



# La retórica panegírica en los primeros relatos de la conquista de México\*

## The Panegyric Rhetoric in the First Histories of the Conquest of Mexico

MARIALBA PASTOR

Universidad Nacional Autónoma de México

<http://orcid.org/0000-0001-8667-0475>

[llaneza@unam.mx](mailto:llaneza@unam.mx)

**Abstract:** This text highlights the characteristics of the panegyric rhetoric and its use in the writing of the civil and religious chronicles of the conquest of Mexico in the sixteenth century, in order to illuminate some of its repercussions in the historical evaluation of the facts lived and in the interpretations of the indigenous past.

**Keywords:** Panegyric rhetoric; Conquest of Mexico; Evangelization; “Inculturation of faith”.

**Resumen:** Este texto destaca las características de la retórica panegírica y su uso en la escritura de las crónicas civiles y religiosas de la conquista de México en el siglo XVI con el fin de observar algunas de sus repercusiones en la valoración histórica de los hechos vividos y en las interpretaciones del pasado de los pueblos indígenas.

**Palabras clave:** Retórica panegírica; Conquista de México; Evangelización; “Inculturación de la fe”.

---

\* Agradezco a la Dirección General de Personal Académico (DGAPA), a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (a la cual pertenezco como académica titular), al Lateinamerika-Institut de la Freie Universität Berlin y al Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz su apoyo para realizar la estancia sabática de investigación (segundo semestre del año 2018), durante la cual elaboré este artículo.

La primera fase de la Conquista de México (entre el desembarco de las tropas españolas en Cozumel en febrero de 1519 hasta la caída de Tenochtitlan en agosto de 1521) es una de las series de hechos históricos más estudiada y debatida desde hace 500 años. A pesar de ello no podemos perder de vista que su primer relato, elaborado y presentado por Hernán Cortés en sus *Cartas de relación*, se ha conservado en su esencia, es decir, en el orden, la sucesión y el contenido de tales hechos. En el siglo xvi, a la interpretación del capitán general se sumaron crónicas que añadieron notas, detalles y discursos que, por más abultados que resultan, no dejan de ser marginales, ya que no modifican la trama original. Inclusive la denominada “interpretación indigenista” se apega a lo registrado por Cortés, aunque agregue el uso de la violencia extrema empleada por los soldados para someter a la población aborigen. Esta interpretación se sustenta en los textos producidos por los evangelizadores, quienes no presenciaron lo ocurrido, pero aseguran haber recogido informes de algunos sobrevivientes indígenas. Pero estos informantes, al estar ya cristianizados, ¿pudieron haber proporcionado un testimonio fidedigno?, ¿o por qué se horrorizan de las que dicen ser sus pasadas costumbres?

Por otra parte, existen testimonios de los enemigos de Cortés, allegados del gobernador de Cuba, Diego Velázquez, así como juicios de residencia celebrados a lo largo del siglo xvi en los cuales tanto los afectados como los beneficiados por el capitán extremeño ofrecen datos relacionados con su personalidad (su generosidad y honorabilidad o sus mañas, mentiras y robos) y con la tortura aplicada por él y sus secuaces para conseguir sus fines. En este sentido, estos documentos son valiosos, pero no desmienten los principales hechos consignados en las *Cartas de relación*.

El corpus de fuentes relativas a la Conquista de México se compone entonces de testimonios diversos que parten de un relato fundante (el de Hernán Cortés), la materia prima que permanece intocada hasta nuestros días. Es decir, los testigos oculares de la Conquista que escribieron después del éxito español (Andrés de Tapia, Díaz del Castillo, Francisco Aguilar), a pesar de haber visto y experimentado cosas distintas, se apegaron a lo dicho por su jefe; a excepción de Díaz del Castillo, quien no modifica pero sí añade actuaciones y hazañas de otros soldados. Cortés cuidó que su versión fuera la única (los escribanos perdieron todos los documentos, o estos nunca existieron, o, si los perdieron, ¿por qué no los reescribieron?) y se colectivizara e impusiera como la “verdadera” por convenir a todos, principalmente a quienes serían gratificados con mercedes reales. Aquellos contemporáneos de los hechos que no los presenciaron (Bartolomé de Las Casas, Motolinía, López de Gómara, Bernardino de Sahagún, Diego Durán) solo pudieron agregar juicios y episodios para defender y heroizar al conquistador extremeño, o para atacar su codicia y la de los encomenderos, y defender a los “naturales”. Algo comprensible en el caso de los frailes dado su interés por lograr una mayor injerencia en la conversión y el gobierno de la población indígena.

Si bien todas las crónicas antedichas han sido parcialmente sometidas a las reglas de la heurística que permite desentrañar mentiras, falsedades, verdades, inconsisten-

cias y contradicciones, al tiempo que ubicarlas en el contexto histórico en el cual se produjeron, y se han advertido los intereses y las intenciones de sus autores, al igual que las expectativas de sus receptores, llama la atención que las más consultadas historias de la Conquista de México<sup>1</sup> confíen demasiado en lo escrito por Cortés, y no lo pongan radicalmente en duda; es decir, no se pregunten si lo que le informa al rey sucedió realmente; si el orden de los acontecimientos fue el mismo que siguió en sus escritos; si introdujo acontecimientos *post facto*. También sorprende que estas historias sumen datos y acumulen escenas registradas en testimonios producidos en momentos distintos con intereses diferentes, sin importar si sus autores presenciaron o no los hechos, inventaron o copiaron. Es el caso, verbigracia, de los presagios que hacia el año 1502 les anunciaron a los mexica tiempos difíciles (cometa, incendio del templo de Huitzilopochtli, inundaciones, gritos femeninos, seres de dos cabezas). Creencias mexicas que, al igual que el retorno de Quetzalcóatl, se presentan como auténticas cuando su sustento son pinturas y textos elaborados después de la conquista, esto es, que fueron introducidos (inculturados) paulatinamente por los cronistas, pues no sabemos a ciencia cierta quién lo contó primero, quiénes lo repitieron, cuándo ni con qué intención.<sup>2</sup> Lo que sí sabemos es que los presagios relacionados con los castigos divinos son antiguos, griegos y bíblicos, y que los signos más relevantes del advenimiento de Cristo están presentes en el mito de Quetzalcóatl; porque para los frailes así lo determinaba la ley divina de la Revelación en el proceso de conversión del orbe entero al cristianismo.

En las últimas décadas del siglo xx, el análisis de las crónicas de la conquista y la evangelización de México se ha visto enriquecido con una nueva forma de abordaje resultado de las propuestas de Hayden White y del denominado *giro lingüístico*. Con ellas los textos han empezado a leerse desde la subjetividad de sus autores, el lenguaje empleado y su manera de estructurar, componer y desplegar los discursos. Se ha cuestionando la objetividad o fidelidad de los relatos y se ha puesto en duda lo “verdaderamente ocurrido” al demostrar las deudas de las crónicas con los textos bíblicos, los clásicos antiguos y, sobre todo, con los libros de caballería y las crónicas medievales, patentes en las descripciones que remiten a mitos, fantasías, batallas y aventuras ampliamente difundidas en Europa.<sup>3</sup>

Bajo esta última perspectiva, los análisis historiográficos han ganado profundidad al adentrarnos en las particularidades de cada escrito, en la subjetividad de los cronis-

<sup>1</sup> Tres obras representativas son: *La conquista de México* de Hugh Thomas (1994), la biografía de Hernán Cortés de José Luis Martínez (1990) y últimamente la biografía de Moctezuma de Michel Graulich (2014), la cual es una historia de la Conquista desde la perspectiva indigenista.

<sup>2</sup> Por ejemplo, para confirmar tales presagios, en el aparato crítico de *La conquista de México*, Hugh Thomas remite al lector, indistintamente, a códices post conquista, crónicas de los siglos xvi y xvii e interpretaciones del siglo xx.

<sup>3</sup> Algunos de los autores de los trabajos más representativos en esta línea de análisis de los discursos son los de Mignolo (1982); Pastor (1983); Adorno (1993); Carman (1997); Rabasa (2009); Aracil (2016).

tas y en su manera de ver e interpretar el Nuevo Mundo, también nos han permitido visualizar mejor los objetivos de los escritos. No obstante, la atención exclusiva e intensiva en las palabras, en el lenguaje (Carman 1997, 25-29), ha dejado abierta la pregunta por lo ocurrido, sobre todo, lo ocurrido entre los conquistados, pues si las comunidades indígenas no pudieron ser comprendidas en virtud de su extrañeza, si no pudieron contar con las instituciones y sus integrantes no poseer los comportamientos medievales que los cronistas les asignan, ¿cómo eran?, ¿cómo vivían y pensaban?, ¿cómo reaccionaron ante la invasión?, ¿cómo se defendieron? ¿Podemos aceptar lo que difundieron los conquistadores y evangelizadores? Hernán Cortés y sus tropas lograron imponerse y dominar a un conjunto de pueblos americanos, el cristianismo se difundió y los “naturales” fueron obligados o se vieron obligados a abandonar (aunque no totalmente) sus antiguas prácticas políticas, sexuales y religiosas. La historiografía no es únicamente un conjunto de discursos, de representaciones de eventos figurativos y simbólicos, o un despliegue de metáforas; es la representación de hechos que pueden ser corroborados o desechados cuando se realizan operaciones complejas derivadas del cruce de los testimonios orales, las fuentes escritas y los restos materiales que logran encontrar las pruebas lógicas de lo ocurrido, aunque estas no sean definitivas (Droysen 1974).

Desde mi punto de vista, la concentración excesiva en la forma de escrituración, en el lenguaje empleado por los autores de las crónicas y en la manera como estos entendieron e interpretaron al otro, hace olvidar cómo aun lo más fantástico tiene un fundamento *in re*; siendo la crítica, la comparación, la compulsa y el cruce de testimonios las que permiten advertir hasta qué punto lo narrado se acerca o aleja de la realidad empírica. Un ejemplo se observa en las crónicas de evangelización, en las cuales se evidencia cómo los frailes incorporaron mitos, atributos, ritos y prácticas cristianas en las religiones mesoamericanas para convencer a los “naturales” de que en ellas radicaba ya el monoteísmo, la sustancia divina y cristiana. La conversión se ayuda de la historia y las antiguas religiones americanas reinventadas para cambiar lo que los evangelizadores consideran una lógica pagana por la lógica cristiana; una vieja estrategia de conversión antes probada en Europa, que la teología cristiana denominó “inculturación de la fe”.

En las páginas siguientes trataré de plantear cómo la retórica panegírica o epidíctica predominó en las crónicas de la primera conquista y evangelización de México por ser el molde que en aquel momento se correspondía y favorecía la construcción y expansión del imperio católico español. A diferencia de otros géneros de retórica que promueven el diálogo, el debate, la discusión, la reflexión y la presentación de pruebas empíricas, y que pueden reducir el peso del autoritarismo, la panegírica impidió percatarse de lo distinto. Su uso fue un requisito en el proceso de construcción de la “retórica del Imperio” (Carman 1997) para apropiarse del nuevo territorio y sus pobladores. Así, la realidad indígena fue reinventada e incorporada en la historia oficial de la España que buscaba la unidad y se lanzaba a la colonización y preservación de extensos y ricos nuevos dominios.

Es bien conocido cómo en los círculos nobles de la España bajomedieval, la composición correcta de los escritos se alcanzó con el estudio del *Trivium* (gramática, retórica y lógica), principalmente en los colegios y las universidades de Salamanca, Valladolid y Alcalá. Este estudio formó parte de la educación del clero y de los altos funcionarios, y guardó una estrecha relación con la reproducción de la doctrina católica y de las tradiciones dinásticas.

Desde la Antigüedad mediterránea, los discursos panegíricos habían buscado la alabanza de los propios y el vituperio de los enemigos (el elogio y la censura), de modo que la ambivalencia y la diversidad quedaran borradas, y la ortodoxia, el dogma y la unicidad se vieran favorecidos. La trama estructural de este tipo de discursos, pronunciados en prosa, himnos, odas y sonetos, en ceremonias, fiestas y funerales, se refirió a dioses, héroes, ciudades, batallas, actuaciones políticas y acciones públicas, para defender o cuestionar; para probar el honor o la vergüenza, los vicios y las virtudes; y mostrar lo que se elogia o se censura con amplificación y ornato<sup>4</sup> (Quintilianus 1972, 349-351; Nietzsche 2000, 81) Unos discursos se desprendieron de otros, y no existió impedimento para que sus autores emplearan una fuente común de autoridad. Entre otras cosas se pensó que su uso evitaba que en la mente de los sujetos se infiltraran subrepticamente imágenes y signos culturales extraños o extranjeros que desestructuraran la normatividad establecida (Yates 2005, 221-229; Esteve 1995, 158; Valcárcel 1997, 436).

Con base en este género de retórica, en las crónicas reales españolas de los siglos xiv y xv, los monarcas fueron los principales protagonistas de las acciones militares en el proceso de la Reconquista de la península, ocupada desde hacía siete siglos por los musulmanes. Al ser el mejor vehículo para contraponer lo debido a lo indebido, lo deseable a lo indeseable, lo bueno a lo malo, la panegírica supeditó otros géneros de retórica: la deliberativa (propia de los debates y las discusiones en las asambleas) y la judicial (la cual corresponde a las denuncias, la presentación de pruebas y la defensa de los acusados) (Aristóteles 1990, 161-201)<sup>5</sup>. Pero, si bien los discursos se pusieron al servicio de la alabanza, la honra y la memoria de los nobles caballeros, contrapuestos a los traido-

<sup>4</sup> Es el caso de los himnos que exaltan las virtudes de los integrantes del Olimpo cuyo sentido se difunde y conserva en el occidente cristiano. Por ejemplo, el canto a Zeus: “[...] el más poderoso, el más grande, el de amplias miradas, el excelente y perfecto [...]” (Ramírez 1963, 255).

<sup>5</sup> La retórica, el arte de la persuasión que establece la manera de ordenar y desplegar las ideas a fin de convencer al público de la “verdad” de lo ocurrido, se institucionalizó en el mundo cristiano desde el siglo v como modelo de composición e interpretación de los discursos a fin de que, entre otras cosas, las obras de los papas, los reyes, los santos, los caballeros y las altas dignidades se divulgaran debidamente, como un recurso para su legitimación, el fortalecimiento de la cohesión social y el rechazo del paganismo, la infidelidad y las herejías. Los componentes de la retórica clásica son: *inventio* (encontrar los materiales sobre los cuales se va a hablar); *dispositio* (arreglar el material); *elocutio* (expresarse correctamente); *memoria* (memorizar el contenido) y *pronuntiatio* (deliberar efectivamente) (Carman 1997, 34).

res, depravados y perversos enemigos, para que su fama se acrecentara y no muriera, las imágenes retóricas de los hechos heroicos debieron ser convincentes, es decir, estar apegadas a la “verdad”, algo ubicado en ese entonces en el entendimiento. Fue creíble lo basado en las pruebas que pudieran conseguirse no por medio de la constatación empírica o experimental, sino por medio de la invención retórica (Aristóteles 1990, nota 32, 175), un procedimiento mental perteneciente al ámbito de lo convincente en el sentido de encontrar los materiales adecuados para avivar la imaginación dentro de los márgenes de lo conocido y lo permitido. Nada que ver con la posterior acepción moderna de “inventar”, la cual, conforme con la Ciencia Nueva, consistiría en buscar y hallar algo nuevo o desconocido al arrancarle a la naturaleza sus secretos. Como aclara Beatriz Aracil, “[...] depurar, modificar o simplemente omitir determinados hechos históricos para contribuir a la fama de un personaje o bien para condenarlo al olvido...” fue propio de la “historia ejemplar” (2016, 120), de la “la historia oficial” que debía acompañar a la unión nacional de los reinos ibéricos. Por eso Diego de Varela (1412-1488), uno de los cronistas reales más famosos en su tiempo, retomó la *Historia de los hechos de don Rodrigo Ponce de León, marqués de Cádiz* de un autor anónimo y, en su *Crónica de los Reyes Católicos*, volvió a narrar momentos vividos y sucesos relevantes relacionados con el papel de este marqués en la Reconquista, aunque, según su “ciencia y criterio”, agregara detalles y precisión, es decir, “inventara” algo. De este modo, según Carriazo, la elección consciente de una serie de posibilidades alternativas a partir de un número fijo no implicó directamente novedad (Carriazo 1927, CXLIII-CLII).

Así, en la España de fines del siglo xv, los documentos escritos bajo las reglas de la retórica panegírica, además de ser instrumentos al servicio de la Reconquista, fueron dotados de un poder efectivo para combatir las dificultades que suponía la unión de las coronas de Castilla y Aragón, la promoción de los descubrimientos y las conquistas de las islas en las Antillas y la tierra firme americana, y la intensificación de la actividad inquisitorial, dada la multiplicación de las “desviaciones morales”, la aparición de sectas, la difusión de supersticiones y las conversiones simuladas de los judíos y los musulmanes al cristianismo. Por tales razones, los cronistas reales debieron ser confiables, gozar de buena reputación y, de preferencia, pertenecer o estar cerca de la nobleza y el alto clero. Como se practicaba desde tiempos antiguos, estos cronistas recibían salario y privilegios a cambio de sus servicios (Rico 1973, 31-46).

Varios cronistas convivieron en el mismo taller de la corte de los Reyes Católicos. Ahí se ocuparon de revisar, discutir, editar y publicar solo aquello que contribuyera a la legitimación de las obras, los honores, la gloria y la fama inmortal de los grandes de España, empezando por sus reyes; en el entendido de que, como “narrativas de poder” (Kagan 2010, 28-29) y armas de propaganda, las crónicas debían transmitir lo que “verdaderamente” había ocurrido. De ningún modo las “verdades” contenidas en estas historias se concebían como reflejo de la realidad. La “verdad” conservaba su significado medieval como conformidad de las cosas con la mente, con el entendimiento, y con lo que necesariamente debía ocurrir (Alonso 1986), era entonces lo providencialmente adecuado y deseable.

Gracias a la imprenta, las crónicas aprobadas por la corona circularon en las cortes, los consejos reales, los cabildos y los conventos, como medios de información y memoria, y como modelos de buena prosa y doctrina, para evitar escándalos, guerras intestinas y para mostrar la justicia con la cual las altas dignidades actuaban en la lucha contra los enemigos, en las batallas de “los santos varones contra los ídolos endemoniados”, sobre todo contra los moros, como aclaró Fernando del Pulgar, el muy conocido cronista real (Pulgar 1789, 1-4; Varela 1927, 225-228).

Con Isabel y Fernando, no únicamente las crónicas sino todos los documentos escritos se empezaron a concebir como objetos *cuasi* sagrados, como instrumentos al servicio de la monarquía católica centralizada, con aspiraciones de universalidad, para que se acataran las leyes y los ordenamientos, y se combatieran la heterodoxia religiosa y las inclinaciones autonomistas de una parte de la nobleza. Por supuesto, el control documental nunca se logró plenamente. Aún más, con el deceso de la reina Isabel se complicó, debido a las luchas por la sucesión castellana, la presión de los ambiciosos clanes de navegantes y comerciantes, y la labor de las órdenes mendicantes y de Francisco Jiménez de Cisneros (regente temporal de la corona y religioso muy influyente) para retornar a fórmulas cristianas primitivas y restarle poder económico y político a los nobles, los encomenderos y el alto clero secular (Giménez 1953, 126-142; García Oro 1992, 680; Pérez 2014, 72, 169). A ello se añadiría la curiosidad popular que de una u otra manera, sobre todo de forma oral, lograba conocer y divulgar una parte del contenido de aquellos textos.

La atención puesta por los Reyes Católicos en lo escrito avanzó durante el imperio de Carlos V en forma paralela al incremento de la burocracia y la modernización de las instituciones. El imperio español consiguió una posición de privilegio con sus dominios territoriales y la provisión de tributos y riqueza, pero también con el control de las palabras y la manipulación de los otros para tratar de imponer su moral y sus jerarquías intelectuales (Carman 1997, 186). Esto supuso continuar las labores de organización de los archivos para dar cabida a multitud de documentos. Supuso también la delimitación precisa de los trabajos de los escribanos y cronistas.

Como ha señalado Sebastian Greußlich, fue necesario trastocar las tradiciones antiguas y medievales para incorporar los relatos de las nuevas instituciones y las nuevas experiencias españolas, especialmente las de descubrimiento, conquista y colonización. Las crónicas, historias, memorias y otros documentos formarían parte de la educación general y militar de los capitanes, muchos de ellos hidalgos o nobles castellanos, y circularían en las cortes y los consejos reales no solo como medios de información y memoria, sino también como modelos de buena prosa y doctrina, ya que en ellas estaba contenida “la verdad” de lo ocurrido, siempre favorable a la explotación de la mano de obra y los recursos coloniales, a la conservación del poder y la autoridad de los reyes, legitimados al vincularlos con las viejas autoridades clásicas y medievales (Julio César, Alejandro Magno, Carlomagno) para crear un mundo de esperanza en la prosperidad (Greußlich 2012, 3, 52-53).

En tanto las obras escritas debían ser compatibles con la razón de Estado monárquico-católica, habían de ceñirse al principio de autoridad: *magister dixit*. Es decir, ningún

funcionario real, cronista o escritor –tampoco los artistas (poetas, músicos, pintores, escultores, etcétera)– podían emitir opiniones ni promover imágenes propias sobre temas tan delicados como, por ejemplo, la recién descubierta naturaleza de las Indias occidentales (Friede 1963, 167-192; Pagden 1982, 113). Todos debían someterse a la autoridad y acatar los protocolos o cánones preestablecidos, los cuales indicaban qué se podía expresar, escribir y componer, cómo, con qué imágenes y recursos. Además, para que los textos y las obras fueran dignos de atención, tendrían que parafrasear o reproducir las imágenes estampadas y aprobadas con anterioridad en obras de arte, crónicas reales, mitología griega, textos bíblicos, etcétera.

Lo antedicho explica la ausencia de una concepción moderna de autoría y plagio, en cambio, la tolerancia y el fomento de la repetición y la imitación de formas y contenidos, algo no reñido con la exposición de experiencias personales y el desarrollo de un estilo propio evidenciado en las adaptaciones, los detalles, los lapsus, los añadidos y los descuidos. De ahí que el análisis de los textos nos conduzca a aquello que consciente o inconscientemente se trate de ocultar (Belting 2009, 641).

El esbozo anterior referente a la situación de la producción escrita en la península ibérica permite formular varias preguntas relacionadas con la historia de la Conquista y la colonización de México: ¿por qué se prohibió la publicación de la mayoría de las crónicas del siglo XVI que se refirieron a estos procesos?; ¿cuáles fueron las razones por las cuales durante doscientos años y más, a lo largo de toda la época colonial, se censuraron y retiraron para ser rescatadas de los archivos y las bibliotecas hasta los siglos XIX y XX? Y las pocas crónicas que sí se autorizaron, ¿por qué lo fueron?, ¿qué pudieron haber silenciado y modificado para pasar los filtros de los consejos Real y de Indias? Por otra parte, cuando no actuó la censura, ¿actuó la autocensura?, ¿de qué manera y con qué consecuencias? (Sierra 1947, 62-73, 172-173; Pardo 1991, 24-25).

## LA RETÓRICA PANEGÍRICA EN LAS CRÓNICAS INDIANAS

La intención de las crónicas indianas que dan cuenta de los acontecimientos políticos y militares fue justificar las acciones de los conquistadores para alcanzar el ennoblecimiento, las mercedes y los privilegios que los habían motivado a arriesgar su vida y fortuna. En cambio, las crónicas indianas que se ocupan de la religiosidad de los pueblos prehispánicos, sus usos y costumbres, buscaron realizar la misión del clero regular y el acrecentamiento de la conversión de los nuevos paganos al catolicismo. Pese a esta intencionalidad distinta y, por supuesto, a las diferentes aptitudes de unos y otros escritores, ambos géneros comparten el uso de la retórica panegírica enseñada por el aristotelismo, la teología agustiniana y la escolástica tomista, por ser, en aquellos tiempos, el molde que correspondió a los discursos históricos aceptados por las maquinarias monárquica y eclesiástica españolas. Al atenerse al cumplimiento de sus principios, este molde orientó la mirada de los escritores, ya fueran estos actores testigos presenciales, testigos no presenciales, contemporáneos

o no contemporáneos de los hechos. Esto, aunado a su horizonte cultural, en especial, a la distancia temporal y los prejuicios de cada uno, dio por resultado crónicas formalmente singulares que obedecieron a una estructura similar (Abbott 1996, 11-18, 42-43).

Al analizar las primeras crónicas indianas, es importante tener en mente que los tratados de retórica de Aristóteles, Cicerón y Marco Fabio Quintiliano fueron estudiados por los principales cronistas civiles (por Hernán Cortés en Salamanca, aunque no asistiera a la universidad), por los cronistas reales (Pedro Mártir de Anglería y Gonzalo Fernández de Oviedo), por el culto clérigo aspirante a cronista (Francisco López de Gómara) y, de manera autónoma, por el soldado cortesiano Bernal Díaz del Castillo. También los estudiaron los principales cronistas evangelizadores en colegios y universidades: Bartolomé de Las Casas, Motolinía, Gerónimo de Mendieta, Bernardino de Sahagún, Diego Durán y Juan de Torquemada. Con base en dichos tratados, todos estos autores respondieron a la exigencia central de la retórica panegírica: enfatizar las cualidades y los valores de las altas personalidades, las figuras sagradas, los dirigentes y los propios gobernantes para elogiarlas; siempre y cuando hubieran cumplido la función de engrandecer y cohesionar a la comunidad hispano-católica; de servir como modelo a imitar; y fueran dignas de recordación. De ahí que con el tiempo –como habían hecho los panegíricos romanos al divinizar a los emperadores– Hernán Cortés y algunos otros conquistadores, o fray Martín de Valencia y algunos otros misioneros, se convirtieran en las figuras eje de los relatos cuya difusión se permitiría. En atención a las reglas, los elogios conservaron la antigua referencia a la disposición de estos personajes de someterse a los mayores peligros, tormentos y sufrimientos; inclusive a entregar su vida y encontrar la muerte, con tal de servir a sus amos y señores, al rey, a Dios, a España y a la Iglesia.

La costumbre de emplear las crónicas para difundir las virtudes y los honores de los “nobles y santos varones” se trasladó a América para alabar a quienes habían dominado o estaban en vías de dominar material y espiritualmente su “bárbara” naturaleza física y humana; para legitimar las empresas conquistadoras y de evangelización; para ganar fieles cristianos, honores, mercedes, fama y, en última instancia, la salvación. Por ejemplo, con la finalidad de que formara parte del relato de engrandecimiento del Imperio español, Gonzalo Fernández de Oviedo alabó a Cortés y adornó el triunfo de los conquistadores sobre la barbarie (Fernández de Oviedo 1853, 334) Por su parte, Gerónimo de Mendieta incorporó en sus escritos hagiografías de misioneros prominentes para destacar sus vidas virtuosas, sin vicios, manchas o pecados, tocadas por los milagros y las señales divinas recibidas en sus trabajos de conversión (Mendieta 1980, 567-602).

Además de concentrar la atención del receptor en los hombres excepcionales, las crónicas indianas respetaron la regla del panegírico de emplear la lógica dicotómica como prueba de “la verdad”, de la correcta postura, y como explicación del mundo. De esta forma, hallamos dualidades realzadas, tanto en los relatos de las batallas y las disputas como en las descripciones de ciudades y personajes extraordinarios como dioses

y héroes. Ya que lo excelso debía ser aquilatado por su opuesto, lo bárbaro se contrastó con lo civilizado, lo idolátrico con lo católico, lo demoníaco con lo divino (Maihold 2005, 45), lo cual implicó enfrentar la realidad con tal carga de prejuicios que, excepto en detalles y cuestiones menores, lo propio del otro mundo no se advertiría. ¿Existió realmente la dicotomía con la cual los cronistas dotaron al pensamiento mesoamericano? En la descripción cortesiana de la ruta seguida por la hueste conquistadora, desde Veracruz hasta Tenochtitlan, los indios malvados, los que no se someten, son la contraparte de los indios sabios y nobles que optan por la alianza con los españoles. Algo parecido se advierte en la interpretación del mundo indígena ofrecida por los frailes al oponer los dioses y las diosas buenas a las malas. Algo que no parece corresponder con las lógicas de los antiguos americanos.

Es bien conocido cómo la “verdad” de América, vertida en los primeros relatos de la conquista y la evangelización, da cuenta de una realidad alterada por las lecturas e imágenes que sus autores traían en la cabeza desde España. En ellos encontramos identificaciones y transfiguraciones de descripciones tomadas de los escritores de mundo grecorromano, proverbios e interpretaciones de la historia sagrada, himnos, cuentos y novelas caballerescas hispano-medievales (Leonard 2000, 112-117), muchas veces mezcladas en forma anacrónica, aunque no todo lo que consta en ellos pertenezca al terreno de la ficción, y en un detenido cruce de fuentes se puedan obtener aproximaciones a la realidad prehispánica.

Dado que el “otro mundo”, el mundo extraño y ajeno, incomprendible para la lógica de los conquistadores, se percibe como una unidad opuesta a la conocida, los vicios y las virtudes atribuidas a los enemigos a menudo se exageran o “inventan” (en el sentido medieval del término); de ahí las descripciones grandilocuentes en uno u otro sentido. A esto contribuyó el hecho de que, en el momento de la conquista, una manera de hacer efectiva la demanda de cargos, recompensas y privilegios, consistía en aumentar tanto la riqueza como la pobreza material y espiritual halladas. En este sentido, del relato fundante (las *relaciones* de Cortés) se desprenden múltiples preguntas. Una de ellas podría encaminarse a aclarar si los españoles realmente encontraron un imperio azteca tan similar al hispano medieval, como el capitán general lo consigna; y si Moctezuma pudo haber sido un emperador que estructuró su corte a la manera europea, edificó sus palacios con patios interiores y fuentes, usó tapices en sus muros; guardó tesoros en oro y joyas, si dominó extensos territorios e impuso una sola religión a tantos pueblos comarcanos, como lo narra Cortés, quien, al igual que sus sucesores, admira el poder concentrado y autócrata del emperador culhúa y le asigna valores cristianos, convirtiéndolo en una autoridad familiar para los receptores de sus textos. En las cincuenta primeras páginas de la *Segunda carta de relación* escrita por Cortés, donde se narran los hechos de la primera entrada y estancia en Tenochtitlan, encontramos mucho desorden, numerosas inconsistencias, y descripciones de objetos, personas, usos y costumbres que corresponden a las castellanas medievales. No corresponden a una sociedad antigua. Con este material, ¿se puede afirmar la existencia de un imperio culhúa, azteca o mexica?

Las primeras obras retiradas de la circulación fueron las mismísimas *Cartas de relación* de Hernán Cortés (1527), a pesar de que el conquistador buscó que sus relatos imitaran las crónicas reales y siguieran las reglas de la retórica panegírica, y que su redacción se apegara a los protocolos notariales —en virtud de haber practicado el oficio de escribano durante varios años en España y las Antillas (Martínez Martínez 2003, 15-98)—. Al parecer se retiraron porque, en el caso de los descubrimientos, las conquistas y las colonizaciones de América, los integrantes del taller de historiografía de la corona española (montado desde tiempos de Alfonso X) no se habían puesto de acuerdo en lo conveniente a divulgar en esos momentos (Kagan 2010, 23-29). Además, las conductas de Cortés estaban en entredicho y al conocerse la riqueza del “gran imperio” americano descubierto y dominado por él y sus incondicionales, las ambiciones provocaron pleitos y despertaron conflictos de interés.

En sus escritos, imbuido en “la cultura del elogio” propia de la nobleza castellana, Cortés se inventa a sí mismo como el héroe, el líder conductor elegido por la divinidad (infalible, político y seductor) para llevar a cabo una de las más altas y dignas misiones imperiales. Así, con la fuerte presencia de su yo, patente en sus *Cartas de relación*, seguirá apareciendo en el resto de su corpus documental (Aracil 2016, 95). No obstante, aunque sus textos estén inspirados en las crónicas medievales, y sus descripciones de batallas, por ejemplo, sean similares a otras precedentes (Mendiola 2003), sus escritos constituirán un nuevo modelo retórico, porque el Nuevo Mundo lo amerita. Lo expuesto debe ser creíble, cuidadoso y persuasivo, porque son requisitos para satisfacer sus deseos nobiliarios (Aracil 2016, 49-50). Si como afirma Beatriz Aracil en estos textos se percibe el tránsito a las formas renacentistas (“el clasicismo, el valor que se concede a la experiencia personal, la ocasión de manifestar la conciencia del individuo, el acercamiento al lector [...] la libertad expresiva”), en ellos todavía están presentes elementos medievales como “el léxico farragoso, cierta falta de adjetivación o la reiteración de frases” (Aracil 2016, 84). Un tránsito no gratuito, en tanto responde a reclamos materiales y relaciones sociales nuevas que buscan la manera de ser “inventadas”. ¿Habrán resultado tales innovaciones inadecuadas, dudosas y comprometedoras para el gobierno monárquico?

En razón del desacato de las instrucciones dadas a Cortés por Diego Velázquez, el gobernador de Cuba y, por consiguiente, el representante real, el futuro conquistador de México, al iniciar su viaje hacia Yucatán desata un pleito que será inconveniente para la unidad y la tranquilidad que Carlos V pretende conseguir en la península. Tampoco ayuda a resolver las disputas entre los clanes castellano y catalano-aragonés de navegantes y comerciantes por los recursos americanos. A ello se suma, como es bien sabido, el que, con motivo de las altas tasas de mortandad registradas en las Antillas y de la imagen inadecuada de los indios, frecuentemente identificados como bárbaros sanguinarios, las órdenes mendicantes, en particular los dominicos —con Bartolomé de Las Casas a la cabeza— presionen al rey para diseñar un gobierno indiano que tome en

cuenta las peculiaridades de sus nuevos vasallos para incorporarlos a la cristiandad, tal y como las señales providenciales lo auguran.

Cortés no estaba formado para comprender el mundo indígena y difícilmente se pudo haber comunicado con los indios, a pesar de unos traductores a los cuales él cita escasamente. La admiración y el vituperio son recursos retóricos que le ayudan a poner por escrito una conquista que en los hechos se efectúa de otra forma, como lo delatan las trabas, los giros y sobre todo las inconsistencias discursivas en las que incurre. El capitán general juega con la idea de que los indios confundieron a los conquistadores con semidioses y trata de convencer a Carlos V de ser, para Moctezuma, “el esperado” de los indios. Una buena treta y también una proyección mesiánica cuyo trasfondo son los deseos de ennoblecimiento del extremeño que por momentos usurpa simbólicamente la figura real. La divinización mexicana de los españoles –una ocurrencia pasajera en los escritos de Cortés– se adoptará como figura retórica conveniente al Imperio español. Bernardino de Sahagún la repetirá e insistirá en ella, pero ¿quién puede asegurar que no formó parte de la estrategia de “inculturación de la fe”, frecuentemente usada en la conversión de los paganos asiáticos, o sea, la asignación de creencias y valores propios en la vida y la historia del otro para convencerlo de que en realidad era cristiano y a causa del Demonio no se había dado cuenta?

Los relatos de las batallas materiales y espirituales libradas por los conquistadores y evangelizadores responden a sus intereses religiosos, políticos y económicos, y muestran poco interés en la situación de los indios. Lo informado sobre las culturas mesoamericanas está impregnado de la convicción cristiana en la revelación universal del mensaje evangélico y emplea la retórica panegírica, al igual que en tratados de los siglos pasados, esto es, como un arma contra los herejes y los paganos; como una herramienta eficaz para promover el conocimiento de los valores cristianos y revelar la “única verdad”. Para ello, la alegoría, la metáfora, la parábola, los “lugares comunes” y otras interpretaciones figurativas y simbólicas (Esteve Barba 1992, 205) que habían cobrado fuerza en la época medieval, son recuperadas; porque se considera que mueven el alma de sus lectores y ayudan a retener en la memoria los textos sagrados y sus rituales para hacer comprensibles las virtudes y los vicios.

## EL NUEVO EN EL VIEJO MUNDO

Las crónicas indianas no persiguieron el estatuto de cientificidad moderno; su objetivo fue contribuir a afianzar las creencias y los valores hispano-cristianos y, para ello, los indios fueron identificados con los antiguos grecorromanos y se les configuró un “estereotipo del indio” (idólatra, sacrificador humano, antropófago y sodomita), el cual guardó estrechas semejanzas con el “estereotipo del pagano” grecorromano (Pastor 2011, 9-27). Este estereotipo o cliché sirvió al clero como un medio retórico-pedagógico para formar evangelizadores que pudieran realizar mejor su misión, y a los mismos nativos recién descubiertos para superar “la irracionalidad de sus conductas”

e imitar los *exempla* empleados por los frailes (Valcárcel 1997, 430; Maravall 1999, I 213). Es decir, conforme con la tradición cristiana, la retórica actuó como un factor de ordenamiento de los mundos caóticos y endemoniados a los que, según los españoles, pertenecía América (Rozat 1995, 42-50). Al respecto, la *Retórica cristiana*, un tratado cuya confección fue encargada por las autoridades españolas al fraile Diego Valadés, resulta ilustrativa. Su objetivo es enseñar a los predicadores a componer sus discursos, especialmente los sermones, para adoctrinar a los indios. Valadés toma como base la dicotomía de la alabanza y el vituperio para referirse a lo propio como “lo verdadero” y a lo indígena como lo falso. Acompaña sus textos con imágenes para que los neófitos aprendan los diez mandamientos, los artículos de fe y los mayores pecados, sobre todo los que se desprenden de la idolatría que son fundamentalmente pecados de índole carnal.

Si bien Valadés no presencié algún sacrificio humano, ni contó con referencias testimoniales directas acerca de su realización, él acude —como comúnmente procede la retórica panegírica— a construir la imagen de un tipo de sacrificio humano que sirve para ser sustituido por el sacrificio de Cristo. El fraile emplea las frases exageradas y altisonantes que recomienda este tipo de retórica, e intenta impactar a los escuchas afirmando que en tiempos de su gentilidad adoraban dos mil dioses o ídolos, algunos “de dimensiones casi gigantescas”, que les exigían la ofrenda de víctimas humanas en ceremonias donde danzaban y tocaban música. Para ello, repite el estereotipo del sacrificio humano ya generalizado en el siglo XVI, de manera que —fuera o no practicado de esa particular manera— se fijara en la mente de los indios como parte esencial de su pasado idólatrico y suscitara sentimientos de culpa y miedo al castigo. Aquí, la “inculturación de la fe” no solo actúa para cristianizar a los indios *avant la lettre* sino para “inventar” una religión que, tras ser evangelizados, los avergüence. Al “estereotipo del indio” se acude reiteradamente. Una de sus partes más escandalosas, retomada por Valadés, se refiere al sacrificio humano: las víctimas eran colocadas sobre una mesa, los sacerdotes les abrían el pecho con navajas y cuchillos de piedra, les arrancaban el corazón, después se lo ofrecían al ídolo, introduciéndoselo en la boca o depositándolo en sus manos. Rociaban las paredes del templo con sangre humana. Arrojan el cuerpo sin vida rodando hacia abajo por las gradas del templo, sus amigos lo recogían y —prescindiendo de la antropofagia que en tiempos anteriores se asignaba en esta parte de la descripción— lo sepultaban en los lugares destinados para ello. Según este fraile, el sacrificio de Cristo en la cruz erradicaría estos sacrificios sangrientos (Valadés 1989, 393-394, 443). El religioso recurre al principio del universalismo cristiano como principio de igualdad humana (todos los hombres son hijos de Dios), y lo hace descansar en una visión dogmática (la revelación) que se sustenta en una moral exclusiva (aunque inclusiva de la humanidad entera) (Stroumsa 2011), concentrada en la reprobación de lo relacionado con la sexualidad y el uso “indebido” de la carne y la sangre. De este modo, esta obra de retórica se vuelve edificante, es decir, contiene enseñanzas y puede (debe) circular. En este proceso, la diversidad de los sacrificios practicados por los pueblos mesoamericanos desaparece o se borra junto con su historia y sentido, sus ritos y mitos.

Alabanzas, dicotomías, invenciones, estereotipos e inculturaciones son algunos de los recursos de la retórica panegírica que pueden advertirse en las crónicas indianas, los cuales tienen como fundamento el conocimiento mediante símiles: no existe problema en adaptar lo viejo a lo nuevo, ni en copiar textos de otros, o en incorporar relatos de otras crónicas en las propias. Al contrario, esto denota un buen manejo retórico, pues embellecer lo dicho con frases reconocidas eleva el valor de los discursos. No solo está aceptado escribir con base en otros escritos sin necesidad de mencionarlos, además, si las obras quieren formar parte del conjunto permitido por la iglesia y la corona españolas, y alcanzar la fama, deben estar, como dijimos antes, bien apoyadas en las autoridades reconocidas.

El empleo del método aristotélico-tomista del conocimiento de “lo similar por el símil” (*simile simili cognoscitur*), consistente en encontrar elementos conocidos en los desconocidos para, a partir de ellos, descifrar su significado y función, descubre la incapacidad de los cronistas religiosos y civiles para explicar lo que ocurría en el Nuevo Mundo. De hecho esta es la base de la proyección del “estereotipo del pagano” en el “estereotipo del indio”. Con la convicción de la unidad del comportamiento humano y su repetición en todos los tiempos y lugares, Las Casas, Sahagún y Durán, por ejemplo, asignan atributos griegos y bíblicos a los dioses, las diosas, los sacrificios, los mitos y los ritos mexicas. Con ello realzan el adecuado o el perverso proceder de sus creyentes. En una clara proyección del mundo propio en el ajeno, de su religión, su sistema de valores y jerarquías, su idea de nobleza y la organización corporativa de su sociedad, critican la moral de los pueblos prehispánicos, de sus dioses, diosas y héroes, pero acomodada en estructuras similares a las hispanas. Y en estrecha conexión con las divinidades, dan cuenta de sus sacrificios sangrientos, sus mitos, calendarios, adivinaciones y otras supersticiones, con énfasis en las virtudes, pero sobre todo en los vicios o pecados que involucran el uso *contra natura* de la carne y la sangre, la piedra de toque para justificar la prohibición de otras religiones y la dominación (Pastor 2013, 165-192).

El universalismo cristiano fue un arma en contra de la considerada incivildad pagana, cuyos rasgos característicos se encontraron en la dispersión, la diversidad, el politeísmo y la idolatría. La consecuencia lógica de la aplicación de esta visión fue la distorsión de los usos y las costumbres de las culturas prehispánicas, lo cual no debe sorprender a nadie, porque, en los albores de la modernidad, no se habían desarrollado formas de comprensión de lógicas distintas de la propia. Un ejemplo del uso y la adaptación del conocimiento por similitud cuyo resultado se vincula con la “inculturación de la fe” fue la incorporación de la moral cristiana en los *huehuetlactli*, esto es, en las exhortaciones (la antigua palabra) que según los franciscanos Andrés de Olmos, Gerónimo de Mendieta y Bernardino de Sahagún, los padres hacían a sus hijos y las madres a sus hijas en el mundo mexica. Aquí, los *Proverbios* bíblicos (*SB* 1550) son usados para convertir lo extraño en lo familiar; para hacer que la moral prehispánica comparta el monoteísmo, la devoción, la monogamia, la templanza, la bondad, la disciplina, o sea, que corresponda con la estructura patriarcal hispano-cristiana (Sahagún 1998, I, 265-270, 307-365; Sullivan 1963, 93-177). De esta forma se persuade a los indios de

haber practicado una religiosidad en la cual los atributos cristianos ya estaban inmersos sin que se hubieran percatado de ello.

Los españoles identificaron la presencia del Demonio sobre todo en los sacrificios humanos y en otros usos indebidos de la carne y la sangre en rituales y relaciones sexuales. En este último ámbito, los pecados de la carne fueron el centro de la obsesión de los evangelizadores. Esta fijación no fue nueva, antes había aparecido en relatos de otros procesos de conversión de los paganos al cristianismo, para corregir el mundo que el Maligno había puesto al revés. Así lo advierte Olmos, quien adapta los tratados peninsulares para perseguir las hechicerías y los sortilegios indígenas con la finalidad de difundir los sacramentos cristianos que erradicarían los execramentos indios (Olmos 1990, 11, 17, 25; Rozat 1995).

Si bien el proceso de inculturación de la nueva fe sería relativamente efectivo para la conversión, la separación de lo sagrado, lo humano, lo animal y lo vegetal, que en las religiones indígenas estaban integrados, alejó las posibilidades de entenderlas. Por ejemplo, los ciclos solares y lunares no se vincularon con los ciclos agrícolas, menstruales y de reproducción, ni los sacrificios sangrientos con la noción cíclica del tiempo. Además, la oposición de lo masculino y lo femenino se homologó a la concepción del Occidente cristiano, sin poder imaginar otro tipo de relaciones sexuales de parentesco ni de organización comunal (Bernard 1992, 75). Un último ejemplo: la proyección de la estructura patriarcal cristiana en la mexica puede advertirse en el primer capítulo de la *Historia de las Indias de Nueva España* de Diego Durán cuando narra las proezas del gran varón, o tal vez “apóstol” de Tula, llamado Topiltzin o Papa. Durán realiza una lectura bíblica de la realidad mesoamericana y afirma que: “Las hazañas y maravillas de Topiltzin y sus hechos heroicos son tan celebrados entre los indios y tan mentados y casi con apariencias de milagros, que no sé qué me atreva a afirmar ni escribir de ellos, sino que en todo me sujeto a la corrección de la santa iglesia católica”. Añade que Topiltzin profetizó la llegada de los españoles. Con su palabra abrió el mar o caminó por encima de él; entalló cruces en los montes; dejó un libro que “podría ser el sagrado evangelio en lengua hebrea”; además, fue casto y honesto. Desapareció, pero tiempo después envió a sus hijos, los cristianos españoles. Y más adelante, en el segundo capítulo de su obra, con base en la retórica panegírica, el mismo cronista refiere los hechos de la necesaria contraparte de Topiltzin, del “gran ídolo de los mexicanos llamado Huitzilopochtli”, muy temido y reverenciado, a quien solo llamaban “Señor de lo criado y Todopoderoso” y dedicaban “los principales y grandes sacrificios, cuyo templo era el más solemne y suntuoso, mayor y más principal entre todos los de la tierra...” Los sacrificios los ejecutaban “carniceros y ministros de Satanás...” (Durán 2002, I, 9-24). Y añade el estereotipo del sacrificio humano difundido entre los religiosos.

## CONCLUSIÓN

Ante el descubrimiento y la conquista de cada vez más territorios en las llamadas Indias occidentales, la monarquía católica española debió emprender un conjunto de cam-

bios para conservar su poder y cohesión social, y para dar a conocer su proyecto y obra de colonización y evangelización. Para que sus relatos fueran convincentes y eficaces continuó empleando, como en tiempos medievales, la retórica panegírica, un género que permitió alabar lo propio y vituperar lo ajeno, así como persuadir y convencer a los neófitos de sus pecados y errores. A ella quedaron supeditadas la retórica deliberativa y la retórica judicial, es decir, los debates y la exposición de pruebas se supeditaron a la “verdad” de haber sido España y sus varones los elegidos por la Providencia para realizar la gran obra de la expansión cristiana. Algo asumido como indiscutible.

La “retórica imperial” se impuso por medio de la censura y de los modelos de escritura preestablecidos. Las necesidades españolas chocaron con una realidad extraña, lejana y poco asequible, y la incompatibilidad cultural, así como la subjetividad de cada autor, se evidenció en las crónicas referidas, en las cuales es posible advertir márgenes de libertad para que unos autores enfatizen más unas situaciones que otras, reporten novedades, den cuenta de algo que otros omiten, e inclusive lancen, con las restricciones de la censura y la autocensura, interpretaciones propias. Las diferencias entre unos cronistas indianos y otros, entre unas crónicas de Indias y otras, son indudables, sobre todo a causa de las distintas experiencias vividas y de las diferentes formas de traer a la memoria lo leído o escuchado en otros documentos. No todos los autores alcanzaron a embellecer el lenguaje, a “decir bien”, ni a dar al lenguaje la eficacia requerida. Cada quien elaboró el relato de la conquista material y espiritual de México agregando sus propias metáforas, alegorías y digresiones, tomadas de escritores distintos y “adornando” los hechos para deslizar sus propias impresiones. No obstante, el molde general fue compartido.

La historia de las conquistas militares, políticas y religiosas de México fue un asunto delicado, que no debió difundirse libremente, de ahí la censura de la mayor parte de las crónicas indianas del siglo XVI. Fue necesario afinar los hechos para incorporarlos en las crónicas reales que, como “historias oficiales”, debían corresponder con el lugar extraordinario ocupado por el Imperio español. En este sentido, las *Décadas* de Antonio de Herrera y la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada ameritan una atención especial, pues, a pesar de recurrir a las crónicas e indagaciones precedentes, fueron autorizadas para circular en la primera década del siglo XVII. Y es que, a diferencia de las historias prohibidas, ellas encuentran la forma y el contenido, los informes y los argumentos correctos, amplios, sólidos y suficientes, para armonizar los dos mundos en conflicto: el prehispánico y el español (Herrera 1991-1999; Torquemada 1975).

Las experiencias del Nuevo Mundo contribuyeron al desarrollo de la retórica panegírica al proporcionar lecciones futuras para el efectivo sometimiento de los pueblos conquistados y colonizados. Es cierto que los escritos operaron como instrumentos de transformación y reordenamiento del mundo, es decir, supusieron el realce de unas cosas y la exclusión de otras, pero ellos mismos sirven para aproximarnos a aquello que no pudo ser comprendido por los conquistadores y evangelizadores. Como he tratado de argumentar antes, el análisis de los moldes retóricos empleados nos conducen a los huecos, las contradicciones y las inconsistencias, es decir, sirven para aproximarnos a

esa realidad no comunicada al compararlos entre sí, y al compulsarlos con los testimonios orales y, más que nada, con los restos materiales que en los museos nos permiten constatar cómo lo escrito en las crónicas indianas no se corresponde con lo que observamos en la escultura, la cerámica, la arquitectura, etc.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbott, Don Paul. 1996. *Rhetoric in the New World. Rhetorical Theory and Practice in Colonial Spanish America*. Columbia: University of South Carolina.
- Adorno, Rolena. 1993. “La censura y su evasión: Jerónimo Román y Bartolomé de Las Casas”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 23: 264-296.
- Aracil, Beatriz. 2016. “Yo, don Hernando Cortés”, *reflexiones en torno a la escritura cortesiana*. Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana, Vervuert.
- Aristóteles. 1990. *Retórica*. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero. Madrid: Gredos.
- Bernard, Carmen y Serge Gruzinsky. 1992. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Belting, Hans. 2009. *Imagen y culto: una historia de la imagen anterior a la edad del arte*. Madrid: Akal.
- Carriazo, Juan de M. 1927. “Estudio”. En *Crónica de los Reyes Católicos* por Mosén Diego de Valera, pp. X-XII. Madrid: José Molina.
- Carman, Glen Edgar. 1996. *Cortés, Gómara and the Rhetoric of Empire*. Lansing: UMI Dissertation.
- Droysen, Johann Gustav. 1974. *Historik: Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*. München: R. Oldenbourg.
- Durán, Diego. 2002. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra firme*. Ciudad de México: Conaculta, 2 vols.
- Esteve Barba, Francisco. 1992. *Historiografía indiana*. Madrid: Gredos.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. 1853. *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Friede, Juan. 1963. “La censura española y la ‘Recopilación historial’ de fray Pedro Aguado”. *Boletín Cultural y Bibliográfico* VI, n° 2: 167-192.
- García Oro, José. 1992. *El Cardenal Cisneros. Vida y Empresas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2 vols.
- Giménez Fernández, Manuel. 1953. *Bartolomé de Las Casas. Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias. (1516-1517)*. Madrid: CSIC-Escuela Superior de Estudios Hispano-americanos.
- Greußlich, Sebastian. 2012. *Text, Autor und Wissen in der “historiografía indiana” der Frühen Neuzeit. Die ‘Décadas’ von Antonio de Herrera y Tordesillas*. Berlin, Boston: de Gruyter.
- Graulich, Michel. 2014. *Moctezuma. Apogeo y caída del Imperio azteca*. Ciudad de México: Era.
- Herrera y Tordesillas, Antonio de. 1991-1999. *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano que llaman Indias Occidentales*. Madrid: Universidad Complutense, 5 vols.
- Kagan, Richard. 2010. *Los cronistas y la Corona. La política de la Historia en España en las Edades Media y Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, Marcial Pons.

- Leonard, Irving A. 2000. *Los libros del conquistador*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Maihold, Harald. 2005. *Strafe für fremde Schuld? Die Systematisierung des Strafbegriffs in der Spanischen Spätscholastik und Naturrechtslehre*. Köln, Weimer, Wien: Böhlau.
- Maravall, José Antonio. 1999. “La idea de cuerpo místico en España antes de Erasmo”. En *Estudios de historia del pensamiento español, Edad Media, La época del Renacimiento*, vol. I, pp. 177-200. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Martínez, José Luis. 1990. *Hernán Cortés*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Martínez, María del Carmen. 2003. “Estudio introductorio”. En *Hernán Cortés, Cartas y memoriales*, pp. 15-98. Valladolid: Junta de Castilla y León, Universidad de León y Universidad de Valladolid.
- Mendieta, Gerónimo de. 1980. *Historia eclesiástica indiana. Obra escrita a fines del siglo XVI*. Ciudad de México: Porrúa.
- Mendiola, Alfonso. 2003. *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Mignolo, Walter. 1982. “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”. En *Historia de la Literatura Hispanoamericana*, coordinado por Luis Íñigo Madrigal, vol. I, pp. 57-116. Madrid: Cátedra.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2000. *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta.
- Olmos, Fray Andrés de. 1990. *Tratado de hechicerías y sortilegios*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.
- Pagden, Anthony. 1982. *The Fall of Natural Man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University.
- Pardo Tomás, José. 1991. *Ciencia y censura. La Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pastor, Beatriz. 1983. *Discurso narrativo de la conquista*. La Habana: Casa de las Américas.
- Pastor, Marialba. 2011. “Del “estereotipo del pagano” al “estereotipo del indio”. Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo”. *Iberoamericana. América Latina-España-Portugal*, XI, 43: pp. 9-27. DOI: <http://dx.doi.org/10.18441/ibam.11.2011.43.9-27>
- 2013. “Los pecados de la carne en las polémicas sobre el Nuevo Mundo”. *Historia y Grafía*, 42: 165-192.
- Pérez, Joseph. 2014. *Cisneros, el cardenal de España*. Madrid: Taurus, Fundación Juan March.
- Pulgar, Fernando del. 1789. *Claros Varones de Castilla*. Madrid: Gerónimo Ortega e hijos de Ibarra.
- Quintilianus, Marcus Fabius. 1972. “Lob und Tadel”. En *Ausbildung des Redners*, vol. III, p. 7. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Rabasa, José. 2009. *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Ramírez Torres, Rafael. 1963. *Épica helena post-homérica*. Ciudad de México: Jus.
- Rico Verdú, José. 1973. *La retórica española de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Rozat Dupeyron, Guy. 1995. *América, Imperio del Demonio. Cuentos y recuentos*. Ciudad de México: Historia y Grafía, Universidad Iberoamericana.
- Sahagún, Fray Bernardino de. 1988. *Historia general de las cosas de Nueva España, Primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino*. Madrid: Alianza, 2 vols.
- Santa Biblia*. 1550. *Proverbios de Salomon*. Lyon: Sebastian Grypho.

- Sierra Corella, Antonio. 1947. *La censura de libros y papeles en España y los índices y catálogos españoles de los prohibidos y expurgados*. Madrid: Imprenta Góngora.
- Sullivan, Thelma D. 1963. "Náhuatl proverbs, conundrums and metaphors collected by Sahagún". *Estudios de Cultura Náhuatl* IV: 93-177.
- Stroumsa, Guy G. 2011. *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*. Berlin: Insel.
- Thomas, Hugh. 1994. *La conquista de México*. Barcelona: Planeta.
- Torquemada, Juan de. 1975. *Monarquía Indiana*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 7 vols.
- Valadés, Diego. 1989. *Retórica Cristiana*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica.
- Valcárcel Martínez, Simón. 1997. *Las crónicas de Indias como expresión y configuración de la mentalidad renacentista*. Granada: Diputación Provincial de Granada.
- Valera, Mosén Diego de. 1927. *Crónica de los Reyes Católicos*. Madrid: José Molina.
- Yates, Frances. 2005. *El arte de la memoria*. Madrid: Siruela.

Fecha de recepción: 11.02.2019

Versión reelaborada: 28.01.2020

Fecha de aceptación: 28.02.2020