Ibidem*, Tomo 2, p. 151 (D2, L6, C10).

lo divino y lo humano se mezclan para dar el triunfo al “héroe cristiano” en detrimento del “bárbaro indígena”. Este elemento es puesto en juego por Herrera cuando, por ejemplo, la hueste de Cortés se ve superada al caer en una emboscada de 30.000 indígenas. La verdad de *Dicto* es aquí introducida por el cronista con el fin de hacer explícita la desventaja, elevando la cifra de los indios. La inferioridad numérica de los castellanos, establecida como verdad retórica, se mitigará a través de la invocación de Dios, realizada aquí por doña Marina, la famosa traductora y amante de Cortés. Según el relato de Herrera, la afamada Malintzin le señaló a la tropa, en medio del ataque, “que no tuviese miedo, porque el Dios de los Christianos, que es muy poderoso y los quería mucho, los sacaría de peligro”. Finalmente, ayudados por Dios, los castellanos alcanzarán la victoria, celebrada con “trompetas, caxas y pífanos del Exército”, así como con “los instrumentos de los indios amigos, que bailando a su modo, cantaban en altas voces la victoria”<sup>154</sup>.

Todos estos rasgos asociados al héroe, siguiendo la tradición griega, serán proyectados sobre la fisonomía de los personajes, elemento que le otorga su razón de ser a las diferentes descripciones físicas de los conquistadores insertadas por Antonio de Herrera en su crónica. La epopeya griega, fundada sobre el *mitos* de sus relatos, concebía a sus personajes como encarnaciones de lo divino y lo humano, fenómeno que se cristalizaba no solo en la conducta, sino también en la disposición física de los héroes. Por esta razón el relato de la *Iliada* homérica es insistente en el vínculo entre el aspecto físico y las condiciones morales del héroe. De esta forma, Aquiles es presentado como un hombre “vigoroso” (Canto XIX, 405), el de “hermosos cabellos” (Canto IV, 510) o “el de los pies ligeros” (Canto I, 55 y 80), mientras Héctor es descrito siempre como “el alto Héctor de tremolante penacho” (Canto II, 815). La identificación física, más allá de transmitir a quien lee o escucha una imagen del héroe, le comunica sus valores y su carácter. Este elemento, propio de la narrativa griega, será recogido como función retórica, otorgando a los rasgos físicos o materiales una significación que siempre entronca con lo moral. Tal carácter evidencia que la relación entre significante y significado no se asienta, en el siglo XVI, sobre un vínculo directo sujeto a la “realidad”, sino que trasciende sus límites acogiendo elementos de corte moral. En este sentido, adjetivos como bello, vigoroso, cojo o feo, no solo representan la cosa en sí, sino que le atribuyen características (belleza = rectitud moral, por ejemplo) que trascienden su ontología<sup>155</sup>. Esta semántica moralizante será acogida tempranamente, en el contexto hispano, por cronistas como Fernando del Pulgar, quien en sus *Claros Varones de Castilla* dará cuenta del vínculo entre lo heroico y lo caballeresco, y su materialización en

<sup>154</sup> *Ibidem*, Tomo 2, p. 143 (D2, L6, C5).

<sup>155</sup> En relación a los efectos que las transformaciones epistemológicas han tenido sobre las relaciones entre significante y significado en el uso de las palabras, vid. Michel Foucault, 2007B. pp. 64 – 73.

los rasgos físicos del sujeto. Una muestra de esto es la reseña biográfica planteada por dicho autor en torno a don Íñigo López de Mendoza, marqués de Santillana. Según el cronista, el marqués fue “hombre de mediana estatura, bien proporcionado en la compostura, de sus miembros, é feroso en las facciones de su rostro”, aspecto que iba en consonancia con sus rasgos morales, ya que era “hombre agudo é discreto, é de tan gran corazón, que ni las grandes cosas le alteraban”. Caso contrario se halla con don Pero Fernández de Velasco, conde de Haro, quien es descrito como “hombre de mediana estatura, tenía las cervices torcidas, é los ojos un poco vizcos”. Tales rasgos fisonómicos entroncaban con el carácter indócil expuesto por el conde de Haro en sus primeros años, inclinación que lo había llevado, según las palabras de Fernando del Pulgar, por el camino del vicio, inclinación de la cual despertó en medio de la adversidad<sup>156</sup>. Como heredero directo de esta tradición, Antonio de Herrera planteará descripciones físicas fundadas en la mediación simbólica propia de la retórica y no en la lógica de la observación derivada de la experiencia.

En este orden de ideas, cuando Herrera señala que Alonso de Ojeda era “hombre de pequeño cuerpo, pero bien proporcionado i de buen rostro, pero de muchas fuerzas i ligereza”<sup>157</sup>; o que Vasco Núñez era “bien alto i dispuesto de cuerpo, de buenos miembros i fuerzas i de gentil rostro i pelo rubio”<sup>158</sup>, no está planteando con ello una realidad objetiva, sino una verdad retórica tendente a destacar valores como la honradez, el arrojo o la valentía. Tal concepción entronca con una idea propia del cristianismo reinante en la España de los siglos XVI y XVII, según la cual los rasgos físicos de un sujeto se disponían como el espejo de su alma<sup>159</sup>. Esta idea, no solo recogía los planteamientos propios de la patrística medieval agustiniana, sino que a su vez se ensamblaba sobre los valores simbólicos otorgados a la realidad en el medioevo. Como señala Patrizia Magli, desde la Baja Edad Media el cuerpo se constituyó, dentro de la lógica cristiana, no solo como “la envoltura exterior del espíritu, sino también lo que lo simboliza”, es decir: “su imagen sensible y significativa”<sup>160</sup>. Como producto de esta lógica, algunos pensadores, a sabiendas de que el rostro y el cuerpo reflejaban las actitudes del alma, buscaron establecer una tipología de los rasgos físicos que revelaban la maldad y la bondad en las personas. En el siglo XVIII, gracias a los estudios de

---

<sup>156</sup> Fernando del Pulgar, 1789. pp. 24 – 25 y 32 – 33.

<sup>157</sup> Antonio de Herrera, Tomo 1, 1730. p. 43 (D1, L2, C5)

<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 212 (D1, L8, C5)

<sup>159</sup> Como señala Patrizia Magli, desde la Baja Edad Media el cuerpo se constituyó, dentro de la lógica cristiana, no solo como “la envoltura exterior del espíritu, sino también lo que lo simboliza”, es decir: “su imagen sensible y significativa”. Como producto de esta lógica, algunos hombres, a sabiendas de que el rostro y el cuerpo reflejaban las actitudes del alma, buscaron establecer una tipología de los rasgos físicos que revelaban la maldad y la bondad en las personas. En el siglo XVIII, gracias a los estudios de hombres como Charles Le Brun, esta práctica adquirió tintes científicos, reforzando la idea de que la “fealdad” no era más que la proyección de un alma impura. Patrizia Magli, 1991. pp. 122 – 124.

<sup>160</sup> Patrizia Magli, 1991. pp. 122 – 124.

hombres como Charles Le Brun, esta práctica adquirió tintes científicos, reforzando la idea de que la “fealdad” no era más que la proyección de un alma impura.

Llevada al plano de la representación visual, esta condición permitió que los tratadistas de la pintura del siglo XVII pudieran plantear claramente como se debía representar un hombre malo o pecaminoso. Vicente Carducho, uno de los tratadistas más importantes del siglo XVII, destacará así, en sus *Diálogos de la Pintura* (1633), la asociación entre fisonomía y moral. De esta forma, mientras el pecado debía plasmarse a partir de rasgos como un rostro deforme, orejas largas y piernas delgadas, la virtud debía adquirir la fisonomía contraria: miembros bien proporcionados, ojos húmedos, refulgentes y grandes, y un rostro agradable. Siguiendo a Carducho:

El cuerpo de un justo será bien proporcionado, el cabello oscuro y largo, los ojos grandes, sublimes, y eminentes, refulgentes y húmedos [...] todo el rostro agradable, el pecho ancho, los hombros grandes, los pies medianos, y bien articulados, los movimientos varoniles y magnanimos, expertos y moderados, con severidad, apacibles y suaves, como recogido, y atento en sí, a la consideracion del intento de la cosa. [...] Al hombre de malas costumbres le conviene el rostro deforme, orejas largas y angostas, pequeña boca y salida azia afuera, el cuello corbo y giboso, las piernas delgadas, los pies relevados debaxo del concavo dellos, los ojos chicos y puestos a la larga del rostro<sup>161</sup>.

Elementos como los descritos aquí por Carducho permitían a un cronista como Antonio de Herrera delinear, por medio de la narración, fisonomías como las de Alonso de Ojeda, presentándolas como un refuerzo de sus virtudes. De igual forma, la descripción de la fisonomía propia de los indígenas debía arrojar luces sobre sus valores morales, presentándose como proyección simbólica de rasgos de carácter como la docilidad, la impiedad o la barbarie. La descripción planteada por Herrera de los indios de la isla de Guanahani, es en este sentido clarificadora. Según el cronista:

Como gente que parecía de la primera simplicidad, iban todos desnudos, Hombres, i Mugeres, como nacieron; i por la mayor parte eran todos Mozos, que no pasaban de treinta años, aunque havia muchos viejos: traían los cabellos crecidos hasta las orejas, i pocos hasta el pescuezo, atados a la cabeza con una cuerda, como trenzados: tenían buenas caras, i facciones, aunque las frentes, que usaban tan anchas, los afeaban<sup>162</sup>.

La aparición de rasgos como la desnudez, los “cabellos crecidos hasta las orejas” y las frentes anchas”, atestiguan aquí condiciones morales inferiores a las de los europeos, vinculadas a vicios que operaban como oposición, a la vez que refuerzo, del carácter heroico propio de los castellanos. Esta característica

---

<sup>161</sup> Vicente Carducho, 1979. pp. 398 – 399.

<sup>162</sup> Antonio de Herrera, Tomo 1, 1730. p. 21 (D1, L1, C12)

descansará entonces, no solo sobre la adecuación de los arquetipos heroicos griegos y romanos, sino también en la oposición de vicios que, como refuerzo de la propia ontología, terminarán afirmando la superioridad moral de los castellanos sobre los indígenas.

Adicional a todo esto, cabe destacar que la descripción herreriana del conquistador como un “héroe” se verá hermanada, también, con los rasgos propios del héroe caballeresco definidos en las narraciones noveladas desde el siglo XIII. Como resultado de esto, el conquistador se presentará, ya en los albores del siglo XVII, como la última manifestación narrativa del héroe caballeresco. Vale anotar que, a lo largo del Siglo de Oro, de la mano de la sustitución de la “literatura caballeresca” por la “picaresca”, el caballero de armadura será reemplazado en su papel por el pícaro, un “antihéroe” que logra sobrevivir ya no gracias al coraje o al dominio de las armas, sino más bien a la treta, a ese dominio del engaño propio de buhoneros, truhanes y todos aquellos que habitan las calles de una España cada vez más empobrecida. La imagen del conquistador, proyectada por Antonio de Herrera se presentará entonces como una estampa lejana, distante de un mundo que socialmente es cada vez más pícaro y que políticamente es cada día más ejecutivo. Es aquí donde el eco de lo antiguo se hace presente, en medio de una narrativa que, aun mirando al futuro, recoge los vestigios de lo clásico y lo medieval. En oposición a todo esto, emergerá la descripción del *alter*, forjada a partir de las diversas significaciones otorgadas a la barbarie. Como producto de esta antítesis, el cronista no solo reforzará la imagen heroica del conquistador, sino que a su vez justificará su accionar en contra del otro.

## **2. El Bárbaro, la redefinición del indígena**

Como antítesis del héroe, la construcción narrativa del bárbaro en la crónica herreriana se ensambló sobre todo aquello que Aristóteles definía como muestra clara del quebrantamiento de la ley natural. Este principio, enmarcado en la lógica de una narrativa oficial que debía justificar la actuación regia en las nuevas tierras, permitía solidificar la estructura retórica moral del relato, justificando de paso los “desmanes” de los castellanos, convertidos en blanco de la crítica europea. La *descriptio* detallada de las prácticas indígenas fungió, en esta medida, como la herramienta privilegiada para mover el *pathos* de los lectores, captando así su benevolencia hacia el proceder castellano. Para lograr esto, Antonio de Herrera presta atención a una serie de rasgos que le permiten definir narrativamente al indio como bárbaro. La descripción del *alter*, en este sentido, no responde a una lectura de corte antropológico, sino más bien a una visión retórica dirigida a exaltar y justificar la obra de los castellanos.

Cabe anotar aquí que para la época en la que Herrera escribió su crónica, la aplicación de la noción de “Bárbaro” en relación a América, ya contaba con un largo debate tras de sí. La premisa de “barbarie

indígena”, ajustada a los principios definidos por Aristóteles en su *Política*, y empleada en las primeras décadas de la Conquista como referente universal frente a las poblaciones indianas, tuvo que ser ajustada en virtud, no solo de las realidades que la conquista descubría en su avance, sino también de las críticas que el proceder castellano en Indias suscitaba. Aquí la pluma de hombres como Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Juan Gines de Sepúlveda o Francisco de Vitoria, sirvió para alimentar un debate que se dilataría a lo largo del siglo XVI y que daría como resultado la recomposición semántica de la noción de bárbaro. En el marco de los grandes debates entre Bartolomé de las Casas y Juan Gines de Sepúlveda, llevados a cabo en Valladolid entre 1550 y 1551, la definición germinal del indio como bárbaro y, por ende, “esclavo natural”, adquirió nuevos matices, desplazándose al campo de la individualización. El indio, no podía entonces ser tomado en su totalidad como esclavo, en la medida en que “el concepto de esclavitud natural no podía aplicarse a ninguna raza, sino sólo a unos cuantos individuos deformes”<sup>163</sup>.

En oposición a la visión universalista del indio como bárbaro, los debates arrojaron entonces dos posibles usos para el vocablo, asociados a los usos retóricos del lenguaje: la noción de barbarie *secundum quid* y *simpliciter*. Tal distinción, asociada a la retórica escolástica, permitía diferenciar al bárbaro en sentido propio o universal (*simpliciter*), de aquel que presentaba solamente algunas características propias de la barbarie (*secundum quid*). En consecuencia, los indios americanos no podían ser leídos como bárbaros *simpliciter sensu*, en la medida en que, no solo contaban con voluntad y razón, sino que podían utilizarla para aprender y reformarse. Es decir, que el indio no era un “humano mal hecho”, punto intermedio entre el hombre y el animal, sino más bien un ser con ciertas inclinaciones al vicio y la barbarie, las cuales debían ser refrenadas y corregidas<sup>164</sup>. De esta forma, la barbarie *secundum quid sensu*, se convertía en un concepto que podía ser aplicable tanto a los indígenas como a los propios españoles, quienes, siguiendo las nociones desarrolladas por Bartolomé de las Casas en sus obras, adoptarán rasgos de violencia asimilables a la barbarie. Esta concepción será acogida por Antonio de Herrera, dando así forma a un discurso en el que, contrario por ejemplo a la crónica de Gonzalo Fernández de Oviedo, en la que la barbarie se presenta como característica fundamental del indio<sup>165</sup>, se destacarán ciertas características particulares como muestra de la inclinación indígena al vicio.

---

<sup>163</sup> John Phelan, 1972, p. 97.

<sup>164</sup> Felipe Castañeda Salamanca, 2002, pp. 3 – 11.

<sup>165</sup> El cronista Fernández de Oviedo, siendo contrario a la postura defendida por hombres como Bartolomé de las Casas o Gerónimo de Mendieta, ensambló su discurso a partir de la exposición de la barbarie indígena. Las características propias del “bárbaro”, enunciadas por Aristóteles en su *Política*, se convierten aquí en uno de los núcleos retóricos de la crónica de Oviedo, convirtiéndose en instrumento político orientado a exaltar la obra hispana en el Nuevo Mundo. Felipe Castañeda Salamanca, 2002, pp. 28 – 34 y Alexandre Coello de la Rosa, 2002, pp. 43 – 44 y 136 – 149.

En este sentido, uno de los primeros elementos asociados por Herrera a la figura del indio es su mansedumbre y simpleza, actitud que, en línea con el pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda (1490 – 1573), ponía en evidencia la incapacidad del indio para gobernarse a sí mismo<sup>166</sup>. En el relato herreriano, este carácter infantil se manifiesta dejando múltiples evidencias. Una de las primeras muestras es el deslumbramiento del indígena frente a lo que, para los castellanos, son bagatelas, las cuales intercambian por oro o grandes presentes. Dice Herrera, por ejemplo, que el almirante Colón “a todos daba rosarios de vidrio, alfileres i otras cosillas, holgándose mucho de ver tanta simplicidad”<sup>167</sup>. Curiosamente, este tipo de relatos, presentes en el grueso de las crónicas de conquista indiana<sup>168</sup>, dirigidos a demostrar mediante la retórica la incapacidad del indio, han sido leídos a posteriori de forma descontextualizada, presentándose como evidencia de la “bondad del indio” frente al carácter rapaz y codicioso del español. Sin embargo, la posición de cronistas como Antonio de Herrera al dar cuenta de estos eventos, se enmarcaba dentro del esquema analógico propio del pensamiento retórico, tendente a demostrar por medio de imágenes narradas un rasgo mental, como es el caso del carácter infantil indígena. De hecho, la constante alusión a los indios que se deslumbran con bagatelas, será reforzada a través de otras ideas hoy comunes en el imaginario popular sobre la conquista. Una demostración de esto es la imagen de los indios que, atónitos ante las armas y naves de los foráneos, supusieron que los castellanos provenían del cielo, creencia que

---

<sup>166</sup> El humanista cordobés Juan Ginés de Sepúlveda, famoso por los debates que sostuvo con Bartolomé de las Casas en relación al indio americano, siendo un gran admirador de la antigüedad grecolatina, defendió la teoría aristotélica de la “esclavitud natural” como el principio que debía regir la relación de los Castellanos con los naturales del Nuevo Mundo. Como traductor del estagirita, Ginés de Sepúlveda argumentó que “los hombres superiores y los más perfectos ejercen su dominio sobre los inferiores y los imperfectos”, ley que se proyectaba en las relaciones establecidas entre las diferentes clases de hombres. “El varón impera sobre la mujer, el hombre adulto sobre el niño, el padre sobre sus hijos, es decir, los más poderosos y más perfectos sobre los más débiles e imperfectos”. El indio era, en este sentido, como un niño, tosco e imperfecto que debía ser tutelado y civilizado por un “padre”, función que era acogida por los Castellanos. Dominique de Courcelles, 2009. pp. 118 – 119.

<sup>167</sup> Antonio de Herrera, Tomo 1, 1730. p. 21 (D1, L1, C13)

<sup>168</sup> Una primera evidencia de lo mencionado se encuentra en la *Verdadera Historia* de Bernal Díaz del Castillo. En esta obra, el cronista señala que en el Yucatán, “Llegados los Indios con las cinco canoas cerca de nuestros navíos con señas de paz que les hicimos y llamándoles con las manos, y capeándoles con las capas para que nos viniesen á hablar, porque no teníamos en aquel tiempo lenguas que entendiesen la de Yucatan, y Mexicana; sin temor ninguno viniéron, y entráron en la Nao Capitana sobre treinta dellos; á los quales dimos de comer cazabe, y tocino, y á cada uno un sartalejo de cuentas verdes, y estuviéron mirando un buen rato los navios; y el mas principal dellos, que era Cacique, dixo por señas que se quería tornar á embarcar en sus canoas, y volver á su pueblo, y que otro día volverían, y traerían más canoas en que saltásemos en tierra”. En esta misma tónica discursiva Francisco López de Gómara relata que en la isla de Cuba, los indios al ver desembarcar a los hombres del almirante Colón “huyeron de la costa a los montes, pensando que fuesen como caribes que los iban a comer. Corrieron los nuestros tras ellos, y alcanzaron una sola mujer. Diéronle pan y vino y confites, y una camisa y otros vestidos, que venía desnuda en carnes, y enviáronla a llamar la otra gente. Ella fue y contó a los suyos tantas cosas de los nuevamente llegados, que comenzaron luego a venir a la marina y hablar a los nuestros, sin entender ni ser entendidos más de por señas, como mudos. Traían aves, pan, fruta, oro y otras cosas, a trocar por cascabeles, cuentas de vidrio, agujas, bolsas y otras cosillas así”. En ambos casos, se hace evidente el deslumbramiento indígena asociado a la inocencia de su carácter. Bernal Díaz del Castillo, 2003. p. 66. Francisco López de Gómara, 1985. p. 49.

mantuvieron aun a pesar de las explicaciones ofrecidas por los europeos<sup>169</sup>. A esto se añadirán rasgos culturales propios de la cotidianidad indígena que, a partir de lo discursivo, reforzarán su estulticia. Destacan aquí creencias como las expuestas por Herrera en relación a algunos indios de San Salvador que, persuadidos “por oráculo de suma autoridad”, creían que al entrar en una laguna morirían debido a que lo que allí se hallaba no podía ser visto por “hombre humano”. Los castellanos, siguiendo el relato del cronista, “los desengañaron pronto de esta torpeza, por que hicieron balsas para entrar”, encontrando luego “un ídolo grande de piedra, de figura de muger, i algunos sacrificios”<sup>170</sup>.

La presentación por parte de Herrera de conductas de este tipo permite afianzar la superioridad de los castellanos, destacando la incapacidad indígena entendida aquí en términos de lo que Roger Bartra ha denominado como el “buen salvaje”. Para este autor, el hombre europeo de los siglos XV y XVI leyó la alteridad a partir de la proyección del *Homo Selvaticus* medieval, un ser que fluctuaba entre lo humano y lo animal, mezclando conductas ingenuas con rasgos de salvajismo<sup>171</sup>. Siendo partícipe de este esquema, Antonio de Herrera establecerá narrativamente tanto la ingenuidad como el salvajismo, aspecto modelado por su pluma a partir de tres elementos centrales. El primero de ellos se encuentra constituido por los rasgos de barbarie propios de la cotidianidad indígena en los que las prácticas sexuales, alimenticias y del vestir cobrarán protagonismo. En el caso de lo sexual, siguiendo el relato de Herrera, la cotidianidad indígena, dominada por una gran inclinación hacia el licor y sus placeres, se hallaba ligada a toda una serie de desmanes de corte sexual que atentaban, no solo contra los principios de la “ley natural”, sino también contra la normativa propia de la moral cristiana. Los indios michoacanes, habitantes de la zona centro-occidental de México, por ejemplo, “usaban los mitotes o danzas y borracheras, hasta caer, [...] [y] quando estaban borrachos, usaban mil pecados abominables de la carne”<sup>172</sup>. El señalamiento de Herrera se corresponde aquí con la idea de expresar la inclinación al vicio propia de los indígenas, predisposición que es presentada como “natural” al mencionar que “ahora gastan demasiado de lo de Castilla; i hacen otro [licor] de cerezas, i de nuestros higos, i con ello se emborrachan por que en esto son mui viciosos”<sup>173</sup>. Lo que el cronista pretende comunicar aquí a sus lectores es cómo tal predisposición, aun con los cambios introducidos por los castellanos, se mantiene vigente.

---

<sup>169</sup> Un ejemplo de esto se halla en el siguiente fragmento en el que el almirante Cristóbal Colón intenta explicar a un indio que no proviene del cielo, sino que es enviado por los “Reyes de Castilla y de León”. Según Herrera, “diéronle [al almirante] de beber i no hizo más de llegarlo a la boca. Todos [los indios] estaban con mucha gravedad, hablaron poco: los suyos le miraban a la boca, i hablaban con él: i por el indio Intérprete le hizo saber el Almirante, que era Capitán de los Reyes de Castilla i de León, Mayores Señores del Mundo; pero ni el Cacique ni los otros creían, sino que habitaban en el Cielo”. Antonio de Herrera, Tomo 1, 1730. p. 27 (D1, L1, C16).

<sup>170</sup> *Ibidem*, Tomo 4, p. 165, (D4, L8, C10).

<sup>171</sup> Roger Bartra, 1998. pp. 81 – 93.

<sup>172</sup> Antonio de Herrera, Tomo 3, 1730. p. 94, (D3, L3, C10).

<sup>173</sup> *Ibidem*, Tomo 3, p. 94, (D3, L3, C10).



La barbarie iba más allá y, por eso, junto a los desmanes asociados a la ingesta de alcohol y la sexualidad, los indios serán portadores, en el discurso de Herrera, de abominables prácticas alimentarias dentro de las que se lleva un lugar honorífico el canibalismo. Este término, engendrado originalmente como referencia a una conducta propia de los indios caribes antillanos que gustaban de comer carne humana, terminará convirtiéndose en un tropo narrativo aplicado a cualquier grupo indígena como evidencia de su barbarie<sup>174</sup>. El hecho de matar a un hombre y consumir su carne surge aquí como principio discursivo tendente a demostrar que los indios se ubicaban al margen de toda ley natural. Herrera no escatimará palabras en la descripción de este tipo de actos, buscando producir así una conmoción total en el lector u oyente, afectación cuyo fin último era alcanzar la *captatio benevolentiae* del mismo<sup>175</sup>. Como ejemplo de esto, se puede observar el siguiente fragmento de las *Décadas*, en el que Herrera da cuenta de lo “visto” por los castellanos en medio de la guerra contra los Tapanecas, una más dentro de la larga serie de conflictos que trajo consigo la conquista de México - Tenochtitlan. Según el cronista, tras una cruenta batalla, y alcanzada ya la victoria, Hernán Cortés decidió reunir en un deshabitado palacio a su hueste junto con los indios tlascaltecas confederados que los habían ayudado en la batalla. Refugiados allí

tuvieron los indios amigos buena cena aquella noche, de piernas i brazos, porque sin los asadores de palo, que eran infinitos, hubo cincuenta mil ollas de carne humana. Los Castellanos lo pasaron mal tres días que allí se detuvieron, porque había falta de agua y de comida<sup>176</sup>.

El relato del festín caníbal, exaltado a partir de la imagen de las “cincuenta mil ollas” con carne humana consumidas por los indios, le permite al autor establecer una imagen cruda y muy clara de lo que era la barbarie indígena. Para lograr esto, Herrera echa mano aquí de la *amplificatio*, una herramienta retórica fortalecida por el Humanismo y enfocada en construir “imágenes narradas” a partir de una proliferación de detalles<sup>177</sup>. Los “infinitos” asadores de palo y la cantidad de recipientes con carne humana le permiten

---

<sup>174</sup> El término “caníbal” surgió en relación al Nuevo Mundo en el *Diario* de Cristóbal Colón. En la anotación correspondiente al 23 de noviembre de 1492 se señala que, tras una larga navegación, el almirante bajó a tierra, encontrándose con algunos indios que le señalaron la existencia de “gente que tenía un ojo en la frente, y otros que los llamaban de caníbales, de quién demostraban tener mucho miedo”. Tiempo más tarde, la palabra taína “caníbal” (caribe, caraiba, caniba) se asoció con tribus guerreras que consumían carne humana, lo que hizo del “caníbal” un comedor de carne humana. Posteriormente, gracias a los escritos de Américo Vespucio y las relaciones de los primeros cronistas, la palabra amplió sus perspectivas semánticas, complejizando su definición a partir de la mezcla con imaginarios antiguos y medievales, proyectados no solo a partir de la escritura, sino también de las imágenes que, como retrato imaginario de la realidad americana, comenzaron a circular en Europa. Gracias a esto, el “caníbal” se convirtió en descriptor de la otredad indiana, una muestra de la barbarie indígena proyectada como rasgo sobre diversos pueblos del Nuevo Mundo. *vid.* Yobenj Aucardo Chicangana, 2013. XVII – XVIII y 75 – 110.

<sup>175</sup> La *captatio benevolentiae* era definida por la retórica clásica como la capacidad de “capturar la atención del lector, su benevolencia y docilidad”, ya fuera frente a quien escribía el relato, o en relación a los argumentos descritos en el mismo. Jaime Borja, 2002, pp. 53 – 54.

<sup>176</sup> Antonio de Herrera, Tomo 2, 1730. p. 276. (D2 L10, C15)

<sup>177</sup> La *amplificatio*, siguiendo lo señalado por Perla Chinchilla, se establece a partir de una de las características más importantes de la comunicación oral, trasladada luego al plano de lo escrito: “la de ser acumulativa y copiosa”. Partiendo de esto, la *amplificatio* se funda sobre la acumulación de detalles y la reiteración del argumento. Siguiendo a Fray Luis de Granada, este mecanismo

brindar a sus lectores una imagen elocuente de lo sucedido, exhortándolos, de paso, a un rechazo casi automático frente al proceder indígena. Adicionalmente, la conducta reprochable es presentada por el cronista como “verdad observada” por el conquistador, lo que le asigna un carácter retórico que, oscilando entre la “verdad de *Re*” y la “verdad de *Dicto*”, se hace mucho más creíble, poniendo ante el lector u oyente, de forma verídica, la conducta salvaje propia del indio.

Ahora bien, junto a la agreste cotidianidad indígena aparece el segundo de los tres elementos referidos: el carácter salvaje con el que los indios asumen la guerra. Contrario al mundo occidental fundado, en términos belicistas, sobre los principios caballerescos medievales<sup>178</sup>, el indígena apela a la irracionalidad como fórmula para defenderse de los castellanos. Aquí, la descripción por parte de Herrera de ataques sorprendidos, venganzas, engaños, y prácticas consideradas inhumanas, como ultrajar a los muertos, se ubican como una demostración más del carácter incivilizado de los naturales. Para interpretar este uso retórico de la “violencia indígena”, hay que entender que el mundo cristiano occidental basaba el ejercicio de la guerra sobre el denominado *Ius Bellum*, conjunto de normas que definían las prácticas consideradas lícitas dentro de un conflicto armado<sup>179</sup>. Aunque dicha legislación no fue óbice para que a lo largo de los siglos se dejaran de cometer atrocidades, sí sirvió como marco discursivo referencial para entender lo que era la “guerra justa”. Este concepto, surgido en el mundo romano y reforzado por la patrística medieval y otros corpus legales, señalaba claramente lo que era justificable e injustificable en la guerra, abarcando temas como a quien es justo hacer la guerra; los objetivos legales de la acción bélica -no es legal atacar a mujeres y niños, por ejemplo-; o la forma en que es justo utilizar ardides -no es justo, por ejemplo, engañar a alguien para que acuda desarmado a un lugar y darle muerte-.

---

retórico “consiste esencialmente en figuras de pensamiento, movimientos afectivos (*affectiones*), pinturas parlantes (*descriptiones*). Estas últimas también son adecuadas para despertar, mediante el sesgo de la imaginación, la afectividad del auditorio”. En los siglos XVI y XVII, de la mano de la recuperación de la retórica clásica impulsada por el Humanismo, la *amplificatio* se convierte en uno de los elementos más valorados, fundamentalmente, porque permitía la extensión de todo relato, convirtiéndolo en una “imagen” creíble que se ponía delante de los ojos del lector. Perla Chinchilla Pawling, 2003. pp. 104 – 105; y Alfonso Mendiola, 2003. pp. 322 – 323.

<sup>178</sup> Estos “principios caballerescos” descansan sobre el *ethos* caballeresco franco-normando, cuyos ideales se fortalecieron y extendieron por Europa entre los siglos XIV y XV. Como producto de este proceso el discurso caballeresco se hizo omnipresente en la Europa del siglo XVI, forjando unos valores asociados a la militancia cristiana, la práctica de la guerra justa y la exaltación de la heroicidad masculina, vinculada a rasgos como el valor, el honor o la fe. Gracias a esto, sobre América se proyectó “una cultura masculina, caballerisca y cristiana”. Rolena Adorno, 1990. p. 112.

<sup>179</sup> El *Ius Bellum* (Derecho de Guerra) vigente en la temprana modernidad se fundaba sobre la suma de dos corrientes legales: el *Ius Bellum* romano y las leyes que sobre la “Guerra Justa” establecieron tanto los Padres de la Iglesia (San Agustín y Santo Tomás de Aquino, principalmente) y los reyes medievales. A partir de esto el *Ius Bellum* se dividió en dos partes: el *Ius ad bellum* que definía las generalidades de la guerra, es decir, lo que hace justa una guerra, a quién y cómo se debe proclamar una guerra, el “derecho a hacer la guerra”, y el *Ius in Bellum*, concerniente a las dinámicas que se daban al interior de los ejércitos -conductas y estrategias permitidas, el reparto del botín, el cuidado de los prisioneros, etc-. Estos elementos definían, en términos discursivos, el marco legal de los conflictos. Sin embargo, la existencia de normas de guerra no aseguraba su cumplimiento, si bien se presentaban como un punto de partida casi filosófico. En relación al asiento jurídico de la guerra *vid.* Francisco García Fitz, 2003. pp. 21 – 84.

Esta preceptiva, vigente en la Castilla del siglo XVI<sup>180</sup>, es empleada por Antonio de Herrera como marco referencial para dar cuenta de las prácticas guerreras de los indígenas, demostrando así su inclinación a hábitos injustos que, marginados del *Ius Bellum*, ponían en evidencia su condición salvaje. Ejemplo de esto se halla en las sendas descripciones dispuestas por Antonio de Herrera en su crónica, relativas a los ataques propiciados por indígenas “emboscados entre los árboles”, las tretas de los naturales para acabar con las cosechas y así matar de hambre a los castellanos asentados en sus territorios,<sup>181</sup> o la emboscada tendida a los peninsulares en la isla filipina de Cebú, donde los castellanos son convidados a una cena con el único fin de darles muerte mientras saciaban su hambre en mesas dispuestas para tal fin<sup>182</sup>. Cada uno de estos relatos pone en evidencia la incivilidad del indio, excluido por naturaleza de toda ley o principio natural.

Finalmente, el tercer elemento esbozado por Herrera en relación a la barbarie es el de la idolatría. Este se constituye como el rasgo más destacado en relación a la cultura indígena, énfasis narrativo que va de la mano con la vocación oficialista y el tono justificatorio empleado por el cronista en su escrito. La idolatría indígena, materializada a lo largo de las ocho *Décadas* en un abanico de prácticas que van desde los sacrificios humanos hasta las habilidades hechiceras de muchos naturales, permitía, no solo reforzar la representación del indio como un salvaje, sino también justificar la acción castellana, entendida como una cruzada cristiana.

En lo tocante a la barbarie es claro que, dentro del contexto del siglo XVI, el hecho de ser cristiano y evidenciar una praxis católica actuaba como “medida civilizatoria”, en tanto que un judío o un musulmán era visto como “inferior” debido a sus inclinaciones infieles. En este sentido, tal como lo señala David

---

<sup>180</sup> La vigencia del *Ius Bellum* en la Castilla del siglo XVI puede ser rastreada a partir de diversos elementos: por un lado, el protagonismo que el ethos caballeresco tenía dentro de la sociedad; por el otro, la vigencia de los decretos sobre la guerra expresados en los fueros de las diferentes coronas o en las diferentes leyes recogidas en las *Siete Partidas* de Alfonso X; y, por último, en obras sobre el “arte de la guerra” como *Arbol de Batallas*, texto del francés Honore de Bouvet escrito a finales del siglo XIV y traducido al castellano por el cronista Diego de Valera en la segunda mitad del siglo XV. *Vid.* Francisco García Fitz, 2003. pp. 29 – 30; Joseph O’Callaghan, 2003; y, Honoré de Bouvet, 2008.

<sup>181</sup> “El remedio que parecía a los indios más a propósito, fué no sembrar, para que no se cogiese fruto, i recogerse ellos a los montes, adonde hai muchas i buenas raíces para comer, i nacen sin sembrarlas; i con la caza de las utias o conejos, de que estaban los montes i los valles llenos, pasar como quiera. Aprovechóles poco tal astucia: porque aunque los cristianos, de hambre terrible i de andar tras los indios padecieron infinito, no se fueron, aunque muchos murieron, porque la hambre los forzaba a comer vascosidades i cosas de mala suerte: i así, toda la calamidad caió sobre los mismos indios, por secretos juicios de Dios; porque como andaban con sus mujeres i hijos acuestas, hambrientos sin dárselos lugar para cazar, ni pescar, i buscar comida, por las humedades de los montes, i ríos, adonde siempre andaban escondidos, vino sobre ellos grandísima enfermedad; de tal manera, que por esto, i por las guerras, hasta el año de 1496 faltó la tercera parte de la gente de la isla”. Antonio de Herrera, Tomo 1, 1730. pp. 61 - 62. (D1 L2, C18).

<sup>182</sup> Siguiendo el relato de Herrera, tras la muerte de Magallanes en 1521, su primo Duarte Barbosa asumió el mando. Su principal idea era la de lograr el sometimiento del rey de Cebú, razón por la cual le aceptó una invitación a comer asociada al ofrecimiento de una joya que entregaría al rey de Castilla como señal de vasallaje. Dice el cronista que “llevó a los convidados a unos palmares, a donde estaban puestas las mesas: sentaronse a comer, i cuando menos se pensaron, dio sobre ellos un golpe de gente que los mató a todos, salvo al capitán Juan Serrano porque era bien quisto de los indios. Poco después los que estaban en las naos, vieron llevar hombres muertos, arrastrando, i hecharlos en la mar”. *Ibidem*, Tomo 3, p. 14 (D3 L1, C9).

Abulafia, “si existía un criterio que parecía definir de la forma más concisa posible el derecho a gozar de la condición de ser humano, éste era la identidad religiosa”<sup>183</sup>. Llevada al plano indígena americano, esta fórmula calificativa de la alteridad hace comprensible la insistencia de Antonio de Herrera en evidenciar las diversas prácticas religiosas de los indígenas. Estos, entregados al culto de deidades malignas, prácticas heréticas y ritos de corte demoniaco, se convertían dentro del discurso herreriano en seres “menos humanos” y, por ende, susceptibles de ser sometidos y obligados a aceptar la “verdadera fe”.

Cobra importancia aquí la asociación trazada por Herrera entre las prácticas idolátricas del indígena y lo demoniaco, idea propia del mundo occidental esgrimida como mecanismo de justificación tendiente a ubicar la gesta castellana como una lucha religiosa entre el bien y el mal<sup>184</sup>. Un ejemplo de esto se halla en la demonización de los indios de La Española, presentados por el cronista como gentes de las que se había apoderado el demonio:

I cuanto a la religión no se pudo comprender de aquellas gentes, idolatría, ni otra secta, aunque mui claramente se conoció luego, que el demonio estaba apoderado de ellos, i los traía ciegos i engañados, hablando con ellos i mostrándoseles en diversas figuras; i todos los caciques tenían una casa apartada de sus poblaciones, adonde no había sino algunas imágenes, labradas de relieve de piedra, o madera o pintura, que llamaban Cemís, en la cual no se hacía nada, sino, por servicios de estos Cemís, con ciertas ceremonias i oraciones, que iban a hacer en ellas, como nosotros a las iglesias. Allí tenían una tabla pequeña bien labrada, i en forma redonda, en la cual estaban ciertos polvos, que ponían sobre las cabezas de las imágenes, con cierta Ceremonia, i con una caña de dos ramos que se ponían en la nariz, soplaban los polvos, i las palabras que decían, ningún castellano las entendía: i recibiendo los polvos, quedaban fuera de sí como borrachos<sup>185</sup>.

Unas líneas después de esta *descriptio*, Herrera dará cuenta del engaño con el que los sacerdotes indígenas mantenían en la ignorancia a su gente -aspecto asociado a la ya mencionada candidez del indio-, seguida de la acción correctiva emprendida por los castellanos:

---

<sup>183</sup> David Abulafia, 2009. p. 50.

<sup>184</sup> La idea de una Cruzada en contra del demonio, cuyo escenario era el Nuevo Mundo, fue instaurada por los primeros descubridores y permanecerá vigente hasta el siglo XVIII. Para el siglo XVII, el arzobispo de Lima Pedro de Villagómez (1585–1671) instaba a los sacerdotes de su diócesis a mantenerse como “fieles soldados de Cristo”, amonestándolos con las siguientes palabras: “Mis hermanos, sed fuertes en el Señor, y en el poder de su fuerza. Lucid toda la armadura de Dios, de manera que podáis manteneros firmes contra todos los males del demonio. Porque nosotros no luchamos contra la carne y la sangre, sino contra principados, contra poderes, contra los gobernantes de la oscuridad de este mundo, contra la maldad espiritual de origen celestial. Poneos por tanto toda la armadura de Dios, y estareis en condiciones de resistir en malos tiempos y, una vez lo hayais hecho, aguantad”. Siguiendo esta misma lógica, ya en la segunda mitad del siglo XVIII, el Jesuita Antonio Julián defenderá la idea de una “monarquía del diablo” en el Nuevo Mundo, premisa que se vincula a la defensa de la monarquía de España como la única que puede “derribar de su trono” al demonio gracias a “la piedad y el celo de la religión, que con las armas en la mano, llevaban en el pecho los conquistadores españoles”. Cfr. Jorge Cañizares Esguerra, 2008. pp. 17 – 18; y, Antonio Julián, 1994. pp. 44 – 45.

<sup>185</sup> Antonio de Herrera, Tomo 1, 1730. p. 67. (D1, C3, L3).

al momento gritó el Cemi, i habló en su lengua, de donde se entendió, que era hecho artificiosamente; porque la estatua era hueca, i por detrás tenía una caña hueca como una cerbatana, que salía a un rincón de la iglesia, que estaba adornada, i encubierta con verdura, adonde se escondía la persona, que por aquella caña hablaba, lo que el cacique quería, que el Cemi dijese; i conociendo los castellanos este engaño, le despedazaron: i viendo el cacique descubierto el secreto, con grande instancia rogó a los castellanos, que no lo dijesen a los indios, porque con aquella astucia los tenía en obediencia<sup>186</sup>.

Relatos de este tipo permiten vincular directamente la Conquista con los principios propios de la ya mencionada “guerra justa”, en la medida en que el proceso no se lee como una experiencia de colonización comercial o de saqueo, sino como una campaña emprendida por huestes legibles como una *Militia Dei* destinada a extender la palabra de Cristo sobre el orbe<sup>187</sup>. Al señalar el imperio de la idolatría y lo demoníaco reinante en el Nuevo Mundo, el cronista, siguiendo la lógica tomista que justificaba la guerra santa contra herejes e infieles,<sup>188</sup> convierte en justa cualquier acción dirigida a encauzar al indígena. Cabe mencionar que en este punto no solo la Iglesia y la “patristica medieval” estaban de acuerdo, sino también la preceptiva de corte humanista propia del siglo XVI, asociada a la naciente “razón de Estado”. El tratadista italiano Giovanni Botero (1533–1617), autor del que Antonio de Herrera será seguidor y traductor, señalará en su *Razón de Estado*, siguiendo las huellas del tomismo medieval, que en lo tocante a “herejes e infieles” es “necesario reducir a estos a la naturaleza y ganarlos: y porque no hay cosa que haga más contrario a los hombres unos de otros, que la diferencia de la fe”<sup>189</sup>. La concepción introducida aquí por Botero traslada la “barbarie indígena” desde el campo meramente retórico al escenario de la política, haciendo de ella un instrumento conectado a una razón de Estado fundada en la doble idea de civilizar y cristianizar. Tal premisa entroncaba con la noción de Imperio defendida en el siglo XVI. Esta, recogiendo principios propios de la política romana, se definía como una fuerza trascendente, creadora y ordenadora, “capaz de

---

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 67. (D1, C3, L3).

<sup>187</sup> El concepto de *Militia Dei* surgió a raíz de la reforma monástica de Cluny (s. XI) en la cual se impulsó, de la mano de una vuelta a los valores originarios del Cristianismo, la formación de una milicia de “hombres puros cuyas oraciones fueran gratas a Dios y cuya fuerza espiritual pudiera vencer a las huestes satánicas”. La reforma impulsada por Gregorio VII (1020 – 1085) (la “Reforma Gregoriana”), convertiría en norma de la Iglesia los cambios propuestos por los monjes cluniacenses, proyectando así los ideales monásticos de la *Militia Dei* a los seglares. Como producto de esto, a partir del siglo X, la Iglesia tendría como uno de sus derroteros la creación, entre la nobleza guerrera, de una conciencia de lucha no solo en defensa de los vasallos, sino también de la fe cristiana. Estos elementos, acentuados tras la llamada a las Cruzadas en el 1096, extenderían por toda Europa el ideal de una fuerza guerrera que lucha por la fe, ideal que sería trasladado a América en medio del proceso de conquista. Antonio Rubial García, 2010. pp. 19 – 20.

<sup>188</sup> Cabe recordar aquí que el dominico Santo Tomás de Aquino estableció en su *Suma Teológica* la estructura de una sociedad cristiana jerarquizada y militante. En este esquema, no solo quedaban excluidos los infieles musulmanes y los judíos, sino también los “bárbaros e idólatras” que, siguiendo el orden aristotélico, se presentaban como contrarios a la fe. De la mano de esto, el aquinatense fortaleció la idea de una Iglesia militante que, apoyada por la Iglesia triunfante compuesta por los santos y los ángeles, debía luchar en la tierra con todas las fuerzas por la extensión de la fe cristiana. *Ibidem*, p. 22.

<sup>189</sup> Juan Botero, 1603. p. 71r.

actuar sobre lo real, de hacerlo obediente a una voluntad”<sup>190</sup>. La relación trazada aquí entre *Imperium* y orden, llevaba tras de sí la idea de una regulación de la realidad, efectuada bajo los designios del que manda y concebida, para el caso de América, bajo los principios de civilización y cristianización. Esta premisa sería claramente sintetizada por el jurista y filósofo cordobés Juan Gines de Sepúlveda, quien en su *Tratado sobre las justas causas de la Guerra a los indios* (1550) sostendrá que el “dominio y la potestad” se reduce a un solo principio “que lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre lo contrario”<sup>191</sup>. Es aquí donde la noción de razón de Estado, vinculada a la oposición entre barbarie y civilización, cobra valor como parte del ejercicio imperial.

Cabe señalar aquí que el concepto de razón de Estado, esbozado por Nicolás Maquiavelo como las decisiones tomadas por cualquier príncipe con el único fin de conservar o incrementar un Estado<sup>192</sup>, será convertido en doctrina por el mencionado Giovanni Botero, cuya marcada influencia en el ámbito hispano del siglo XVI determinará la vinculación de la monarquía de España a la nueva teoría política surgida en el ambiente italiano<sup>193</sup>. Sin embargo, la adopción de esta preceptiva en la península ibérica, estará mediada por su vinculación con la política confesional propia de los Habsburgo que marcará el compás político de la Monarquía al menos hasta el siglo XVIII. Como producto de esto, aunque en Castilla se defendió la voluntad del monarca en términos del cumplimiento de una preceptiva dirigida a buscar el bien del Estado, tal como la enunciaba Botero en su *Razón de Estado*<sup>194</sup>, dicha preceptiva tuvo que distanciarse de la visión secular presentada por Nicolás Maquiavelo -cuya obra fue prohibida en 1583-<sup>195</sup> para encontrar un término

---

<sup>190</sup> Pierre Grimal, 2000, pp. 7 – 8.

<sup>191</sup> Juan Gines de Sepúlveda, 1996, p. 83

<sup>192</sup> Cabe señalar aquí que Maquiavelo nunca hace referencia en su obra a la razón de Estado, concepto al que sí harán alusión contemporáneos suyos como Francesco Guicciardini (1483 – 1540) o Giovanni della Casa (1503 – 1556). Maquiavelo, quizá como sinónimo de *ragione di Stato* hablará del *arte dello Stato*, “un saber que se funda en una cierta lectura de la historia y en la práctica efectiva de la política” dirigida a alcanzar la preservación del estado y el bien común. Juan Manuel Forte, 2011. p. 97.

<sup>193</sup> La influencia de Giovanni Botero en el contexto del siglo XVI hispano fue fundamental en la consolidación de una teoría política y una razón de Estado basadas en los ideales cristianos. Dicha influencia ha llevado a Francisco Xavier Gil Pujol a hablar de la “Generación que leyó a Botero” para hacer referencia al surgimiento en el siglo XVI de una política regia establecida en términos de razón de estado cristiana. Véase: Francisco Xavier Gil Pujol, pp. 969 – 1022.

<sup>194</sup> Siguiendo la definición de Botero, la “Razón de Estado es una noticia de los medios convenientes para fundar, conservar y engrandecer un señorío [...] pero tomando el vocablo en su rigor, y propiedad, parece que quadra mas a la conservación que a ninguna de las otras dos partes, y dellas más a la amplificación: y la causa desto es, que la razón de estado, prosupone que ay señorío y Príncipe que le possee y no prosupone la fundación del Estado porque es necesario que esta preceda”. Juan Botero, 1603. p. 1r.

<sup>195</sup> La aparición de la obra de Nicolás Maquiavelo en el *Index* de libros prohibidos de Gaspar de Quiroga, publicado en 1583, iba en consonancia no solo con la prohibición del autor por parte de la Inquisición romana en 1559, sino también con el arduo debate que habían originado sus teorías en el ámbito hispano. Quizás lo que más causó conmoción del ideario político maquiaveliano fue su inclinación a una secularización del gobierno, entendido en términos de razón de Estado, frente a la doctrina católica. Aquí, la pluma de sacerdotes como el jesuita Pedro de Rivadeneira fue incisiva en la imposibilidad de separar teología y política, posición que abrió la puerta a teorías más “mesuradas” en las que se conciliaba lo religioso con lo político. Muestra de este tipo de planteamientos son los enunciados por Giovanni Botero, o los que se ensamblaban sobre el modelo político defendido por Cornelio Tácito. Miguel A. Pastor Pérez, 2013. pp. 154 – 157.

medio que no se enfrentara con los intereses de la Iglesia y la confesionalidad vigente en España. De esta forma, surgió una razón de Estado de corte moral que, apoyada sobre la visión providencialista de la Historia, convirtió la conquista en una gran gesta cristiana. La barbarie del indígena, puesta de manifiesto por Herrera a lo largo de su crónica, se vinculó así a lo que se ha denominado como una “razón de Estado católica”, centrada en llevar la fe de Cristo por todo el orbe<sup>196</sup>.

La asociación entre barbarie, conquista y cruzada cristiana trazada por Herrera, quedará en evidencia dentro de la dedicatoria a Felipe V contenida en la edición que de las *Décadas* haría Nicolás Rodríguez Franco en 1730,

Apenas acabaron de extinguir el Tiránico Imperio de los Árabes , en España ; los Católicos Reies D. Fernando, i Doña Isabel í quando premiando Dios sus Religiosos afanes, sujetó á su Dominio las Indias Occidentales , con tan especial empeño de su Providencia, que habiendo rogado con ellas ,D. Christoval Colon á los Portugueses, Franceses, Ingleses é Italianos, i á algunos Príncipes Españoles , estuvieron tan lejos de aceptarlas, que se burlaron del disignio dé fu Descubrimiento , reputando como temeridades engañosas las demostraciones de su ciencia , aun confesándole sumo Cosmografo especulativo , i practico<sup>197</sup>.

La conexión establecida aquí entre la extinción del “Tiránico Imperio de los Árabes, en España” y los “religiosos afanes” de los Reyes Católicos permitía dar cuenta, aun en el siglo XVIII, de una de las líneas centrales del discurso inscrito en la crónica herreriana: el designio providencial oculto tras la experiencia americana. Es aquí donde cobra valor el hecho de que Antonio de Herrera hubiese bautizado su obra como la *Historia de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, omitiendo la idea de “España” y los “españoles” ya utilizada en obras contemporáneas como la *Historia* del padre Juan de Mariana<sup>198</sup>. La elección intencional de la acepción “castellanos” por parte de Herrera, más allá de poner en evidencia que fue la reina de Castilla la piedra angular de tal empresa, es indicativa del vínculo que el cronista buscaba trazar con la tradición providencialista peninsular, cuyo mayor valedor en términos

---

<sup>196</sup> En relación a la idea de una “razón de Estado Católica” introducida como principio rector de la política hispana en la temprana modernidad *vid.* José Antonio Fernández Santamaría, 1986; Julián Viejo Yharrassarry, 2017. 11 – 32.

<sup>197</sup> Dedicatoria “Al Católico y Poderosísimo Monarca D. Felipe V, Rey de las Españas, y Emperador de las Indias nuestro señor”. Antonio de Herrera, Tomo 1, 1730. sin foliar.

<sup>198</sup> El jesuita Juan de Mariana (1536 – 1624) publicó en 1592 su *Historia General de España* con el fin de “juntar las cosas seglares de los reyes con las [cosas] eclesiásticas que pertenecen á la religión”, sentando las bases de una gran historia eclesiástica de España que incluyera lo humano. La apuesta del ignaciano iba de la mano con sus críticas a una razón de Estado secular, en oposición a la cual planteaba una historia cuyo componente principal seguía siendo lo eclesiástico. La elección del concepto “España” se articulaba a esta inclinación, en la medida en que recogía el ideal -central dentro de la temprana historia goticista- de una “España” unida bajo el signo de la religión. Antonio de Herrera, contrario a esta postura, destacará a Castilla como principal valedora de la exploración en el Nuevo Mundo y de la fe, rompiendo así con la tradición historiográfica de una “Historia de España” articulada alrededor de una Historia Universal Cristiana cuyos orígenes se remontaban al génesis bíblico. Richard Kagan, 2010. pp. 171 – 177 y Pablo Badillo O’ Farrell, 2013. pp. 112 – 113.

históricos habían sido los reinos de Castilla y de León<sup>199</sup>. Como producto de esto, la oposición entre héroes y bárbaros establecida como fórmula discursiva en las *Décadas*, conducirá a un providencialismo que, convertido en política, hará de la conquista de América su mejor fundamento. No es gratuito entonces que mientras Herrera da cuenta de la barbarie indígena, presente la llegada de los castellanos al Nuevo Mundo como un hecho providencial signado por la voluntad divina. Aquí, relatos como el del avistamiento de tierra por parte de Cristóbal Colón, se aúnan con la idea de convertir discursivamente a la conquista en un proceso civilizatorio impulsado por Dios en nombre de la extensión de la fe. Siguiendo el relato de Herrera,

dos horas después de media noche, como la caravela Pinta iba siempre delante, hizo señales de tierra, la cual descubrió primero un marinero llamado Rodrigo de Triana, a no más de dos leguas; pero la merced de los diez mil maravedís de renta, declararon los Reies que pertenecía al Almirante, que se le pagaron siempre en las Carnicerías de Sevilla; porque vió la luz en medio de las tinieblas, entendiendo la espiritual, que se introducía entre aquellos bárbaros, permitiendo Dios, que acabada la guerra con los moros, después de setecientos i veinte años, que tomaron pie en España, se comenzase esta obra, para que los Reies de Castilla i de León anduviesen siempre ocupados, en traer a los infieles al conocimiento de la Santa Fe Católica<sup>200</sup>.

La retórica mesiánica planteada aquí por el cronista va en consonancia con un providencialismo político llevado por Felipe II a su máximo esplendor<sup>201</sup>. La voluntad religiosa del Rey Prudente se proyecta sobre

---

<sup>199</sup> La historiografía española, desde las tempranas crónicas goticistas de Paulo Orosio (375 – 420), Isidoro de Sevilla (560 – 636), o Juan de Biclario (540 – 621), había construido una narrativa nutrida por un tono providencial en el que la historia de los reinos hispanos se convertía en el producto de la conversión visigoda al cristianismo. Esta idea, asentada en la exaltación de hombres como Recaredo, cobrará un nuevo valor tras la conquista de la península Ibérica por parte de los Omeyas en el año 711. A partir de entonces, la narrativa histórica dará cuenta de lo providencial en términos del cumplimiento de la voluntad de Dios en relación a la recuperación de los territorios para la fe cristiana. Castilla, convertida en reino tras la conquista de Galicia y de León por parte del rey Sancho II (1065 – 1072), emergerá como principal valedora de la Cristiandad desde el siglo XIII, gracias a las victorias obtenidas en el sur peninsular por Fernando III de Castilla (1201 – 1252), triunfos que permitieron la recuperación de Córdoba y Sevilla, dos bastiones fundamentales para el poder andalusí. Finalmente, la gesta iniciada por el “rey santo” será concluida dos siglos más tarde por Fernando e Isabel, quienes, además de recuperar Granada en enero de 1492, lanzarán, bajo bandera castellana, tres naves que surcarán el océano y terminarán hallando el Nuevo Mundo. Bajo este devenir es que se acoge Antonio de Herrera, presentando la conquista como “hechos de los castellanos”, consigna que le permite vincular la exploración y cristianización del Nuevo Mundo, con el pasado de Castilla, historia signada por la defensa de la Cristiandad. Dominique de Courcelles, 2009. pp. 11 – 23.

<sup>200</sup> Antonio de Herrera, Tomo 1, 1730. p. 20 (D1, L1, C12).

<sup>201</sup> Felipe II heredará de su padre, el emperador Carlos V, la idea de configurar una monarquía cristiana y universal. El proyecto, plantado en la cabeza del emperador por su ministro Mercurino Gattinara, será reconfigurado por el Rey Prudente bajo la idea de una “Monarquía Católica”, fundada en la confesionalidad política y la defensa de la fe. En la razón de Estado defendida por Felipe II, no solo se unirán elementos de corte humanista, sino también toda una serie de aspectos asociados a la vocación religiosa y la misión salvífica que se arrogaba el monarca. El segundo Felipe era un hombre profundamente religioso, condición a la que se sumaba la idea de ser el “elegido” para liderar el triunfo de la fe católica sobre los infieles. Éxitos como el de Gravelinas (1558) o Lepanto (1571), sumados a una propaganda que llegó a exaltar al monarca como parte del linaje davídico del que procedía Cristo, terminaron acentuando su aptitud de ungido, rasgo que incidirá sobre una política cada vez más teñida de providencialismo. Finalmente, estas particularidades del reinado de Felipe II influirían sobre la narrativa esgrimida como herramienta política por su cronista. *Las Décadas* de Herrera surgen aquí no solo como la materialización de una “política oficial”,



el discurso herreriano, convirtiendo a su retórica, no solo en un instrumento moral, sino también en la herramienta de propagación de una política dominada por lo religioso. Héroe y bárbaro, Cristo y el demonio, o fe e idolatría aparecen como fundamentos de un discurso retórico que se ensambla sobre la colisión de fuerzas contrarias. Castellanos e indígenas se presentan, entonces, en la crónica de Herrera, como antípodas de un discurso retórico que hace de la conquista un triunfo de la fe y la civilidad sobre un mundo dominado por la idolatría y la barbarie.

Sin embargo, en el marco de esta antítesis, Antonio de Herrera introducirá un elemento novedoso, concordante a todas luces con la resignificación que la noción de “barbarie” sufrió a lo largo del siglo XVI; esto es, la presentación de características consideradas como “bárbaras”, asociadas a la conducta de los castellanos. En este punto el cronista, más allá de hacer uso de la noción de bárbaro *secundum quid sensu*, trascenderá esta función vinculándola no solo a la moral, sino también a los principios propios de la razón de Estado. La barbarie, reconfigurada como vicio, terminará definiendo así todas aquellas acciones emprendidas por los castellanos a contracorriente de la voluntad del monarca. Esta función discursiva le permitirá a Herrera, no solo introducir en su crónica una porción de la crítica que, en el siglo XVII pesaba sobre España en relación a los hechos de la conquista, sino que a su vez le proporcionará un mecanismo para justificar tales acciones, presentándolas como ajenas a la voluntad de la Monarquía.

Bajo esta premisa, Herrera otorgará un protagonismo exacerbado en su crónica a todo lo tocante a las disposiciones de la Corona para la administración y gobierno de los territorios indios. Siguiendo los pasos de autores clásicos como Cornelio Tácito, para el que moral y ley van de la mano, el cronista hará de la fundamentación legal del gobierno indiano, uno de los núcleos de su relato, quitándole peso así a la conquista armada profusamente exaltada en la crónica no oficial. Su narración, en este sentido, estructura una historia política que se inicia con las capitulaciones firmadas por los Reyes Católicos con Cristóbal Colón en Santa Fe<sup>202</sup>, e irá destacando, a lo largo de las ocho décadas que componen su obra, puntos clave del accionar político de la monarquía española en relación al Nuevo Mundo. Aquí, disposiciones como las ordenanzas entregadas a Nicolás de Ovando en 1501, o las leyes firmadas en Burgos en 1512, se

---

sino más bien como la cristalización de una “política mesiánica” que, reforzada por Felipe II, hizo de América -al menos en el discurso- ese lugar donde la fe cristiana y la idolatría chocaron, bajo la premisa de cristianizar el orbe. En relación al carácter religioso de Felipe II y su vínculo con la política del siglo XVI. *Vid.* Geoffrey Parker, 2013. pp. 212 – 219 y Miles Pattenden, 2016. pp. 4 – 84. En relación a la propagandística del vínculo de Felipe II al linaje davídico *vid.* Víctor Mínguez e Inmaculada Rodríguez Moya, 2020. pp. 325 - 340.

<sup>202</sup> *Vid.* Antonio de Herrera, Tomo 1, 1730, pp. 14 – 15. (D1, L1, C9)

sumarán a todo un abanico de disposiciones emitidas por el rey, corpus legal erigido por el cronista como manifestación del buen gobierno de las indias<sup>203</sup>.

Leídos dentro de este marco, los actos de conquistadores, descubridores y emisarios reales adquirirán un carácter polisémico, pudiendo ser valorados bien como demostraciones de virtud, o bien como manifestaciones de vicio o barbarie. En este orden de ideas una acción como la tiranía de Francisco Castañeda, quien tras la muerte de Pedrarias Dávila en 1531 asumirá la gobernación de Nicaragua, será presentada en la crónica herreriana como un hecho reprobable desde lo moral y desde lo político, características que, al igual que ocurre con los indios, se hallan sujetas a unas consecuencias determinadas. Siguiendo el relato de Herrera, el Licenciado Castañeda:

Juntaba en su casa, mui de tarde en tarde, el regimiento, i allí no se trataba sino de lo que quería, ni nadie hablaba con libertad. Quando pedía prestado o quería alguna cosa, i no se le daba hacia tal enemistad al que lo negaba, que no podía vivir en la tierra: mui desordenadamente daba licencia de sacar indios: quando alguno le hacía requirimiento pidiendo justicia, le echaba en la cercel, diciendo que era motín: presumiase que el libro de la Real Hacienda, que por muerte del tesorero Diego de la Tobilla, había llevado a su casa, no estaba con la debida fidelidad, porque con haver algunos meses, que el tesorero murió, no se havia hecho inventario de lo que havia en el arca de tres llaves; y en el arrendamiento de los Diezmos, que el dicho Licenciado arrendaba como contador real, no podía dexar de haver fraude, pues los había dado a menosprecio por contemplaciones, i por conseguir sus fines<sup>204</sup>.

Venganza, maltrato a los indígenas, robo y otras conductas deshonestas son presentadas aquí, no solo como yerros morales, sino también como desacatos a la voluntad del monarca. Como producto de esto, siguiendo el relato de Herrera, algunos regidores “escribieron al rei pidiendo que embiase juez de residencia”, puesto que, si no se remediaba tal desgobierno, la provincia pronto se despoblaría<sup>205</sup>. El monarca, actuando de acuerdo a las solicitudes de sus regidores, remitió orden de residencia y presidio en contra de Castañeda, quien se fugará hacia el Perú. Años más tarde, en 1550, Castañeda será finalmente capturado y puesto en presidio junto a otros rebeldes amotinados en la punta de Yguara, cercanías de Panamá<sup>206</sup>. Vicio y castigo, aparecen aquí materializados, resignificándose, en el caso de los castellanos, bajo las premisas propias de la política y la razón de Estado.

---

<sup>203</sup> En relación a lo que “el rey católico dijo al comendador Nicolás de Ovando para el gobierno de las Indias” vid. Antonio de Herrera, Tomo 1, 1730, pp. 119 – 122. (D1, L4, C13) y en lo tocante a las órdenes dadas por el rey en relación al “cuidado de los indios”, conocidas hoy como Leyes de Burgos, Tomo 1, 1730, pp. 235 - 238 (D1, L9, C5).

<sup>204</sup> Antonio de Herrera, Tomo 4, 1730, p. 200 (D4, L9, C15)

<sup>205</sup> *Ibidem*.

<sup>206</sup> Antonio de Herrera, Tomo 8, 1730, p. 130 (D8, L6, C7)

Al desplazar el vicio al ámbito de los castellanos, el cronista introducirá, finalmente, dos elementos retóricos adicionales en su estructura. Por un lado, la idea de que la inclinación al vicio es propia de toda la humanidad, lo cual entronca con la búsqueda de la benevolencia por parte del lector u oyente, y, por otro, la noción de que a todo vicio o pecado corresponde un castigo. Esta última premisa, a la vez que acentúa la imagen del monarca español como sinónimo de justicia omnipresente, permite reafirmar, en términos discursivos, que el castigo infringido a los indios no es más que la consecuencia de sus pecados. Todo castigo, en este sentido, emana de la voluntad justa del rey, ya sea que su materialización se de en el lado indígena o en el lado castellano.

Ahora bien, en términos discursivos ¿Qué función cumple el hecho de exponer una historia que, aparte de hallarse ensamblada sobre la oposición de vicios y virtudes, traza un vínculo entre moral, política y castigo? La respuesta a esta interrogante condensa el valor que, como herramienta política, cobró la crónica de Antonio de Herrera. En este sentido, se puede afirmar que, al plantearse como una obra signada por la voluntad regia de dar a conocer la “verdad” de lo acontecido en América, la *Historia de los Hechos de los Castellanos* presenta una visión de corte oficial, ensamblada sobre dos premisas básicas: la primera, justificar las acciones de los castellanos en términos de un ejercicio político guiado por lo religioso; y la segunda, demostrar que los yerros cometidos en América emanaron de las voluntades individuales propias de los conquistadores y emisarios de la Corona, y no de la voluntad del Monarca o de los resortes de su razón de Estado.

Aunque estas características parecen anular las condiciones de “veracidad” y “objetividad” asociadas al carácter de las *Décadas* como fuente historiográfica, lo cierto es que desplazan su función heurística, llevándola del campo de la “verdad sobre la conquista” al de la verdad en relación a la escritura de una crónica de conquista. La crónica herreriana, en este sentido, se presenta como una de las manifestaciones más acabadas del uso del relato histórico como herramienta política por parte de la monarquía española, instrumentalización discursiva ensamblada sobre una tradición que aúna lo clásico, lo medieval y lo moderno, bajo un mismo signo, el de la escritura. Finalmente, la escritura aparece aquí no solo como base constitutiva de un pasado que ya no existe, sino también como herramienta de promoción y defensa. Qué es el relato de Herrera, si no una construcción efectuada a partir de elecciones propias; la imagen narrada de un pasado, tendiente a deformar la realidad de lo ocurrido para dar vida así a algo nuevo, a un relato que en sí mismo se constituye como verdad.

## Conclusión

### *Las décadas de Herrera o la escritura de la Historia como experiencia*

Comúnmente los historiadores han tendido a ver más las rupturas que las continuidades. Esta problemática se encuentra asociada al enfoque *événementielle* que, en términos braudelianos, ha impedido observar las largas estructuras de pensamiento ocultas tras la cortina de humo dejada como huella por la acción “tonante” propia del acontecimiento<sup>207</sup>. Llevada al campo de lo que se ha designado como Modernidad, esta tendencia historiográfica ha instaurado un abismo entre el pensamiento bajomedieval y el “renacer” de lo moderno, signado por procesos como la primera secularización humanista, la emergencia de la razón de Estado moderna o el florecimiento del individuo. Sin embargo, este conjunto de fenómenos no puede ser observado como el producto de una “prodigiosa” transformación epistemológica similar al “milagro griego” que algunos eruditos han sugerido como explicación a las transformaciones de pensamiento, efectuadas entre los siglos IV y V a.C., a partir de las cuales se forjó la “cultura clásica” Antigua. Contrario a esto, el Humanismo y su evolución durante el Renacimiento hunde sus raíces tanto en el pensamiento bajomedieval como en la tradición grecolatina, fortalecida -y no redescubierta- en los siglos XV y XVI. En esta medida, las narraciones historiográficas propias del siglo XVI deben dejar de ser observadas como construcciones “modernas” para ser entendidas como artefactos discursivos situados en un cruce de caminos epistémico, en el que las pervivencias medievales y antiguas se aúnan a las lógicas con las que el Humanismo interpretó la tradición clásica grecolatina. Tal apuesta dota de complejidad el análisis de la crónica indiana al enmarcarla no solo dentro de la corriente humanista ligada al carácter moderno del escrito histórico, sino también dentro de la tradición retórica antigua y medieval, lo que convierte a la crónica del quinientos en el producto de una fusión de horizontes.

En el caso de la *Historia de los hechos de los castellanos* de Antonio de Herrera, esta yuxtaposición de horizontes epistemológicos se articula sobre una praxis fundada en el acercamiento, por parte del cronista, a un corpus de textos indianos que él mismo selecciona, recorta y dota de sentido dentro de una nueva composición discursiva. Herrera, siguiendo los pasos del clásico romano Tito Livio, se convierte así en el primer gran “cronista indiano de escritorio”, aspecto que redundará en un desplazamiento de lo visto -por quienes viajaron al Nuevo Mundo-, al plano de la resignificación discursiva.

Urs Bitterli, en su clásico estudio sobre el *Encuentro de Europa y Ultramar*, ha distinguido dentro de lo que él denomina las “Formas de la narración de los hechos indianos”, tres tipologías narrativas: la producida por el viajero que tiene como única labor la de dedicarse a narrar con detalle lo que observa en

---

<sup>207</sup> Fernand Braudel, 1970. pp. 64 – 66.

medio del viaje, y cuyo ejemplo más acabado sería Antonio Pigafetta; la que emana de la pluma de aquellos que, como Bernal Díaz del Castillo o Pedro Cieza de León, estuvieron inmersos en los hechos de la Conquista; y, finalmente, la del cronista que, como Antonio de Herrera, solo conoce la realidad indiana a través de los relatos que otros han hecho. A partir de esta clasificación, Bitterli sostendrá que, como fuentes, los textos más fiables son los de aquellos que tuvieron un contacto directo con la Conquista, en la medida en que quienes escribieron sus crónicas fuera del contexto indiano tienden a la exageración o la tergiversación de los hechos<sup>208</sup>. Si bien Bitterli acierta al diferenciar las “crónicas de escritorio”, como la de Herrera, de aquellas escritas en medio de los acontecimientos, no resulta del todo cierta su caracterización de la narrativa indiana en términos de verdad, en la medida en que, tanto la narración de Herrera, como la de Pigafetta, se hallan mediadas por subjetividades fundadas en la apropiación epistemológica de lo observado. Teniendo esto en cuenta, revisten especial interés las particularidades propias de la “operación historiográfica” desarrollada por Herrera, esto en términos de unas conclusiones que permitan relacionar la praxis narrativa del cronista, con las lecturas que, a posteriori, hicieron de este críticos e historiadores. Esto permite subrayar uno de los puntos que se ha querido poner en evidencia a lo largo de estas páginas, la idea de que leer las crónicas como “fuentes de verdad” histórica integra de entrada lo anacrónico, esto como resultado de la omisión del lugar de enunciación desde el cual se emite el discurso.

Es necesario recordar entonces, en este orden de ideas, que la aproximación que Antonio de Herrera hace a sus fuentes dista completamente de la que podría hacer un historiador del siglo XIX, así como también se aleja de lo que hoy entendemos como hermenéutica o crítica de fuentes. Como señala Frank Ankersmit, “el hombre medieval desconoce forzosamente la noción de "interpretación" en el sentido moderno y modernista de la palabra”, puesto que para él la única forma de enfrentar las “fuentes” tiene que ver con una estructura analógica, orientada a disponer los contenidos en relación a un discurso teleológico de orden moral<sup>209</sup>. La escritura de la temprana modernidad, contrario a lo que se ha creído, no rompe con esta tradición, sino que, por el contrario, la reafirma a partir del renovado protagonismo que le otorgará a la retórica. En consecuencia, la narración desarrollada en las *Décadas* de Herrera no busca dar a conocer lo ocurrido en indias, sino moralizar a partir de los hechos que expone. Bajo esta premisa, el cronista dispone los hechos de tal manera que los datos y descripciones vinculados a estos dotan de sentido pedagógico a la narración, elevándola a la categoría de *Magistra Vita* y *Magistra Política*. Esta característica no anula la presencia de “Verdad” en el relato herreriano, sino que la desplaza del ámbito del conocimiento

---

<sup>208</sup> Urs Bitterli, 1981. pp. 21 – 34.

<sup>209</sup> Frank Ankersmith, pp. 84 – 85.

factico, al de la retórica moral. Rechazada hoy por muchos historiadores y estudiosos, esta manifestación de lo retórico tiende a ser vista como principio de anulación del carácter heurístico vinculado al uso de la crónica como fuente historiográfica. Sin embargo, lo planteado a lo largo de estas páginas no busca eliminar dicha característica, sino que, por el contrario, pretende redefinirla. Es aquí donde cobra valor la categoría de “experiencia”.

A lo largo de este trabajo se ha demostrado que la narración desarrollada por Antonio de Herrera en los ocho volúmenes que componen su crónica, presenta una resignificación de los hechos indianos en clave moral. Como producto de esto, el proceso de conquista y colonización, adquiere sentido a través del choque entre héroes y bárbaros, o lo que es igual, la confrontación de virtudes y vicios. De esta forma, indígenas y castellanos se entremezclan, en el relato herreriano, dentro de una lucha ensamblada sobre la premisa de expandir la fe y la civilización occidental, escenario en el cual lo barbárico y lo heroico adquirirán nuevos significados. Retomando las formas clásicas grecolatinas, Herrera presentará entonces al Nuevo Mundo como un escenario de choque entre el bien y el mal, introduciendo como novedad la significación política que le otorga al discurso moral. Gracias a esto, el vicio ya no recaerá únicamente sobre el indígena, sino que también hará parte del actuar de los Castellanos. Aquí, más que presentar un relato “objetivo”, Herrera actuará como expositor de una “Razón de Estado” asociada a la proyección Atlántica de la política monárquica, normativa cuyo incumplimiento, leído a la luz de la retórica moral, se convertirá en ejemplo del vicio. Esta idea, fundamental dentro de la narrativa de autores clásicos recuperados por el periodo altomoderno, como es el caso de Tácito o Tito Livio, hará que el relato herreriano no refleje la “experiencia de los conquistadores”, sino más bien la resignificación de esta, a la luz de la mirada de un cortesano nutrido por la apropiación retórica efectuada por el pensamiento Humanista.

Ahora bien, el hecho de que la *Historia de los Castellanos* no pueda ofrecer una “verdad” en relación a la “experiencia de conquista”, no significa que deba ser rechazada como fuente. Contrario a esto, lo que se ha pretendido con este trabajo es evidenciar que la crónica herreriana da cuenta de una “experiencia” igual de rica a la de la conquista misma: la experiencia vinculada a la escritura de una crónica indiana en el ocaso del siglo XVI. Partiendo de esto, las *Décadas* de Herrera representan una “verdad”, la de la escritura de la historia en el siglo XVI, proceso que se asocia a la producción de una visión narrativa sobre la realidad indiana construida a partir de los múltiples discursos preexistentes sobre el Nuevo Mundo. En otras palabras, el valor de historiar la “experiencia” escriturística herreriana, radica en el hecho de que su crónica no es más que una resignificación de textos anteriores. En este sentido, siguiendo lo planteado por el lingüista y semiólogo Willard Van Orman Quine, la práctica historiográfica de Antonio de Herrera se

convierte en *Semantic Ascent*, es decir, la traducción discursiva que se hace sobre una serie de discursos preexistentes<sup>210</sup>.

Si se lleva esto al plano de la crítica que desde el siglo XIX hacen los lectores de la crónica de Herrera, se puede afirmar entonces que dicha crítica se aleja totalmente de la conquista, para centrarse, únicamente, en la apropiación hermenéutica de múltiples discursos superpuestos a lo largo del tiempo. Teniendo en cuenta esta premisa, se hace necesario establecer una crítica frente a una práctica común: la de los historiadores que han leído a Herrera como fuente de “verdad” en relación las realidades de la conquista, dinámica que ha producido una lectura del texto herreriano excluyente de la “experiencia de la escritura de la historia”. Finalmente, lo que dichos historiadores no han tenido en cuenta es que la “experiencia de la escritura”, a la que aquí se hace referencia, constituye, de resultas, la única verdad inscrita en las *Décadas*.

Al acoger esta proposición como punto de partida, la hermenéutica aplicada a la crónica de Antonio de Herrera solo puede conducir a dos lugares: la experiencia del escritor y la experiencia del lector. Como ha señalado Michel Foucault, toda narración no es más que un juego de relaciones en tres sentidos: un juego de escritura, un juego de lectura y un juego de intercambio entre lector y escritor<sup>211</sup>. De esta forma, un acercamiento hermenéutico a la crónica de Herrera, que omita por completo el anacronismo, solo puede dar respuesta a dos preguntas ¿Cómo escribió Antonio de Herrera su Crónica Indiana? Y ¿Cómo ha sido leída esta crónica a lo largo del tiempo?

Tomando como punto de partida los argumentos desarrollados en las páginas precedentes, se puede hacer un acercamiento a la primera cuestión, vinculada directamente al significado que Antonio de Herrera le imprimió a los *Hechos de los Castellanos en el Nuevo Mundo*. Dicha semántica, contrario a lo que se ha creído, no puede ser catalogada como parte de la génesis de la modernidad historiográfica. Por el contrario, las *Décadas* corresponden a un horizonte de enunciación ligado aun a la tradición retórica antigua, fortalecida por la patristica y el simbolismo medieval, vigente aun, en el siglo XVI, como forma de pensamiento. Esta estructura, constitutiva del “hacer” de Herrera como cronista, se fusionará con la retórica humanista propia de la Alta Edad Moderna, en la que lo moral se aleja de la escatología desplazándose al campo de lo “humano”, materializado en la dimensión política que adquiere el discurso histórico. De esta forma, siguiendo los planteamientos del filósofo francés Michel Foucault, se puede asegurar que el discurso herreriano se estructuró a partir de una combinación de elementos, en la que se observa la reaparición de

---

<sup>210</sup> Quine diferencia entre dos tipos de discurso: aquel que se hace “sobre las cosas físicas”, es decir la realidad, y aquel que se hace sobre discursos que hablan de las cosas físicas. Este último sería el caso de la “traducción”, vinculada a la “resignificación”. Esta idea entronca con la noción desarrollada por Niklas Luhmann, y ya trabajada en este texto, de la observación de observaciones. En esta, siguiendo el camino de Quine, hay que diferenciar entre la observación de la realidad y la observación de una observación previa. Willard Van Orman Quine, 1968. pp. 15 – 92.

<sup>211</sup> Michel Foucault, 2016. p. 50

conceptos o ideas pasadas, la enunciación de nuevas concepciones, y la redefinición de viejos presupuestos en términos de lo nuevo. Estos tres elementos, presentados por Foucault como núcleos de cualquier campo de enunciación<sup>212</sup>, se hacen manifiestos en las *Décadas* a través de la simbiosis entre la retórica antigua, lo simbólico y lo caballeresco medieval, y lo moderno, enunciado aquí desde el marco de la apropiación política de la narrativa histórica y su retórica. La pluma del cronista logra así establecer una narrativa oficial que, sin caer en lo apologético, permite justificar la acción castellana en el Nuevo Mundo, enmarcándola en la justa lucha del bien contra el mal. Todos estos elementos son los que estructuraran la “experiencia escriturística” del cronista, elemento mediador entre los hechos acontecidos en América, las narraciones producidas por los protagonistas de estos, y el resultado narrativo final presentado a la imprenta en 1601 y 1615.

La narración herreriana, en este sentido, no puede ser catalogada como “verdad historiográfica” o como mera “ficción”, categorías que no se corresponden con el lugar de enunciación de la crónica, y remiten directamente al contexto de apropiación -y no de producción- de la misma. Es aquí donde adquiere valor el interrogante de ¿Cómo ha sido leída la crónica de Herrera? Si se busca comprender la anulación de la “experiencia escriturística” de Herrera, aunada a la lectura anacrónica de su discurso, se hace necesario responder esta pregunta tomando como punto de partida el quiebre epistemológico sufrido por el pensamiento occidental desde el ocaso del siglo XVII. El acenso de la “razón” cartesiana, sumada a la consolidación de un empirismo que triunfará en el siglo XVIII, se presentan aquí como novedades tendientes a la modificación de la estructura referencial del conocimiento que hasta ese entonces había prevalecido. Como consecuencia de esto, dos transformaciones de la epistemología reinante hasta el siglo XVII se suscitaron. Por un lado, la experiencia sustituyó el carácter simbólico asignado a lo real, y por otro, surgió una división, previamente inexistente, entre realidad y ficción<sup>213</sup>. Sobre esta base, el racionalismo ilustrado del siglo XVIII, tal como lo demuestra Ivan Jablonka, normalizará la oposición entre las ciencias y las letras, mecánica que dará vida, en la década de 1770, a las llamadas “Ciencias del Hombre”<sup>214</sup>. La Historia encontrará entonces un nuevo nicho para su hacer, fundamentado ahora en una praxis científicista que, apropiando el método cartesiano, pretenderá establecer la “verdad” sobre los hechos pasados. Dicha verdad, contrario a lo que ocurría con la “verdad moral” reinante hasta finales del siglo XVII, descansará sobre tres pilares fundamentales: la objetividad, la eliminación del “yo” dentro del relato, y la pretensión de transparencia, definida en relación a un relato de los hechos pasados que busca

---

<sup>212</sup> Michel Foucault, 2007A. pp. 92 – 94.

<sup>213</sup> Michel Foucault, 2007B. pp. 83 y 129 - 130

<sup>214</sup> Ivan Jablonka, 2016. pp. 49 – 50.



describirlos “tal cual acontecieron”<sup>215</sup>. La nueva definición de la Historia, acogida en el XVIII y fortalecida en el XIX, introdujo así la resignificación crítica de todos los relatos escritos antes de la Ilustración, leídos ahora bajo las luces de la razón. Gracias a esto, la *Odisea* homérica, ejemplo del relato histórico de la Grecia Arcaica<sup>216</sup>, terminó en el saco de la “Literatura Antigua”, mientras que las crónicas indianas de los siglos XVI y XVII acabaron siendo expurgadas en pos de “Verdades Objetivas”, a todas luces inexistentes dentro de la episteme altomoderna.

La subversión del horizonte de producción original de textos como el de Antonio de Herrera, fundada en el triunfo del modelo hermenéutico, dio como resultado la anulación de la “experiencia de escribir”, opacada ahora por la búsqueda de una “experiencia de lo real indiano” que no hallaba cabida en la prosa cronística. La *Historia de los Hechos de los Castellanos* adquirió así una doble fisonomía: la atribuida originalmente por su autor, enmarcada en la epistemología del siglo XVI, y la asignada por la Historia científicista de los siglos XVIII y XIX, vinculada a la valoración del relato en relación a las posibles “verdades” insertas en él. Finalmente, lo que diferenciará a ambas fisonomías será la definición de la “verdad”, desplazada del campo de la retórica moral al de la lógica cartesiana. Tal movimiento, integrará la desaparición de la “experiencia escriturística”, subvertida bajo la pretensión de recuperar una “experiencia de la conquista” ya perdida. En este sentido se puede afirmar que la pluma de Herrera, en definitiva, no presenta una imagen fáctica de la conquista, sino, más bien, una visión del lugar desde el que enuncia su discurso: esto es, la Castilla de Felipe II, un reino dominado por la fe, el providencialismo y una confesionalidad dirigida a hacer del mundo un verdadero orbe cristiano.

---

<sup>215</sup> Ibid., pp. 85 – 88.

<sup>216</sup> François Hartog, 2011. pp. 17 – 18 y 193 – 194.

## Fuentes archivísticas e impresas. Bibliografía

### *Documentos de Archivo*

#### **Archivo General de Indias**

Carta acordada del Consejo librando a Diego Ruiz Osorio, su receptor, dándole orden de pago de 50 ducados a Antonio de Herrera, cronista mayor. Madrid, 17 de octubre de 1596. AGI, Indiferente, legajo 426, L. 28, fols. 259r-259v.

Carta acordada del Consejo librando a su receptor Diego Ruiz Osorio, con cargo al fondo de penas de estrados, 400 reales, a abonar al cronista mayor de las Indias, Antonio de Herrera, pagar al copista de su obra. Madrid, 3 de julio de 1597. AGI, Indiferente, legajo 427, L. 31, fols. 20r-20v.

Carta acordada del Consejo librando a su receptor Diego Ruiz Osorio, con cargo al fondo de penas de estrados, 15.000 maravedís, para Antonio de Herrera, cronista mayor de Indias por el gasto del escribiente que pasa en limpios la Historia Universal de las Indias. Madrid, 10 de mayo de 1598. AGI, Indiferente, legajo 427, L. 31, fol. 51v.

Carta acordada del Consejo librando a su receptor Diego Ruiz Osorio, con cargo al fondo de penas de estrados, 34 ducados, a abonar a Antonio de Herrera, cronista mayor de Indias por el gasto de escribano de su historia. Madrid, 21 de noviembre de 1598. AGI, Indiferente, legajo 427, L. 31, fol. 61v.

Carta acordada del Consejo librando a su receptor Diego de Vergara Gavía con cargo al fondo de penas de estrados, 41820 maravedís a abonar a Antonio de Herrera, cronista mayor de las Indias, para pagar la copia de los libros del obispo de Chiapa. Madrid, 26 de noviembre de 1599. AGI, Indiferente, legajo 427, L. 31, fol. 97r

Real Provisión a Antonio de Herrera, dándole título de cronista mayor de Indias, señalándole un salario anual de 400 ducados. Aceca, 15 de mayo de 1596. AGI, Indiferente, legajo 426, L. 28, fols. 249v-251r.

Se remite para su firma cédula consignando los 300 ducados de renta a Antonio de Herrera que su majestad le ha hecho merced. Madrid, 26 de junio de 1599. AGI, Indiferente, legajo 745, N. 299, s.f.

### *Fuentes editadas*

Aristóteles. 1985. *Ética Nicomáquea – Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.

Aristóteles. 1988. *Política*. Madrid: Gredos.

Aristóteles. 2004. *Poética*. Buenos Aires: Leviatán.

Botero, Juan. 1603. *Razón de estado con tres libros de la grandeza de las ciudades traducido de italiano en castellano por Antonio de Herrera*. Burgos: Casa de Sebastián de Cañas.

- Bouvet, Honoré de. 2008. *Árbol de batallas. Versión castellana atribuida a Diego de Valera*. Madrid: Ministerio de Defensa.
- Cabrera de Córdoba, Luis. 1611. *De Historia para entenderla y escribirla*. Madrid: Imprenta de Luis Sánchez.
- Carducho, Vicente. 1979. *Diálogos de la Pintura. Su defensa, origen, esencia, definición, modos y diferencias*. [1ª. Ed. 1633] Madrid: Turner.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. 2004. *Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Real Academia Española.
- Cicerón, Marco Tulio. 1880 – 1884. *Obras completas de Marco Tulio Cicerón*, 5vols. Marcelino Menéndez y Pelayo, Ed., Madrid: Imprenta Central.
- Díaz del Castillo, Bernal. 2003. *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Vol. 1. Miguel León Portilla, Ed. Madrid: Dastin.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. 1526. *De la Natural Hystoria de las Indias*. Toledo: Remón de Petras.
- Flores de Tudela, Juan Ed. 1974. *Tratados de Fray Bartolomé de las Casas*. Tomo 1. México: FCE.
- Gines de Sepúlveda, Juan. 1996. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. [1ª Ed. 1550]. México: FCE.
- Herrera y Tordesillas, Antonio de. 1601. *Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y tierra Firme del Mar Océano. En quatro décadas desde el año de 1492 hasta el de 1531*. 4 Vols. Madrid: Imprenta Real.
- Herrera y Tordesillas, Antonio de. 1615. *Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y tierra Firme del Mar Océano*. 4 Vols. Madrid: Juan de la Cuesta.
- Herrera y Tordesillas, Antonio de. 1730. *Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y tierra Firme del Mar Océano*. 8 Vols. Madrid: Imprenta Real de Nicolás Rodríguez Franco.
- Herrera y Tordesillas, Antonio de. 1804. *Discursos Morales, políticos e históricos inéditos de don Antonio de Herrera, cronista del Rey Don Felipe Segundo*. Madrid: Imprenta de Ruiz.
- Homero. 2006. *Iliada*. Barcelona: Gredos.
- Homero. 2014. *Odisea*. Barcelona: Gredos.
- Jiménez de Rada, Rodrigo. 1989. *Historia de los Hechos de España*. Madrid: Alianza.
- Julián, Antonio. 1994. *Monarquía del Diablo en la Gentilidad del Nuevo Mundo americano* [Ca. 1769]. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Livio, Tito. 1990. *Historia de Roma desde su Fundación*, Libros I – III. Madrid: Gredos.
- López de Gómara, Francisco. 1985. *Historia General de las Indias*. Tomo 1, “Hispania Victrix”, [1ª Ed. 1552] Barcelona: Orbis.

Pulgar, Fernando del. 1789. *Claros Varones de Castilla, y letras de Fernando de Pulgar, consejero, secretario y cronista de los Reyes católicos Don Fernando y Doña Isabel*. Madrid: Gerónimo Ortega e Hijos de Ibarra.

Tácito, Cornelio. 1979. *Anales. Libros I – VI*. Madrid: Gredos.

### **Bibliografía**

Abulafia, David. 2009. *El descubrimiento de la Humanidad. Encuentros Transatlánticos en la Era de Colón*. Barcelona: Crítica.

Acosta, José de. 1962. *Historia Natural y Moral de las Indias*. México, FCE.

Adorno, Rolena. 1988. “Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos”. En: *Revista de crítica literaria latinoamericana*, No. 28. pp. 11 – 27.

Adorno, Rolena. 1990. “The depiction of self and other in Colonial Perú”. En: *Art Journal*, Vol. 49, No. 2. pp. 110 – 118.

Adorno, Rolena y Roberto González Echevarría. 2017. *Breve historia de la literatura latinoamericana colonial y moderna*. Madrid: Verbum.

Ankersmit, Frank. 2010. *La Experiencia Histórica Sublime*. México: UIA.

Aurell, Jaime. 2016. *La Historiografía Medieval. Entre la Historia y la literatura*. Valencia: Universitat de Valencia.

Badillo O’ Farrell, Pablo. 2013. “Retorno al Tacitismo y la razón de Estado”, En: *Tácito y tacitismo en España*. Pablo Badillo O’ Farrelly Miguel A. Pastor Pérez, Eds. Barcelona: Anthropos. pp. 75 – 118.

Ballesteros Beretta, Antonio. 1934. “Proemio y noticia biográfica de Antonio de Herrera” en: *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y tierra firme del mar océano*. Tomo I “descripción de las Indias occidentales”. Madrid: Academia de la Historia. pp. I-LXXXVIII

Bartra, Roger. 1998. *El Salvaje en el Espejo*. México: UNAM - Ediciones Era.

Bitterli, Urs. 1981. *Los «salvajes» y los «civilizados». El encuentro de Europa y Ultramar*. México: Fondo de Cultura Económica.

Borja, Jaime Humberto. 2002. *Los indios medievales de Fray Pedro Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá: CEJA.

Bouza Álvarez, Fernando. 2018. *Del escribano a la biblioteca. La civilización escrita europea en la Alta Edad Moderna (siglos XV – XVI)*. Madrid: AKAL.

Braudel, Fernand. 1970. *La Historia y las Ciencias Sociales*. Madrid: Alianza.

Burke, Peter. 2002. *Historia Social del Conocimiento. De Gutenberg a Diderot*. Barcelona: Paidós.

Cañizares Esguerra, Jorge. 2007. *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo. Historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*. México: FCE.

- Cañizares Esguerra, Jorge. 2008. *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Madrid, Marcial Pons.
- Carbia, Rómulo. 1940. *La Crónica oficial de las indias occidentales*. Buenos Aires: Ediciones Buenos Aires.
- Castañeda, Felipe. 2002. *El indio: entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*. Bogotá: Universidad de los Andes – CESO.
- Certeau, Michel de. 1999. *La Escritura de la Historia*. México: UIA.
- Chartier, Roger. 1994. *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*. Madrid: Alianza.
- Chevalier, Jean Dir. 2007. *Diccionario de los Símbolos*. Barcelona: Herder.
- Chicangana, Yobenj Aucardo. 2013. *Imágenes de caníbales y salvajes del Nuevo Mundo. De lo maravilloso medieval a lo exótico colonial, Siglos XV – XVII*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Chinchilla Pawling, Perla. 2003. “Sobre la retórica sacra en la era barroca”. En: *Estudios de historia Novohispana*, No. 29. pp. 97 – 122.
- Coello de la Rosa, Alexandre. 2002. *De la naturaleza y el Nuevo Mundo: maravilla y exotismo en Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478 – 1557)*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Coello de la Rosa, Alexandre. 2012. *Historia y ficción: la escritura de la historia general y natural de las indias de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés (1478-1557)*. Valencia : Universitat de Valencia.
- Collingwood, R. G. 1984. *Idea de la Historia*. México: FCE.
- Courcelles, Dominique de. 2009. *Escribir la historia, escribir historias en el mundo hispánico*. México: UNAM.
- Cuesta Domingo, Mariano Ed. 1991. *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano, o, "Décadas" de Antonio de Herrera y Tordesillas*. Madrid: Universidad Complutense.
- Cuesta Domingo, Mariano. 1998. *Antonio de Herrera y su Obra*. Segovia: Colegio Universitario de Segovia.
- Cuesta Domingo, Mariano. 2007. “Los Cronistas oficiales de Indias. De López de Velasco a Céspedes del Castillo”. En: *Revista complutense de Historia de América*, Vol. 33. pp. 115 – 150.
- Cuesta Domingo, Mariano. 2009. *Antonio de Herrera y Tordesillas, historiador acreditado*. Cuellar: Ayuntamiento de Cuellar.
- Cuesta Domingo, Mariano Ed. 2016. *Antonio de Herrera y su Historia General del Mundo*. Volumen 1. Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado.
- Durán, Norma. 2001. *Formas de Hacer la Historia (Historiografía grecolatina y medieval)*. México: Ediciones Navarra.
- Esteve Barba, Francisco. 1992. *Historiografía Indiana*, Madrid: Gredos.
- Fernández Santamaría, José Antonio. 1986. *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

- Forte, Juan Manuel. 2011. “Maquiavelo, el arte del Estado”. En: Nicolás Maquiavelo, *Obras*. Madrid: Gredos.
- Foucault, Michel. 2016. *El orden del Discurso*. [1ª Ed. 1973]. México: Tusquets.
- Foucault, Michel. 2007A. *La Arqueología del Saber*. [1ª Ed. 1970]. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2007B. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. [1ª Ed. 1968]. México: Siglo XXI.
- Frye, Northrop. 2001. *El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*. Barcelona: Gedisa.
- Gadamer, Hans Georg. 2003. *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, Hans Georg. 1998. *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- García Fitz, Francisco. 2003. *La Edad Media: guerra e ideología. Justificaciones religiosas y jurídicas*. Madrid: Silex.
- García Gual, Carlos. 1995. “Conmemoración trágica de un triunfo. Los "Persas" de Esquilo (472 a. C.)”. En: *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Vol. 50, No. 2. pp. 209 – 218.
- García Marín, José María. 2017. “Razón de Estado y razón de Dios en la práctica política de la Monarquía española (1511-1664)”. *Cuadernos de Historia del Derecho*, No. 24. pp. 11 – 32.
- Gil Pujol, Francisco Xavier. 2004. “Las fuerzas del Rey: la generación que leyó a Botero”. En: *Le forze del principe: recursos, instrumentos y límites en la práctica del poder soberano en los territorios de la monarquía hispánica*, Vol. 2, José Javier Ruiz Coord. Pavia: Università degli studi di Pavia. pp. 969 – 1022.
- Godelier, Maurice. 1990. *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*. Madrid: Taurus.
- Godoy Alcántara, José. 1868. *Historia Crítica de los Falsos Cronicones*. Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra.
- Grimal, Pierre. 2000. *El imperio romano*. Barcelona: Crítica.
- Hartog, François. 2011. *Evidencia de la Historia. Lo que ven los historiadores*. México: UIA.
- Heers, Jacques. 1995. *La Invención de la Edad Media*. Barcelona: Crítica.
- Herrero Salgado, Félix. 1998. *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*. Volumen II. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Iñurritegui Rodríguez, José María. 1995. “Antonio de Herrera y Tordesillas: historia y discurso político en la Monarquía Católica”. En: *Reppublica e Virtù: pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*. Cesare Mozzarelli y Chiara Continisio, Coords. Roma: Bulzoni.
- Jablónka, Ivan. 2016. *La Historia es una Literatura contemporánea. Manifiesto por las ciencias sociales*. México: FCE.
- Jaeger, Werner. 2010. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. [1ª. Ed. 1933]. México: FCE.

- Juderías, Julián. 1914. *La leyenda Negra y la Verdad Histórica*. Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.
- Kagan, Richard. 2004. “La historia y la crónica de las indias durante el siglo XVII: Antonio de Herrera y Tordesillas”. En: *El Imperio sublevado. Monarquía y naciones en España e Hispanoamérica*. Víctor Minguez. Ed. Madrid: CSIC. pp. 37 – 56.
- Kagan, Richard. 2010. *Los cronistas y la corona. La política de la Historia en España en las Edades Media y Moderna*. Madrid: Marcial Pons – CEEH.
- Koselleck, Reinhart. 2004. *historia/Historia*. Madrid: Trotta.
- Kuhn, Thomas S. 2017. *La estructura de las Revoluciones científicas*, [1ª ed. 1962] México: FCE.
- Lafaye, Jacques. 2005. *Por amor al Griego. La nación europea, señorío humanista. (siglos XIV – XVII)*. México: FCE.
- Lafaye, Jacques. 2013. *De la Historia Bíblica a la Historia Crítica. El tránsito de la conciencia occidental*. México: FCE.
- León Portilla, Miguel. 1999. *Bernardino de Sabagún. Pionero de la antropología*. México: UNAM – El Colegio Nacional.
- Leonard, Irving. 2006. *Los libros del Conquistador*. [1ª ed. 1953] México: FCE.
- Levi-Strauss, Claude. 1988. *El pensamiento salvaje*. México: FCE.
- López Grigera, Luisa. 1994. *La retórica en la España del Siglo de Oro*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Luhmann, Niklas. 2005. *El arte de la Sociedad*. México: Herder – UIA.
- Macmillan, Margaret. 2014. *Usos y Abusos de la Historia*. Barcelona: Ariel.
- Magli, Patrizia. 1991. “El Rostro y el Alma”. En: *Fragmentos para una historia del Cuerpo Humano*. Michel Feher, Ed. Madrid: Taurus.
- Maravall, José Antonio. 1966. *Antiguos y Modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Martínez, José Luis. 2017. *Hernán Cortés*. México: FCE.
- Mendiola, Alfonso. 1995. *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*. México: UIA.
- Mendiola, Alfonso. 2003. *Retórica, Comunicación y Realidad. La Construcción Retórica de las Batallas en las Crónicas de la Conquista*. México: UIA.
- Mendiola, Alfonso y Norma Durán. 1994. “La caída de Tenochtitlan: ¿un relato verídico o un relato de ficción?”. En: *Historia y Grafía*, No. 2. pp. 53 – 79.
- Mestre, Francisca. 2014. “Héroes de Culto y Héroes del Mito, en el Heroico de Filóstrato”. En: *Realidad, Fantasía, Interpretación, Funciones y Pervivencia del Mito Griego*. Aurelio Pérez Jiménez, Ed. Zaragoza: Pórtico.

- Mignolo, Walter. 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*. Saul Sosnowski Ed. Caracas: Biblioteca Ayacucho. pp. 3 – 29.
- Mignolo, Walter. 1981. “El metatexto historiográfico y la historiografía indiana”. En: *MLN*, Vol. 96, No. 2. pp. 358 – 402.
- Minguez, Victor e Inmaculada Rodríguez Moya. 2020. *El tiempo de los Habsburgo. La construcción artística de un linaje imperial en el Renacimiento*. Madrid: Marcial Pons.
- Momigliano, Arnaldo. 1993. *Ensayos de Historiografía Antigua y Moderna*. México: FCE.
- Moya del Baño, Francisca. 2014. “La Función Evocadora del Mito en los Poemas Morales de Quevedo”. En: *Realidad, Fantasía, Interpretación, Funciones y Pervivencia del Mito Griego*. Aurelio Pérez Jiménez, Ed. Zaragoza: Pórtico. pp. 705 – 724.
- Mujica Pinilla, Ramón. 2016. *La imagen transgredida. Ensayos de iconografía peruana y sus políticas de representación simbólica*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Nieto Olarte, Mauricio. 2019. *Una Historia de la Verdad en Occidente. Ciencia, Arte, Religión y política en la conformación de la cosmología moderna*. Bogotá: FCE.
- O’Callaghan, Joseph. 2003. *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Pagden, Anthony. 1988. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza.
- Parker, Geoffrey. 2013. *Felipe II, La biografía definitiva*. Barcelona: Planeta.
- Pastor Pérez, Miguel A. 2013. “El pensamiento político clásico español. Entre el maquiavelismo previo (premaquiavelismo) y el tacitismo tardío (tardotacitismo)”. En: *Tácito y tacitismo en España*. Pablo Badillo O’ Farrell y Miguel A. Pastor Pérez, Eds. Barcelona: Anthropos.
- Pastoureau, Michel. 2006. *Una historia simbólica de la Edad Media Occidental*. Buenos Aires: Katz.
- Pattenden, Miles. 2016. “Rome as a ‘Spanish Avignon’? The Spanish Faction and the Monarchy of Philip II”. En: *The Spanish Presence in Sixteenth – Century Italy. Images of Iberia*. Piers Baker y Miles Pattenden, eds. Londres: Routledge.
- Pérez Jiménez, Aurelio. Ed. 2014. *Realidad, Fantasía, Interpretación. Funciones y Pervivencia del Mito Griego*. Zaragoza: Pórtico.
- Phelan, John. 1972. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México: UNAM.
- Pocock, John G. A. 2002. *El momento Maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos.



- Porres Marijuán, Rosario. “Rodrigo de Tordesillas” en: *Diccionario Biográfico Español*. Real Academia de Historia. Consultado en 15 de marzo de 2021 en: <http://dbe.rah.es/biografias/8797/rodrigo-de-tordesillas>
- Rubial García, Antonio. 2010. *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España 1521 – 1804*. México, FCE.
- Ruiz-Domenec, José Enrique. 1993. *La novela y el espíritu de caballería*. Barcelona: Grijalbo – Mondadori.
- Sagredo Baeza, Rafael. 2014. *Historia Mínima de Chile*. México: El Colegio de México.
- Santana Henríquez, Germán. 2014. “Un Reflejo del Mito Clásico en la Literatura Española del Siglo de Oro: las Figuras de Penélope y Amaltea en la Producción Dramática de Tirso de Molina”, En: *Realidad, Fantasía, Interpretación, Funciones y Pervivencia del Mito Griego*. Aurelio Pérez Jiménez, Ed. Zaragoza: Pórtico. pp. 735 – 748.
- Schmidt, Peer. 2012. *La Monarquía Universal Española y América. La imagen del Imperio español en la Guerra de los treinta años (1618 – 1648)*. México: FCE.
- Skinner, Quentin. 1985. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. Vol. 1: “El Renacimiento”. México: FCE.
- Valenzuela Matus, Carolina. 2016. *Grecia y Roma en el Nuevo Mundo. La recepción de la antigüedad clásica en cronistas y evangelizadores del siglo XVI americano*. Barcelona: Ediciones Rubeo.
- Van Orman Quine, Willard. 1968. *Palabra y Objeto*. Barcelona: Editorial Labor.
- Viejo Yharrassarry, Julián. 1999. “Razón de Estado Católica y monarquía hispánica”. En: *Revista de Estudios Políticos*, No. 104. pp. 233 – 244.
- Villaverde Rico, María José y Francisco Castilla Urbano Comp. 2016. *La sombra de la leyenda Negra*, Madrid: Tecnos.
- Weckmann, Luis. 1996. *La Herencia Medieval de México*. México: FCE.
- White, Hayden. 1992. *El contenido de la Forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós.