UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

De conquistadores a milites christi. Modelos religiosos en el discurso político de *El peregrino indiano* de Antonio de Saavedra Guzmán

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
Licenciado en Lengua y Literaturas Hispánicas

PRESENTA:
Selene Azpiroz Mendiola

Asesora: Dra. Aurora González Roldán

Ciudad Universitaria, CD. MX., mayo 2023.

Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM
Biblioteca Central
Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

Introducción 3

Primera parte 9

Capítulo I. Los ecos medievales de la Conquista 11

Capítulo II. Los títulos legítimos de la Conquista 21

Capítulo III. Repercusiones del conflicto chichimeca en la imagen pública de los conquistadores 29

Capítulo IV. Antonio de Saavedra Guzmán y su entorno político durante la génesis de *El peregrino indiano* 37

Segunda parte 44

Capítulo I. La conversión y las manifestaciones de la fe: las hazañas cantadas por Saavedra Guzmán en *El peregrino indiano* 47

Capítulo II. Retrato de la *militia christi* como los mártires de la Conquista 61

Capitulo III. Los paralelismos con los patriarcas bíblicos y el pueblo elegido 69

Capitulo IV: El conquistador de almas: *imitatio* de modelo del predicador 77

Conclusiones 91

Referencias 95

Bibliografía 98

Quiero decir que los religiosos, con toda paz y sosiego, piden al cielo el bien de la tierra, pero los soldados y caballeros ponemos en ejecución lo que ellos piden, defendiéndola con el valor de nuestros brazos y filos de nuestras espadas, no a cubierto, sino a cielo abierto, blanco de los insufribles rayos del sol en el verano y de los erizados hielos del invierno. Así que somos ministros de Dios en la tierra y brazos por los que se ejecuta su justicia en ella.

Miguel de Cervantes Saavedra

El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha

Introducción

Desde la primera edición de *El peregrino indiano* a manos de García Icazbalceta, los acercamientos de la crítica, estudios y nuevas ediciones de la obra de Saavedra Guzmán, si bien esporádicos, han ido en aumento. Esto puede atribuirse al renovado interés en el estudio del género en las últimas décadas, pero también se debe a que, a pesar de los comentarios y cuestionamientos que despertó su mérito literario en el siglo XIX, el poema es un ejemplar único e imprescindible para entender la ideología de la época en torno la Conquista de México y el potencial que tiene la épica de capturar y sintetizar un momento político, histórico y cultural determinado. *El peregrino indiano* es el poema más extenso del ciclo cortesiano, sigue las hazañas del capitán desde su salida de Cuba hasta la toma de México-Tenochtitlán, y en parte, esta es la causa por la que se le ha estudiado desde una perspectiva historiográfica, pues se le considera una crónica breve pero completa. José Amor y Vázquez estudia la obra desde esta perspectiva y contrasta la precisión histórica de los sucesos narrados por Saavedra con otras crónicas de la Conquista como la de Bernal Díaz del Castillo, Francisco López de Gómara y *Las cartas de relación* de Cortés. Su análisis permite identificar pasajes muy puntuales en donde el autor de *El peregrino* distorsiona los hechos documentados por otros cronistas engrandeciendo los méritos y participación de sus antepasados para así contar una versión de la historia que le ayude a sustentar y legitimar sus demandas frente al poder virreinal y la corona española. El estudio de Amor y Vázquez también contabiliza las ocasiones en que el autor se permitió modificar acontecimientos históricos para desarrollar algunos tópicos literarios en su poema u ornamentarlo con episodios fantasiosos, como la historia de amor entre Cansino y la india Culhua o la visión de los infiernos de la bruja Tlantepuzylama. Su artículo cumple cabalmente con el propósito de discernir entre la materia historiográfica y literaria a través de su comparación con otras fuentes históricas. En sus respectivas ediciones de *El Peregrino*, Romero Galván y María

José Rodilla acuden también a diversas fuentes historiográficas para tratar de reconstruir una biografía mínima de Saavedra Guzmán que permitiera un acercamiento más contundente a la intencionalidad de la obra, pero no se detuvieron ahí. Ambos desarrollaron y esbozaron una interpretación sobre uno de los aspectos más relevantes, distintivos y evidentes del poema: el carácter tan marcadamente religioso que el autor imprime a la campaña militar cortesiana. En la tercera edición de la obra de Saavedra, Romero Galván esbozó una lectura del texto en donde la guerra de Conquista estaba representada como una cruzada medieval contra el infiel y la armada de Cortés como soldados de la cristiandad. Su interpretación abrió la puerta para que otros críticos prestaran atención a rasgos de la obra distintos de su historicidad y la estudiaran con mayor detenimiento desde diferentes perspectivas. María José Rodilla dedicó un apartado de su estudio de la 5ª edición del texto a hablar sobre de la maquinaria maravillosa de la obra. Los milagros, el auxilio de la Virgen y la aparición de Santiago Matamoros en la batalla eran fruto, según la estudiosa, de una influencia indirecta de Tasso quién con su *Gerusalem Liberata* depuso el dominio de las divinidades griegas y latinas en el porvenir humano, y lo reemplazó con el de los santos y demonios de la mitología cristiana. En 2017, Marrero-Fente publicó un artículo donde realizó un compendio de las lecturas y ediciones que se han elaborado de la obra de Saavedra Guzmán. Su trabajo resume puntualmente las valiosas, aunque dispersas aportaciones de los distintos críticos a lo largo de casi tres décadas de estudio de *El peregrino indiano,* y ensaya a su vez, una lectura propia donde asegura que la Biblia es el eje narrativo que organiza el poema en torno a la peregrinación cristiana y la búsqueda de la tierra prometida. Aborda también la función de la bruja tlaxcalteca en el relato y los posibles préstamos que otros textos como la *Farsalia* o *El Orlando furioso* pudieron aportar a este personaje. Marrero-Fente finaliza su análisis esperando que nuevas investigaciones ofrezcan más información que complete la biografía del poeta, pues su rastro se pierde tras su viaje a España en 1599. En 2019, la información llegó de manos de un artículo publicado por Rodrigo Cacho Casal, y fue tanto más relevante que cualquier noticia posterior a este viaje, pues cubre los años de la génesis de *El peregrino indiano,* siete años que, según lo dicho por el autor en su prólogo, le tomó reunir toda la información necesaria para estructurar su poema heroico de la Conquista de México, y que finalmente escribió durante su travesía trasatlántica.

Los datos recién incorporados a la biografía del autor por sí mismos invitan a una relectura de la obra, dado el potencial que tienen para abrir nuevas líneas de investigación e interpretación, sin embargo, también son útiles para cimentar otras que se han repetido constantemente, pero para las que no sea ha dado ninguna explicación, como el tono devocional que envuelve a esta crónica de la Conquista. La exploración de los modelos religiosos que regulaba la idiosincrasia particular del texto ya había sido iniciada por la crítica, aunque no agotada, por lo que no parecía sugerente y pertinente seguir profundizando en este aspecto, sin embargo, el análisis de estos signos sin la existencia de una hipótesis que indagara en las motivaciones del autor, más allá de una decisión creativa o una práctica gremial, se vislumbra un tanto dispersa y arbitraria. Es frecuente asociar la exaltación de las hazañas de Hernán Cortés en crónicas, relaciones de méritos y poemas con interés de los criollos por restablecer el estado anterior de privilegios que gozaban sus ancestros antes de las Nuevas Leyes y las modificaciones al régimen de la Encomienda. En el caso de Saavedra Guzmán esto no es sólo una conjetura, el autor interviene en el poema para para exponer los servicios de su linaje y el de su esposa (nieta de Jorge de Alvarado), y pedir al rey que intervenga en la decisión de deponerlo de su cargo como corregidor Zacatecas, pues según se explica, existió una confabulación en su contra. Las investigaciones de Cacho Casal develan más detalles de los pleitos y peripecias que vivió mientras estuvo en el cargo, pero lo más relevante es que esta información apuntó a un aspecto hasta ahora poco atendido por la crítica en la contextualización política e histórica de los años previos a la escritura de la obra: el final de la larga guerra chichimeca y su impacto en la estrategia de conquista adoptada por las autoridades virreinales durante la segunda mitad del siglo XVI.

En los casi cuarenta años que duró el conflicto en el gran chichimeca, la política virreinal pasó de promover una guerra a sangre y fuego contra la nación chichimeca a implementar la pacificación del territorio mediante la evangelización de estas tribus y su integración con pueblos aliados a los españoles; los soldados, otrora aplaudidos y ensalzados por sus hazañas bélicas, no sólo fueron relegados a un papel secundario, sino que se convirtieron en la razón del conflicto y en un obstáculo para terminarlo. Este cambio en la política virreinal, impulsado por los pésimos resultados de las primeras décadas del conflicto, estuvo acompañado de un intenso debate teológico y jurídico sobre la legitimidad de la Conquista que a menudo derivaba en medidas que alteraban el estatuto de las encomiendas

y el presupuesto asignado a la guerra, menoscabando los ingresos y la participación de la milicia. Su reputación se había desgastado a finales del XVI, por lo que revivir las hazañas de los conquistadores conllevaba el replanteamiento de sus méritos de manera que se ajustaran al momento político e histórico que experimentaba la Nueva España. Consideramos que Saavedra Guzmán era consciente de ello y en gran medida este aspecto orientó la escritura de *El peregrino indiano*. Por ello, en el presente estudio propongo analizar las relaciones que existen entre el contexto histórico y político del autor y los modelos religiosos que utilizó para construir el tono devocional que caracteriza el relato de la Conquista de México en *El peregrino indiano*, y que por momentos parece presentarse como una campaña apostólica en vez de una incursión bélica. Para lograrlo, he dividido este trabajo en dos partes. La primera tiene el objetivo de establecer un marco de referencia que explore y sintetice el contexto político que imperaba tras la Conquista: las reminiscencias medievales en el aspecto jurídico y filosófico del régimen que se intentaba instaurar en la Nueva España; los pormenores del conflicto en el Gran Chichimeca: sus orígenes, organización y características de estos pueblos nómadas; la evolución del conflicto y la estrategia de pacificación del territorio; y por último, la información recabada por Cacho Casal sobre las pugnas que enfrentó Saavedra Guzmán con la oligarquía local mientras fue corregidor de Zacatecas. En la segunda parte exploró las claves que dejó el autor de *El peregrino indiano* para que el lector relacione a los protagonistas de la conquista con algunos arquetipos bíblicos, a los soldados con mártires cristianos, a Hernán Cortés con el rey David y Moisés, y a las figuras del conquistador con la del predicador. Considero que estos modelos religiosos fueron seleccionados por Saavedra Guzmán como puntos de apoyo para representar la empresa cortesiana como una campaña apostólica, adaptación políticamente correcta al tiempo y las condiciones de su tiempo y que convenia más a su causa, que la estrategia de presentar una versión de los sucesos de la Conquista "verdadera y sin adornos", donde sólo se ensalzaran las proezas militares. Para establecer la relación entre las dos partes de este trabajo, el contexto histórico-político y los arquetipos religiosos por los que apostó Saavedra Guzmán, analizo la evolución del pensamiento filosófico sobre la conquista en el siglo XVI, sus repercusiones en el régimen de la Encomienda y las trazas de esta evolución en el texto, de la mano de los trabajos de Silvio Zavala, Mauricio Beuchot y María del Carmen Rovira; me avoco a identificar los hitos y características más importantes del conflicto en el Gran

Chichimeca usando como base el estudio de Philip W. Powell, que continua siendo un referente indiscutible en esta materia; y por último sintetizo los aspectos más importantes del artículo de Cacho Casal sobre los pleitos y peripecias que marcaron la vida del autor de *El peregrino indiano* en el breve periodo de tiempo que tenemos noticias de él. Una vez establecido el contexto histórico político, los modelos religiosos emergen de forma orgánica en el texto otorgándole sentido, por lo que sólo resta analizar los mecanismos de construcción literaria de estos modelos. Para ello, sigo la aseveración de Marrero-Fente que señala la Biblia como el eje narrativo del poema, y por ello, exploramos los paralelismos que el autor intenta construir entre Hernán Cortés y la figura de Moisés peregrino y legislador, y David pastor y fundador atendiendo a pasajes del Éxodo y del Libro de Samuel. Atiendo también a la analogía que se establece entre los soldados y los mártires estudiando la espiritualidad martirial de Cipriano de Cartago resumida en el estudio de José Campany sobre el *miles christi*. Finalmente, para comprender el perfil del orador cristiano con que Saavedra Guzmán trata de revestir al personaje de Hernán Cortés en *El peregrino indiano*, recurro a la *Retórica cristiana* de fray Diego de Valadez quien explica a los oradores cristianos técnicas concretas para persuadir a una audiencia indígena, y al Catecismo del Concilio de Trento como guía esencial de los predicadores tras la Contrarreforma.

La relevancia de este trabajo radica en el análisis de la obra desde su tiempo presente y no desde su tiempo narrativo, siguiendo de esta forma el enfoque propuesto por Lara Vilà en su tesis doctoral sobre la épica española como instrumento propagandístico del imperio en el siglo XVI. Su metodología permite reconocer el entramado histórico, político, cultural y social que desde la *Eneida* de Virgilio se transformó en el rasgo característico de un género literario que caminaba junto al poder, o al menos aspiraba a hacerlo, y la épica colonial no fue la excepción. La información disponible sobre el contexto en el que se gestó *El peregrino* era y sigue siendo limitada, pero gracias a las últimas investigaciones sobre el autor ahora es suficiente para ensayar una aproximación de este tipo que sirva a su vez para iluminar la intención detrás del tono devocional en la obra y la asimilación de sus personajes con algunos arquetipos religiosos, aspectos que como se mencionó anteriormente están bien identificados, pero no agotados. Por último, creo que este trabajo no deja de ser pertinente a la luz de un debate siempre vivo y dinámico de interés nacional, que tendría como asignatura pendiente un estudio comparativo entre los poemas épicos de la Conquista de México, que pudiera

seguir profundizando en el conocimiento de sus características formales, su estructura, sentido, y contexto histórico, social y político inmediato como un mecanismo para comprender los distintos discursos y posturas ideológicas que convivían y trataban de imponerse en la Nueva España.

Primera parte

En el siglo XVI, la épica y la historia caminaban por senderos que se entrecruzaban con frecuencia, tan a menudo a veces, que en tiempos posteriores algunos textos tuvieron dificultades al momento de calificarlos como documentos literarios o historiográficos. *La Araucana* por ejemplo, poema épico construido en el límite fronterizo entre la literatura y la historia, fue considerado por algunos tratadistas del Renacimiento como un "texto mixto"[1], misma categoría bajo la que probablemente se ubicó a buena parte de los poemas épicos de corte histórico-político escritos en el reinado de Carlos V y de Felipe II. *El peregrino indiano* de Antonio de Saavedra Guzmán fue sin duda uno de ellos.

El marcado perfil histórico de *El peregrino indiano* mereció algunos calificativos por parte de la crítica literaria del siglo XIX y XX, tales como: crónica rimada, crónica histórica, "historia verdadera con algunos adornos poéticos" e incluso se le calificó de "trabajo fielmente histórico" compuesto por un "cronista-poeta"[2], con los que se trataba de sugerir su falta de valor literario. Sin embargo, gracias a los estudios más recientes en la épica hispánica, es posible reconocer que aun cuando en *El peregrino* la modelación historiográfica es más significativa que la modelación poética[3], como señala Marrero-Fente, esto no demerita su valor literario. Incluso es posible afirmar que este rasgo historiográfico, además de otorgarle identidad señala la dirección que debe seguirse para estudiar este tipo de poemas épicos de corte histórico-político[4] en donde los recursos poéticos de la obra se encaminan a sustentar

[1] Walter D. Mignolo. "El Metatexto Historiografico y la Historiografia Indiana" en *MLN*, Vol. 96, No. 2, Johns Hopkins University Press: 1981. p. 359.

[2] José Amor y Vázquez. "El peregrino indiano: hacia su fiel histórico y literario" en *Nueva Revista de Filología Hispánica (NRFH) Vol. 18 (1/2)* El Colegio de México, 1966, p. 28

[3] Raúl Marrero-Fente. "Épica y modelos historiográficos en *El peregrino indiano* de Antonio de Saavedra Guzmán" en *Poesía épica colonial del siglo XVI: Historia, teoría y práctica*. Madrid: Iberoamericana, 2017. p. 342

[4] Lara Vilà. "La épica española del Renacimiento (1540-1605) propuestas para una revisión" *Boletín de la Real Academia Española*, Tomo LXXXIII, Cuaderno CCLXXXVII, 2003, págs. 137-150. En su artículo, la

una postura social, ideológica o política específica del autor frente a las estructuras de poder en su presente histórico. Lara Vilà se encuentra entre los estudiosos modernos de la épica que propone estudiar al género desde un enfoque histórico que permita acceder a su contexto cultural y político inmediato con el objetivo de explicar los presupuestos teóricos, simbólicos e ideológicos de la especie poética tradicionalmente más vinculada con el poder[5]. En su tesis doctoral, analiza la épica quinientista española no sólo en función de su forma poética, sino también como un instrumento propagandístico, identificando las implicaciones ideológicas que lo vinculan con su presente histórico y cultural más inmediato. En *El peregrino indiano* es precisamente el presente histórico y cultural inmediato del autor el que brinda mayor claridad al momento de analizar por qué Antonio de Saavedra Guzmán decide caracterizar a Hernán Cortés como un misionero y no como un héroe militar; su fuerte orientación historiográfica resulta provechosa al momento de discernir entre los literario y lo histórico, pues al contrastarlo con otras relaciones de la Conquista −como la de López de Gómara o Bernal Díaz del Castillo− es posible observar cómo el autor de *El peregrino* utiliza la verdad para construir la ficción estirando y matizando algunos hechos históricos, o resaltando y omitiendo otros para presentarlos en una fórmula que explique, legitime o cuestione alguno o varios aspectos de su presente.

Desde el tiempo presente de la historia, Antonio de Saavedra Guzmán reescribe el camino que llevó a la Conquista de México-Tenochtitlán con la intención, no sólo de recordar y enaltecer el papel de la milicia en esta empresa, sino de reivindicar y legitimar sus métodos y motivaciones, pues a raíz de las denuncias de abusos y excesos cometidos contra los naturales, los conquistadores habían sido fuertemente cuestionados por algunos grupos religiosos. El poema puede entenderse entonces como una respuesta al debate filosófico-

autora propone una genealogía literaria para el estudio de la épica hispánica del siglo XVI en base a la preceptiva que los autores siguen y aplican a conveniencia en un momento histórico determinado. Su propuesta de árbol genealógico comprende tres grandes familias de la épica identificadas por la autora como poemas de la reconquista, poemas ariostescos y poemas histórico-políticos; los ascendientes literarios de cada familia son La *Gerusalem Libertada* de Torquato Tasso, el *Orlando furioso* de Ariosto y la *Farsalia* de Lucano, en donde para esté último, cabe resaltar como los descendientes más destacados e influyentes a *Os Lusiadas* de Luis de Camões y *La Araucana* de Alonso de Ercilla. En este estudio recuperamos la propuesta de categorización de Lara Víla para referirnos al tipo de poema al que pertenece *El peregrino indiano* porque su propuesta no atiende a la preceptiva desde una postura meramente teórica, sino a su uso práctico, es decir, a su aplicación dentro del contexto histórico y político con el que el autor dialoga constantemente.

[5] Lara Vilà. *Épica e imperio. Imitación virgiliana y propaganda política en la épica española del siglo XVI*. Tesis doctoral. María José Vega Ramos (dir. tes.) Universitat Autònoma de Barcelona, 2003. p. 311.

político que se produjo en torno a las causas legítimas de la guerra e intentaba representar a una milicia comprometida con los valores cristianos y humanistas de la Corona española pero también como una estrategia personal para sustentar una reclamación de mayores privilegios y acallar las quejas que se habían presentado en contra del autor cuando fue corregidor de Zacatecas −región que sufrió la guerra contra los chichimecas durante cuarenta años y cuya pacificación comenzaba a vislumbrarse en la última década del siglo XVI. Ambos contextos, el filosófico-político y el local-personal tienen un papel relevante en los temas desarrollados en *El peregrino indiano*. Ambos parecen orillar al autor a buscar una forma de reconciliar los dos métodos de conquista que en su presente histórico se habían mostrado como antagónicos: el militar y el evangélico. Dicho antagonismo se sintetiza en la figura de Hernán Cortés que ostentando una doble función de soldado y misionero sirve a Cristo y al emperador Carlos V, predicando y convirtiendo a los naturales mediante la dulce persuasión de ley evangélica pero también luchando contra las fuerzas del mal, los idólatras, sus costumbres, los pecados y las tentaciones. Los recursos discursivos que emplea el autor para representar a Hernán Cortés como un *miles christi* se analizarán en el segundo capítulo; en este apartado, intentaremos identificar cómo se filtra en *El peregrino indiano* el contexto político y filosófico del autor, así como la situación social y personal que hemos referido anteriormente.

Capítulo I. Los ecos medievales de la Conquista

Durante el siglo XVI, el pensamiento de los juristas y teólogos alrededor de la ética de la Conquista y los mecanismos para sujetar a las naciones americanas al imperio español tuvo un largo proceso de evolución que al final del siglo cambió por completo la estrategia de conquista y pacificación en los nuevos territorios. A raíz de los primeros informes sobre los efectos devastadores que la guerra había tenido en la población indígena, se despertó una profunda preocupación en la Corona por hacer compatible la política de gobierno con la responsabilidad moral que la guerra implicaba. Teólogos, juristas y prelados de distintas órdenes religiosas cuestionaron las razones por las que se declaraba la guerra a los naturales, y los métodos de los conquistadores para avasallar a las naciones hostiles. El debate, sin

embargo, no mostraba las mismas características en ambos lados del Atlántico. Mientras que en España se desarrollaba la gran polémica sobre la ética de la conquista, en las Indias las denuncias y demandas tenían como objetivo justificar una segunda conquista por medio de la guerra a las naciones chichimecas; el debate en las Indias se producía mayormente en el área extraacadémica, entretanto en la península se desarrollaba en las cátedras de derecho y teología de las universidades. El debate sobre la ética de la guerra a los indios rebeldes alcanzó en la Nueva España un nivel que no se conoció en la España peninsular, pues era discutido por el magisterio eclesiástico del más alto nivel regional en las sesiones del Tercero Concilio Mexicano, celebrado en 1585 en plena guerra chichimeca.[6] De acuerdo con el historiador Carillo Cazares, estas diferencias en los términos y condiciones del debate se produjeron porque "la guerra que servía de referencia a los argumentos en favor y en contra en ambos continentes, no era la misma. En España, la discusión se refiere a la primera guerra de conquista, desde el descubrimiento hasta las entradas a México y Perú. En cambio, los enjuiciamientos indianos −cuya polarización deviene en la ruptura entre la incursión bélica y la evangelización como método de conquista de los pueblos americanos− tienen en mente la guerra chichimeca o segunda conquista."[7] Es decir que en territorio americano el debate estaba centrado en el tiempo presente, y tenía una dimensión mucho más práctica e inmediata que en la península, pues de sus conclusiones derivaban políticas y estrategias concretas que afectaban a toda la sociedad novohispana. Para los criollos, el progreso de este debate se acompañó de una paulatina limitación de sus privilegios e influencia en las esferas del poder colonial; su condición de herederos de los conquistadores, y militares algunos de ellos, empezó a jugar en su contra en un momento político donde la pacificación por la vía militar en el Gran Chichimeca no rendía los frutos esperados y se sospechaba que la injerencia de los soldados avivaba el conflicto en vez de apagarlo. Antonio de Saavedra Guzmán fue depuesto como corregidor de Zacatecas en un periodo donde la negociación, el repoblamiento y el método evangélico de conquista −concebido en ese entonces como opuesto a la incursión militar− estaban probando su eficacia para atraer a los chichimecas al dominio español y

[6] *Cfr*. Alberto Carrillo Cázares. "Tratados novohispanos sobre la guerra justa en el siglo XVI" en *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*. Gilles Bataillon, Gilles Bienvenu y Ambrosio Velasco Gómez (dir.). México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998. párrs. 11-13.

[7] *ibidem*

serenar la región, por lo que las autoridades virreinales y la Corona se mostraban poco tolerantes a las denuncias de funcionarios y soldados que fueran acusados de maltrato a los indios (tal y como fue el caso de Saavedra Guzmán, cuyos detalles se revisarán en el apartado siguiente). De esta forma, encontramos que algunas de las causas presentadas como justas por los tratadistas para declarar la guerra a los indios son retomadas por el autor de *El peregrino indiano* como una forma de limpiar el legado de sus antecesores y justificar la intervención militar en la Conquista, en un momento histórico donde los conquistadores ya no representaban a los defensores de la fe, sino a los agresores de los indios. A finales del siglo XVI, la conquista militar y la conquista espiritual se habían convertido en dos formas antagónicas de la incursión española en América: la segunda —al menos en teoría— se transformó eventualmente en la estrategia de penetración oficial del imperio español, mientras la primera fue proscrita salvo en casos de extrema necesidad, limitando así el papel de la milicia en nuevos descubrimientos y el de los criollos en la vida pública novohispana. De ahí que "lo verdadero" en las relaciones de méritos, crónicas y poemas épicos criollos tenga por objetivo refutar una realidad novohispana presente −y pasada− que, de acuerdo con este gremio, escapaba al conocimiento del rey o había sido tergiversada con fines oscuros.

La base doctrinal de la guerra justa hunde sus raíces en la Edad Media. En los siglos IV y V, la necesidad de proteger las fronteras del Imperio (ahora cristiano) de las amenazas de pueblos bárbaros llevó a la sacralización de la figura del emperador, de sus insignias, sus armas, sus palacios y caballerías, aun cuando los cristianos más rigoristas se oponían a facultad del creyente para llevar las armas[8]. Esta polémica propició la elaboración de una teología de la guerra cristiana que en los siglos venideros alimentaría el debate jurídico en torno a ella. Agustín de Hipona fue el primero en distinguir entre las "guerra justa" (*bellum justus*) y la "guerra injusta", declarando explícitamente que el cristiano podía participar de la primera con toda tranquilidad. La doctrina de la guerra justa no era una coartada para justificar todo tipo de conflicto, por el contrario, era un mecanismo para identificar con precisión los casos en los que el cristiano podía recurrir a las armas legítimamente. La guerra justa debía cumplir tres exigencias: 1) ser una guerra defensiva, y reparar una injusticia, 2) ser declarada por una autoridad oficialmente constituida y reconocida, y 3) su único objetivo

[8] *Cfr*. Jaques Le Goff, "Guerra y cruzadas" en *Diccionario razonado del Occidente medieval.* Madrid: Ediciones AKAL, 2003. p. 311

debía ser la restauración de la paz, mediante una justicia auténtica[9]. Esta doctrina que durante la Edad Media se incorporó al derecho canónico, y se convirtió en una tesis común en todas las universidades del orbe cristiano, constituye la base desde donde se discute la legitimidad de la Conquista, en especial porque los problemas jurídicos planteados por el descubrimiento de América rebasan por su magnitud y peculiares circunstancias los cuadros del derecho natural y positivo, y era necesario enforcarlos desde un los principios asociados a una concepción general del mundo y de la vida, de ahí que los teólogos tuvieran una participación preponderante en el debate.[10]

En una primera etapa del debate sobre la guerra justa en el continente americano, los cuestionamientos surgieron debido a la guerra emprendida por el presidente de la Primera Audiencia, Nuño de Guzmán contra los indios de Jalisco. En las juntas eclesiásticas de 1531, algunos religiosos justificaron esta guerra de acuerdo con tres títulos: 1) la difusión de la fe entre los indios, 2) el aumento de los señoríos de la Corona de Castilla, y 3) porque le precede el debido "requerimiento" en nombre del rey católico. En oposición, Fray Juan de Zumárraga afirmó que sólo la idolatría y estarse en su infidelidad justificaría la guerra. Su parecer era que el ejército debería ir delante sólo para protección de los predicadores de la fe, quienes deberían a su vez, instruir a los capitanes para evitar abusos.[11] En una carta escrita en 1537, posiblemente a Alonso de la Veracruz, se pronuncia en contra de la guerra contra los teules chichimecas en los siguientes términos:

> V.R. ha de dar un papel destos dos en su mano al Emperador nuestro Señor comunicándolo con el señor doctor Bernal que persuadirá harto su corazón católico para que se quiten estas conquistas, que son oprobiosas injurias de nuestra cristiandad y fe católica, y en toda esta tierra no ha sido sino carnicerías cuantas conquistas se han hecho, y si S.M. comete esta cosa a su Visorrey Don Antonio de Mendoza, yo creo que cesarán y lo que se descubriere y descubierto se conquistará apostólicamente o cristianamente como lo tenemos platicado con religiosos.[12]

[9] *ibid.* pp. 311-312

[10] Manuel García Pelayo. "Gines de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la conquista de América" en *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* de Juan Gines de Sepúlveda. México: FCE, 1941. pp. 4-5.

[11] Carrillo Cázares, *op. cit.* párr. 24

[12] Carta de don fray Juan de Zumárraga a un eclesiástico desconocido. México, 4 de abril de 1537, AGI 2-2-4/4 en Carrillo Cázares, *op. cit.* párr. 26

Además de la infidelidad, la guerra en esta primera etapa se justificaba por la doctrina de Enrique de Susa el Ostiense († 1271) quien creía que el Papa como vicario universal de Cristo tenía la potestad no sólo sobre los cristianos, si no también sobre los infieles y que, "después de la venida del Redentor, todo principado, dominio y jurisdicción ha sido confiscado a los infieles y trasladado a los fieles, en derecho y por justa causa, por aquel que tiene el poder supremo y es infalible."[13] El poder temporal de estos reinos recae entonces en el pontífice de Roma, quien podía reclamarlos cuando lo estimara oportuno a modo de concesión de la Sede romana.[14] En esta doctrina, se fundamenta el requerimiento redactado por Juan López de Palacios Rubio, el consejero jurídico de Fernando el Católico, que los conquistadores debían leer a los indios del Nuevo Mundo. El requerimiento comenzaba explicando la doctrina cristiana para que los indios entendieran quién era Cristo, quién era el Papa y porqué los cristianos tenían derecho a reclamar sus territorios y sujeción al poder real. Se les conminaba a convertirse a la fe cristiana voluntariamente y se les prometía recibirlos con amor y caridad, dejando a sus mujeres, hijos y haciendas libres si concedían a ello; si se negaban, las consecuencias comprendidas en la doctrina de la guerra justa eran que el capitán, con ayuda de Dios, les haría guerra y tomaría a sus personas, sus mujeres e hijos, los haría esclavos y como tales los vendería.[15] La doctrina del Ostiense no estuvo, sin embargo, exenta de controversias. John Mair (1469-1550) teólogo escocés y profesor de París, fue el primero en cuestionar la licitud de la conquista en su comentario a los *Libros de Sentencias* de Pedro Lombardo, publicado en 1510. En su comentario al libro II, señala que el reino de Cristo no era de este mundo y, siendo el Papa vicario de un primado espiritual, ni él ni el emperador tenían derecho sobre las tierras del Nuevo Mundo, por lo que no podían cederlas a nadie, aunque el Papa si podía conceder a algún rey cristiano la encomienda de conquistar por las armas los territorios de los infieles en dos circunstancias: a) por la oposición a la predicación y persecución de los que se hayan convertido, y b) por la incapacidad de los indios de gobernarse a sí mismos, dado que a causa de su barbarie son siervos por naturaleza y necesitan tutelaje de los europeos. [16]

---

[13] Silvio Zavala. *La filosofía política en la Conquista de América*. México: FCE, 1977. p. 26

[14] *Cfr. ibid.* pp. 25-26

[15] *Cfr. ibid*. p. 29

[16] *Cfr.* Mauricio Beuchot. "La polémica de la guerra de conquista en relación con México" en *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas,* Gilles Bataillon (dir.) México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1998. p.2

En *El Peregrino indiano*, encontramos la doctrina del Ostiense transformada en una de las visiones que la agorera Tlantepuzylama tiene cuando toma el peyote,

> Mostráronle muy claro y evidente,
> El mar, la tierra y quanto cubre el cielo,
> vio la gran Roma, y silla tan potente,
> y aquel Sacro pontífice del cielo,
> es vicario de un Dios omnipotente,
> que es aquel que govierna acá en el suelo,
> por el Señor de todo lo criado
> sin tener caso alguno reservado.
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: IX, 117, vv. 1-8)

En el transcurso del siglo XVI, el argumento de la potestad papal sobre el orbe se debilitaría progresivamente hasta alcanzar el abandono del requerimiento y la promulgación de las ordenanzas de Felipe II en 1573, en donde se sustituía el término "conquista" por el de "pacificación".[17] Para el momento histórico en que Saavedra Guzmán escribió *El peregrino*, la doctrina del Ostiense ya no sustentaba las leyes escritas que gobernaban las empresas de descubrimiento y colonización en el continente, pero en la práctica y en ciertos grupos como los criollos debió permanecer como una causa que si bien era políticamente incorrecta, se consideraba legitima para someter a los indios, como lo muestra el hecho de que Saavedra Guzmán haya decido presentar esta doctrina, no como una postura política, sino como una verdad universal e invariable que revelada a los tlaxcaltecas los determinó a aliarse con Cortés.

Si bien es cierto que en el concierto filosófico en torno a la guerra justa ya podían escucharse las voces humanistas, los ecos medievales aún no habían desaparecido. Durante la primera mitad del siglo XVI, el uso de las armas continúo considerándose necesario y legítimo para lograr el dominio del cristiano sobre el infiel en las Indias, reforzando los fuertes paralelismos que habían surgido entre la conquista americana y las cruzadas medievales, arraigadas en la mente de muchos de los conquistadores y algunos teólogos como Gines de Sepúlveda. Estos ecos del pensamiento que comparaba la guerra de conquista con una guerra santa son los que reconoce Romero Galván en *El peregrino indiano* y apunta en

[17] Zavala, *La filosofía política*... p. 37

su estudio introductorio a la edición del poema de Saavedra Guzmán, publicada en 1989. De acuerdo con el historiador:

> La Conquista es un episodio histórico que tiene un sentido más profundo, íntimamente vinculado con los acontecimientos europeos. Al tiempo que se iniciaba la gesta conquistadora del territorio que sería de la Nueva España, Martín Lutero desconocía en Alemania la bula de las indulgencias y se hacía acreedor a la pena de excomunión con lo que tomaba forma el movimiento reformista protestante en el resto de Europa. La cristiandad se escindía y el catolicismo perdía un gran número de creyentes. La Conquista de América adquiere en *El peregrino indiano*, por estos hechos, una explicación histórica que la dota de las características propias de una guerra santa. El ganar estas regiones para el rey de España haría posible que en ellas se implantase el catolicismo, restituyendo así para la iglesia de Roma aquellos que en Europa le había arrebatado el protestantismo.[18]

Señala también que en el poema se insertan episodios milagrosos, manifestaciones de la Virgen y los santos que intentan demostrar que el cielo estaba a favor de la instauración del nuevo régimen de vida y de la nueva religión entre los indios, aunque "los favores de Dios y la ayuda de los Santos en nada disminuyen la importancia de la humana valentía de la Conquista." [19] En esta guerra santa, añade el historiador, el enemigo a someter no sólo es el indígena, sino quien se encuentra detrás de él: el demonio[20],

> Luego que conoció el divino fruto
> que la pujante armada prometía
> con libertar las almas del tributo,
> que el príncipe malvado poseía,
> por no perder el mísero estatuto
> de aquél obscuro reyno y monarquía,
> convocó sus legiones y potencia
> para que le hizïessen resistencia
>
> (*El peregrino indiano* M. J. Rodilla: I, 76, vv. 1-8)

Desde esta perspectiva, "la Conquista española es a los ojos de Saavedra, una guerra santa, una cruzada para salvar de la condenación eterna a los indígenas gentiles que de no ser conquistados hubieran continuado bajo el ominoso imperio del mal." [21] La victoria sólo podía llevarse a cabo bajo los auspicios de Dios y por ello, los conquistadores transformados en

---

[18] José Rubén Romero Galván (ed.) "Estudio introductorio" de *El peregrino indiano* de Antonio Saavedra Guzmán. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989. p. 47

[19] *ibid*. p. 50

[20] *Cfr. ibid*. p. 49

[21] *ibid.* p. 51

instrumentos divinos combaten a las fuerzas del mal con sus armas y la diseminación de la fe cristiana

> ¿Qué os puedo yo decir aquí, varones,
> con mi imprudente ingenio y mi rudeza,
> sino que el fin de todo nuestro intento,
> es publicar tan alto sacramento?
>
> (*El peregrino indiano* M. J. Rodilla: I, 38, vv. 5-8)

> La Fe del Evangelio en que vivimos,
> los tesoros del cielo y dones tantos,
> el bautismo que todos recibimos,
> la penitencia y mandamientos santos,
> publiquémoslo ansí, qual lo sentímos
> demos de aquestos bienes, pues son tantos,
> a aquella gente ignota y apartada,
> que de tan alto bien está privada.
>
> (*El peregrino indiano* M. J. Rodilla: I, 39, vv. 1-8)

Para Romero Galván, el pasaje que muestra con mayor claridad −en boca de Cortés− la analogía que se construye en *El peregrino indiano* entre la conquista y la guerra santa está en el Canto IV, pasaje que narra la batalla de Cortés con las huestes del Señor de Tabasco.

> ¡O, compañía fuerte y valerosa,
> soldados de la Iglesia inexpugnable,
> llegada es la sazón tan desseosa
> de morir por la sacra Fe inviolable!
> Y la invencible fuerça poderosa
> eternizad con nombre memorable,
> mostrad la fuerte diestra embravezida
> con tanta obligación como es devida.
>
> (*El peregrino indiano* M. J. Rodilla: IV, 35, vv. 1-8)

Ciertamente, la analogía entre cruzada y conquista esta sugerida cuando Saavedra Guzmán llama a los conquistadores "soldados de la Iglesia" dispuestos −incluso deseosos− de morir por la Fe. Esta disposición de ánimo es un rasgo particular del *miles christi* o soldado de Dios, arquetipo filosófico y literario del hombre que vive en eterna lucha contra los enemigos del alma, de Cristo y de la fe, y que se convirtió en un tópico recurrente del género épico, los libros de caballerías y los tratados religiosos medievales y renacentistas. El campo de acción del *miles christi* no se limita al servicio militar pues en estricto sentido todos los

cristianos son *miles christi*, pues están igualmente obligados a guardar los sacramentos y mandamientos de la Iglesia de Cristo, a luchar contra las tentaciones y tribulaciones de la vida, sin embargo, la Primera Cruzada[22] sí representó un hito importante en la forma en que el mundo cristiano concibió, valoró y utilizó a su milicia. Las cruzadas proporcionaron a los soldados un nuevo y conveniente camino para la salvación de sus almas: la oportunidad de hacer un servicio a Dios al defender a la cristiandad de sus enemigos y de ganar una indulgencia por sus faltas pasadas en el ejerciendo de su oficio.

No es infundado que Romero Galván haya leído en *El peregrino indiano* la intención representar la guerra de conquista como una nueva cruzada hacia Tierra Santa, pues el personaje de Cortés está representado como un *miles christi* y este arquetipo es pieza fundamental de la ideología que acompaña a las cruzadas. Sin embargo, el texto no presenta a los indios como el mal personificado,[23] ni como una versión americana de los sarracenos. Lo que observamos a lo largo del texto es que la idolatría y pecados de los naturales son exhibidos como fruto de la ignorancia. En el Canto II, la armada española desembarca en Coçumil, y tras asegurar al cacique Calachuni que sus intenciones eran pacificas, Cortés le advierte sobre la cruz que adoran como dios de la lluvia,

> En la disposición y en la manera
> que de tu proceder he conocido,
> entiendo por señal muy verdadera
> que estás de mi consejo inadvertido,
> que si la luz eterna y verdadera,
> alguno te huviera referido,
> dexaras essa usança de tus vicios
> y simple adoración y sacrificios.

[22] Casi un siglo después de que se abriera la ruta terrestre a Jerusalén, en el año 1096, un contingente de aproximadamente cien mil peregrinos entre los que se encontraban guerreros, sacerdotes, príncipes, nobles, plebeyos, profetas, mujeres y hasta algunos niños, marcharon desde Italia, Francia, y Alemania en dirección de Jerusalén con la intención de recuperar Tierra Santa para el mundo cristiano. A esta campaña se le conoce con el nombre de la "primera cruzada", aunque en su momento se le definió como "peregrinación", pues el término cruzada no se acuñó sino hasta un siglo más tarde. El soldado de Cristo continuó siendo un peregrino, pero su penitencia atrajo mayores responsabilidades: salvar a la cristiandad de los enemigos de Dios y proteger a los peregrinos. *Cfr*. Rubenstein, Jay. *Los ejércitos del cielo. La primera cruzada y la búsqueda del apocalipsis.* Trad. Rosa María Salleras Puig. Barcelona: Pasado & Presente, 2012. p. 11

[23] En su tratado *Elogio de la nueva milicia* (*Liber de laude novae militiae*) Bernardo de Claraval dio al combate un significado mítico-ascético en donde los verdaderos enemigos del soldado cristiano eran el mal y el pecado, de los cuales los sarracenos eran sólo una representación. El abad afirmaba que en la lucha contra los infieles la eliminación de uno de ellos no debía considerarse como *homicidium* sino como *malicidium*, ya que el pagano que lucha contra los valores de la cristiandad no es más que el guerrero del mal en este mundo. *Cfr*. Le Goff, *op. cit.* p. 312 - 315

(*El peregrino indiano* M. J. Rodilla: II, 51, vv. 1-8)

En su respuesta, Calachuni justifica su idolatría por la ceguera que produce la ignorancia y la falta de guía,

No dudo yo, señor, en quanto creo,
que no es Dios el de mano fabricado
mas de costumbre mala el mal desseo
De nuestra ceguedad es ayudado.
(*El peregrino indiano* M. J. Rodilla: II, 58, vv. 1-4)

Y aunque la culpa es grave y muy pesada,
alíviala, sin duda, la ignorancia,
que aun nuestra vista si no es alumbrada,
no era el tener ojos de importancia,
ansí, que si de mí fuera alcançada,
hubiera yo gozado esta ganancia,
que mal puede guiar ciego un camino,
si falta de la vista el claro tino
(*El peregrino indiano* M. J. Rodilla: II, 59, vv. 1-8)

Los paralelismos con la cruzada se difuminan cuando a los indios se les puede convencer de abandonar sus antiguas costumbres y abrazar la fe cristiana, usando sólo la palabra y no la espada, luego entonces, la conquista militar no sería necesaria si se envía a estos infieles "predicadores que sean buenos varones que los convirtiesen a Dios por el verbo y el ejemplo" [24], como lo muestra Calachuni, quien después de escuchar a Cortés, comprende la ceguera en que ha vivido y su necesidad de guía. Más que una cruzada, *El peregrino* intenta dar cuenta del viaje de Cortés, que enviado a luchar como un *miles christi*[25] toma posesión de las Indias por la vía apostólica. Los ecos de las cruzadas medievales que encuentra Romero Galván en la obra de Saavedra Guzmán están ahí, pero el texto no se organiza alrededor de ellos; más bien funcionan como una primera capa −la capa base− que permita al autor

[24] Zavala, *La filosofía política*... p. 34.

[25] El comportamiento del *miles christi*, que debía evitar los vicios, los deseos y las pasiones se apoderaran de él, fue un tema ampliamente tratado en la literatura místico-alegórico medieval, por Bernardo de Claraval, Ramón Llull, Catalina Siena y Bernardino de Siena. La concepción alegórica de las armas y de la lucha entre el vicio y la virtud (*psycomachia* o lucha del alma) surgió por un célebre pasaje de San Pablo sobre las *armas lucis* (armas de la luz) y las armas del creyente: "Y tomad el yelmo de la salvación, y la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios" (Ef. 6, 17 *Cfr*. Le Goff, *op. cit.* p. 312.

construir una estructura de apoyo que reconcilie los mecanismos de la guerra y la evangelización en la figura de Hernán Cortés.

Durante el primer tercio del siglo XVI, las prácticas de los conquistadores se ajustaban a una jurisdicción cuyas raíces medievales se encontraba en una incipiente revisión crítica, y sus métodos se habían juzgado como "necesarios" bajo las circunstancias inéditas, por lo que el impacto de las primeras quejas y denuncias contra sus abusos sólo tuvo un alcance superficial en la organización jurídica, política y social de la Nueva España. Las discrepancias tanto ideológicas como prácticas, entre los soldados y los religiosos, sobre los mecanismos para atraer a los naturales al poder español y la fe cristiana a menudo se resolvían en favor de los conquistadores, por lo que, en las crónicas y memoriales, esta etapa es referida con nostalgia por los criollos y sus descendientes. Es a partir de la Segunda Audiencia, y de la rebelión chichimeca que la Corona Española se distanciara cada vez más de esta filosofía política inicial desatando una serie cambios institucionales que eventualmente terminarán coartando los privilegios de los conquistadores hasta relegarlos de las esferas más importantes del poder en la Nueva España.

Capítulo II. Los títulos legítimos[26] de la Conquista

El debate sobre los títulos legítimos de la Conquista es casi tan antiguo como el descubrimiento mismo. Dos décadas después desde que Colón llegara a las Antillas, prosperaban la labranza, la ganadería y la minería en las islas, incrementando la hacienda de los colonizadores y la Corona gracias a la institución de la encomienda; el rey cobraba impuestos, y se obtuvieron suficientes ganancias para cubrir los sueldos de la burocracia

[26] La legislación sobre el *derecho de conquista* o *título jurídico legítimo* por el que una nación reclamaba su dominio sobre determinado territorio se encontraba en manos de la teología en la época en que se descubrió América. En 1538 apareció la obra *Reelecciones del Estado, de los indios, y del derecho de la guerra* del teólogo Francisco de Vitoria, donde se formularon los títulos jurídicos que legitimaban la ocupación española a través de la argumentación de la "guerra justa". Los títulos legítimos por los cuales pudieran venir los bárbaros a poder de los españoles eran siete: el derecho de sociedad natural y comunicación; la predicación del evangelio; la protección de los convertidos a la fe cristiana; dar un príncipe cristiano a los conversos; los sacrificios humanos y la antropofagia; la elección verdadera y voluntaria; y los tratados de alianza. *Cfr.* Beatriz Maldonado Simán. "La guerra justa de Francisco de Vitoria". *Anuario Mexicano de Derecho Internacional (AMDI) 2006 VI* pp. 693-695.

indiana, y aún de una parte de la peninsular. Fue una época en la que dominó una aparente armonía ideológica y práctica entre la monarquía hispana y su brazo armado, hasta que llegaron las primeras denuncias. En 1511, fray Antonio Montesinos predicó contra la crueldad y avaricia de los encomenderos. Los dominicos de La Española se solidarizaron con Montesinos y negaron la absolución a los encomenderos hasta que pusieran en libertad a los indios repartidos, que eran tratados prácticamente como esclavos. [27] Las reacciones en contra de las acusaciones de Montesinos, tanto en la Isla como en España, no se hicieron esperar. En una carta dirigida a Diego Colón, el rey Fernando el Católico escribe:

> Vi el sermón que decís que hizo un fraile dominico que se llama fray Antón Montesinos […] me ha mucho maravillado en gran manera de decir lo que dijo, porque para decirlo, ningún buen fundamento de Teología ni Cánones ni Leyes tendría […] porque cuando yo e la señora reina mi mujer que gloria haya, dimos una carta *que los indios sirviesen a los cristianos como agora les sirven, mandamos juntar para ello todos los del nuestro consejo e muchos otros letrados teólogos e canonistas*, e *visto la gracia e donación que nuestro muy santo padre Alejandro sexto nos hizo de todas las islas e Tierra firme descubiertos e por descubrir en estas partes* […] que se debían de dar e que era conforme a *derecho humano e divino* […] mucho más me ha maravillado de los que no quisieron absolver a los que se fueron a confesar sin que primero *pusiesen los indios en su libertad, habiéndoles dado por mi mandado*, que *si algún cargo de conciencia para ello podía haber* −lo que no hay− *era para mi e para los que Nos aconsejaron*, que se ordenase lo que está ordenado e no de los que tienen los indios […][28].

En la carta del rey Fernando se trasluce una auténtica preocupación por encontrar cuáles eran los títulos que justificaban la relación política con los pueblos recién descubiertos y la mejor forma de gobernarlos bajo preceptos de moralidad cristiana. En los años siguientes, las reuniones de sabios se suscitaron con mayor frecuencia para recuperar testimonios sobre la situación de los naturales y deliberar sobre algunos aspectos centrales en la política indiana sugeridos también está la carta: los títulos legítimos e ilegítimos de la conquista, la polémica sobre la servidumbre natural del indio y la libertad cristiana. Esta reticencia de la Corona por aceptar las denuncias de los religiosos como ciertas no duró mucho. En 1512, fray Antonio Montesinos defendió sus razones frente a fray Antonio de Espinal −que representaba el punto de vista de los conquistadores− en un debate que se promovió en la corte y concluyó en la redacción de las *Leyes de Burgos* el 27 de diciembre del mismo año, que, si bien mantenían

[27] *Cfr*. Silvio Zavala. *La encomienda indiana*. Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas. Centro de estudios históricos. Sección hispanoamericana. Vol. II. Madrid, 1935. p. 12

[28] Carta del Rey Fernando a Diego Colón. *Col. Doc. América* XXXIII, pp. 375-376. en Zavala, *La encomienda indiana.* p. 12. El subrayado es mío.

las encomiendas, guardaba el propósito de permitir al Estado un mayor control de la relación de trabajo entre españoles e indios. Distintas versiones de este debate, con distintos actores se sucedieron a través del siglo XVI y XVII inclinando la balanza hacia uno y otro extremo alternadamente, limitando a veces algunos de los términos de la encomienda, y restaurándolos temporal y parcialmente en otras, gracias a la presión de los conquistadores y religiosos que apoyaban esta forma de organización en las Indias. No es el propósito de este estudio señalar el progreso de la institución de la encomienda hasta su desaparición en el siglo XVIII, sino identificar aquellas premisas del debate ideológico que lograron filtrarse en *El peregrino indiano* para estructurar la versión de la historia que a su autor le interesaba presentar.

Después de John Mair, el teólogo que más influencia tuvo en el debate sobre los títulos legítimos de la conquista fue el dominico Francisco de Vitoria. Nacido en la ciudad de Burgos en 1483, Vitoria se unió a la Orden de los Predicadores entre 1506 – 1507; viajó a París el siguiente año para estudiar Artes y Teología donde permaneció por dieciséis años, enseñando y participando en debates públicos. En 1523 regresa a España por orden de sus superiores.[29] La obra de Vitoria está formada por sus reelecciones y por sus *Comentarios a Santo Tomás de Aquino.* En su estudio sobre la obra de Vitoria, María del Carmen Rovira Gaspar explica que "la repetición (o reelección) clásica en Salamanca era la actuación anual a que estaban obligados los catedráticos en propiedad disertando sobre uno de los puntos de la materia del curso […]"[30]. Vitoria aprovechaba esa oportunidad para desarrollar temas actuales de gran trascendencia, como la potestad papal en el orbe y el dominio de los pueblos en las Indias. Rovira Gaspar explica que en su reelección *Sobre la templanza*, pronunciada en el curso entre 1537-1538, Vitoria inicia abordando los sacrificios humanos desde un moderna perspectiva antropológica pues juzga el hecho comparándola en la evolución misma del cristianismo, recuerda que los sacrificios también existieron en sus orígenes como una profunda manifestación de fe y señala que aun cuando comer carne humana está proscrito por el derecho divino, no se puede apartar a los bárbaros de sus costumbres mediante la violencia y la guerra, sin antes haberlos convencido de su mal proceder, y que no pueden ser

[29] María del Carmen Rovira Gaspar. *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre.* Cámara de Diputados LIX Legislatura, Porrúa: México, 2004. p. 29

[30] *ibid.* p. 36

castigados por el derecho positivo los crímenes contra el derecho divino. Advierte que, al no estar bautizados, no están sujetos al poder espiritual papal −afirmación que implica el desconocimiento de las bulas alejandrinas− y éste no puede obligarlos a abrazar la fe, pero puede encargar a un príncipe cristiano la predicación de la fe en América, sin hacer guerra a los indios ni tomar sus bienes. Afirma Vitoria que, de acuerdo con el derecho de gentes, el príncipe cristiano si podía declarar la guerra a los bárbaros "porque éstos sacrificaban hombres inocentes e incluso aunque fueran hombres malvados esta práctica era una injusticia contra el ser humano"[31], es decir, que la guerra estaba justificada sólo como estrategia defensiva y de protección del inocente.

En el Canto V de *El peregrino*, observamos que el autor aprovecha la batalla con las huestes del señor de Tabasco para introducir un episodio ficcional que tiene el objetivo de evidenciar el daño y rechazo que los mismos indios experimentaban frente a la imposición del sacrificio, y así sugerir que la guerra estaba justificada desde un inicio por la defensa de estas tribus inocentes. Cuando Cabalcán, capitán del bando potonchano es capturado, curado de sus heridas y liberado por Cortés, éste se lamenta no por el honor perdido, sino por conservar la vida que lleva como una pesada carga. Cuenta el guerrero cómo perdió a su amada Ricarchel cuando fue elegida para el sacrificio anual de seis doncellas nobles que su pueblo acostumbraba a ofrecer, y arremete contra la malvada institución del sacrificio recordando con nostalgia el dichoso tiempo de la edad pasada donde no existía esta ley.

> Las guerras y homicidios nunca usaban
> ni el sacrificio horrendo tan malvado
> tiempo seguro, estado venturoso,
> vïolado por este riguroso.
>
> (*El peregrino indiano,* M. J. Rodilla: V, 45, vv. 1-4)

> La horrenda ley, la institución malvada
> se fue de tiempo en tiempo estableciendo
> y aquella religiosa consagrada
> esta ciega maldad fue corrompiendo.
> ¡Dichoso tiempo de la edad pasada,
> quántos daños sin ti se van siguiendo,
> y de uno en otro peligroso vicio
> no han podido jamás sacar de quicio!
>
> (*El peregrino indiano,* M. J. Rodilla: V, 46, vv. 1-8)

[31] Rovira Gaspar, *op. cit.* p. 210

El relato de Cabalcán revela la presencia de una fuerza malvada que, con el paso del tiempo y de vicio en vicio, fue corrompiendo las consagradas costumbres que los indios profesaban en otros tiempos distantes y dichosos. Mediante estos indicios, Saavedra Guzmán va construyendo en *El Peregrino* una versión de la historia donde el indio debe ser salvado de esta fuerza maligna, y por el que se justifica declarar la guerra a todas las manifestaciones de esta maldad: los ídolos, las costumbres nefandas, e incluso otros indios, porque cabe señalar que en el poema de Saavedra Guzmán, no existe un solo arquetipo del indio, encontramos al menos dos: los que abrazan la fe, y aquellos que persisten en sus costumbres idolatras.

En su disertación sobre la potestad de los cristianos sobre los bárbaros, Vitoria señalaba también que si por derecho natural, un príncipe cristiano puede declarar la guerra a los bárbaros por sus pecados, luego entonces los infieles u otros príncipes cristianos también podrían perseguirlos por los pecados de fornicación o adulterio que ellos cometen, y por tanto, "así como un príncipe cristiano no puede hacer la guerra a otro príncipe cristiano que permita a sus súbditos ser sodomitas, tampoco puede hacer la guerra por este motivo a un príncipe infiel."[32] Su exposición sobre este tema concluye con un interesante planteamiento donde asegura que los príncipes infieles, convertidos a la fe cristiana, sí podrían obligar a sus súbditos a abandonar los ritos o los pecados contra el derecho divino, ya que los príncipes buscan la felicidad de sus pueblos, y ésta proviene de los actos buenos y justos.[33] En este hipotético escenario ideal, Vitoria señala que la prohibición "ha de llevarse a cabo sin escándalo y con la seguridad de que las acciones de los príncipes para no redunden en un final peor", y de esta forma, reconoce cierta utilidad de los sacerdotes infieles, que aunque falsos, tienen un su papel fundamental en la vida espiritual del pueblo: "entre los infieles hay sacerdotes ciertamente falsos, pero elegidos por la república para atender a las cosas espirituales […] ellos pueden establecer leyes que miren a la salud espiritual de los ciudadanos." [34] Al estudiar este fragmento de la obra de Vitoria, Rovira Gaspar se pregunta en qué condiciones a un príncipe o sacerdote infiel se le podría ocurrir establecer leyes para

[32] *Cfr.* Rovira Gaspar, *op. cit*. p. 207
[33] *Cfr. ibidem.*
[34] Rovira Gaspar, *op. cit.* p. 208

prohibir sus propios ritos idolatras. La filosofa considera que esta solución del dominico es por demás utópica y que ello supondría una previa evangelización de los dirigentes indígenas. Por el contexto y la época en que escribió su reelección *Sobre la templanza*, cabría pensar que en este pasaje Vitoria tenía en mente algunas de las alianzas indígenas que formó Cortés, y cuya consolidación requirió de la nobleza indígena permitir el destronamiento de sus ídolos y la prohibición de los ritos asociados con el sacrificio y la antropofagia. Según Diego Muñoz Camargo en su *Historia de Tlaxcala*, la alianza de su pueblo con Cortés se dio en los siguientes términos:

> Tomando pues la mano en esto los cuatro señores, hicieron grandes juntas con sus pueblos, y barrios y cabeceras, donde dieron entera noticia de lo que el capitán pretendía hacer en destruir y disipar sus dioses, y que no tan solamente venía a castigar a los injustos hombres, sino que también quería mostrar venganza de los dioses inmortales, "porque nos han dicho que nos quieren dar otra nueva ley, limpia y loable, y que para esto tengamos por bien, que recibamos a otro dios que él nos trae y nos lo quiere dar porque es sobre todos los dioses. […] Y esto le habían prometido seguir, y que ninguno se lo estorbase ni le fuese a la mano, sino que le dejemos hacer lo que el quisiere, pues viene a ayudarnos y favorecernos, por lo cual no nos conviene que le seamos contumaces, ni rebeldes, ni traidores. […] a nosotros conviénenos conservar su amistad, porque nuestras gentes vivan seguras, no demos lugar a que los enemigos tomen venganza de nosotros. [35]

La relación de Muñoz Camargo refiere que la alianza entre españoles y tlaxcaltecas, así como la renuncia a sus dioses y ritos prehispánicos, fue parte de una decisión asumida por los dirigentes e impuesta al pueblo para su bienestar y seguridad, para su conveniencia y supervivencia. En *El peregrino indiano*, el escenario planteado por Vitoria se integra como un hecho histórico que no admite dudas, y en el que se logran eliminar las costumbres idolatras de un pueblo gracias la intervención de un príncipe infiel y una falsa sacerdotisa: Maxixcaltzín y Tlatepuzylama. La agorera, de "gran reputación, industria y fama" (IX, 95, v. 2), se presenta ante Maxixcaltzín justo cuando su ejército vuelve temeroso y doblegado por las huestes de Cortés, a dar parte y consultar al capitán tlaxcalteca lo que habrían de hacer después de este trance. El señor de Ocotelulco recibe a Tlantepuzylama con gran afecto y respeto, "Madre, tú vengas muy en hora buena […] dame consejo madre regalada" (IX, 96, vv. 2, 7), y ella le responde afectuosa, "Hijo amado suspendase en un solo punto todo, hasta que seas de mí bien informado" (IX, 97, vv. 1-3). En este encuentro entre Maxixcaltzín y

[35] Diego Muñoz Camargo. *Los tlaxcaltecas*. México: UNAM, 2012. p. 78

Tlantepuzylama, Saavedra Guzmán se esfuerza por imitar una relación fraternal como la que cabría esperarse entre un vicario de Cristo y sus feligreses, de confianza, amor y devoción, sentando las bases para que más adelante en el poema las decisiones de los dirigentes tlaxcaltecas se consideren impulsadas por este mismo sentimiento fraternal y no por la mezquindad o la cobardía, reforzando así la idea aristotélica, expresada por Vitoria, de que el gobernante busca la felicidad de sus súbditos.

Tlantepuzylama desciende a una cueva donde efectúa una ceremonia, "por orden del demonio y de su hechizo" (IX, 98, v. 8), capaz de mostrarle "lo por venir, passado y el intento / de desta gente de España, y su venida, / para que sea patente y entendida." (IX, 115, vv. 6-8) La visión le revela el inminente dominio español de México, la liberación de Tlaxcala del "sacrificio horrendo, tan malvado" (IX, 120, v. 5) y su sujeción a una nueva ley; le muestra la gente de Tabasco y Tlaxcala que murieron en la guerra y son sometidos a los tormentos del infierno. Terminada la ilusión, la hechicera se dirige al señor de Ocotelulco y le aconseja que no persiga la venganza ni pretenda salir más a batalla,

> antes será más sano, según pienso,
> que en amistad procures conmutalla,
> y al español lo admitas y lo llames,
> lo estimes y recibas, quieras y ames.
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: IX, 125, vv. 1-4)

Maxixcaltzín congrega al senado y "en voluntad de todos consentida" (IX, 126, 2) envían dos caciques a concertar la paz con Cortes. Reunidos ambos capitanes, la primera petición del español es "someterle la obediencia, / y recebir de Christo verdadero / la Fe divina de su omnipotencia" (X, 25, vv. 2-4); el de Tlaxcala responde que así lo quiere y acepta en nombre de todo el Senado, sometiendo a Carlos la nación tlaxcalteca.

> Prometió de evitar los sacrificios,
> y quitar de los ídolos los bultos,
> porque se cessassen tantos maleficios
> sacándolos de donde están ocultos;
> promete de quitar todos los vicios,
> sirviendo a Dios en sus divinos cultos,
> poniendolos en efeto los quitaron,
> y allí sacras efigies estamparon.
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: X, 34, vv. 1-8)

En la historia, la alianza tlaxcalteca fue crucial para el éxito de la conquista de México-Tenochtitlán; en *El peregrino indiano,* sin embargo, se plantea como la única alianza que no se debe a las habilidades persuasivas o militares de Cortés, sino que se produce por mediación de un sacerdotisa infiel, la bruja Tlantepuzylama, que a través de sus prácticas idólatras tiene acceso a la revelación de un designio divino inevitable: la inminente sujeción de las tierras americanas a la fe cristiana y al imperio de Carlos V. En el pasaje, destaca también la representación del señor de Ocotelulco como modelo del buen gobernante, quién tras recibir noticias de la hechicera, convence al resto de los dirigentes de aceptar voluntariamente el dominio español, abraza la fe de Cristo y asume la decisión de retirar los ídolos y prohibir las costumbres y ritos idólatras. Marrero-Fente señala que "el tópico del deber de los gobernantes constituye el aspecto más relevante del pasaje"[36], aunque considera que en la hechicera recae una mayor responsabilidad social que en el cacique. El pasaje sin duda se presta a diversas lecturas, pero no deja de mostrar las circunstancias providenciales en que se produjo esta alianza, ni las diferencias que existen entre los naturales de estas tierras, pues desde este punto en el texto, los tlaxcaltecas se presentarán como el modelo del indio dócil y racional, cuya natural prudencia y entendimiento los hará proclives a ser atraídos al ejercicio de la virtud por medios pacíficos, en contraposición con los mexicanos, cuya persistencia en los vicios y ritos idólatras obligará a Cortés a reducirlos por medio de las armas. Más adelante, se revisará por qué el contexto histórico del autor en su presente inmediato le exigía enfatizar estas diferencias entre los pueblos que podían ser persuadidos mediante la instrucción y la doctrina, y aquellos que sólo podían ser conquistados mediante una guerra a “fuego y sangre”. Por el momento, es posible señalar que en el poema de Saavedra Guzmán es posible encontrar que las ideas de Vitoria sobre los títulos legítimos de la Conquista se integran al texto como un mecanismo para demostrar la legitimidad de las acciones emprendidas por Cortés y, por extensión el proceder de los criollos y los soldados en las siguientes décadas. Algunas de estas ideas del dominico, sobrevivirían a los cuestionamientos más duros de fray Bartolomé de las Casas, quién aceptó como títulos legítimos de la guerra: el derecho de intervención para evitar crímenes nefandos, no como castigo a tales pecados, sino para salvar a las víctimas inocentes de los mismos; salvaguardar

[36] Marrero-Fente. *op. cit.* p. 359

la voluntad de los indios, si de verdad quieren aceptar la fe cristiana y convertirse en súbditos del rey cristiano; y, la defensa de los aliados indios que se hayan hecho cristianos.[37]

Capítulo III. Repercusiones del conflicto chichimeca en la imagen pública de los conquistadores

Hacia finales de 1546, un grupo de exploradores españoles acompañados por cuatro franciscanos y algunos auxiliares indígenas acamparon a las faldas de un cerro en forma de joroba al que llamaron "la Bufa". Su propósito era encontrar almas paganas para rescatar y riquezas minerales, y lo hicieron. Juan Tolosa, jefe de la expedición logró atraer con chucherías a los temerosos indios que se ocultaban en las cuevas y peñas del cerro −refugio natural para las tribus nómadas de la región− y a cambio, los desnudos aborígenes les dieron pepitas de plata. Sin tardanza, el capitán y sus hombres se dedicaron a explorar los cerros que rodeaban la Bufa y enviaron varias mulas cargadas del mineral para que pudiera aquilatarse su contenido en plata.[38] El hallazgo en lo que más tarde se llamó Zacatecas alteró significativamente la dinámica de la vida novohispana. Al inicio, sólo los hombres más endurecidos y experimentados en la guerra se arriesgaron a adentrarse en estos territorios para continuar con las exploraciones, enfrentando los peligros y penalidades de la vida que ofrecía una frontera tan lejana e indómita.

Dos décadas después de que los ejércitos de Cortés tomaran Tenochtitlán, el territorio entre las sierras oriental y occidental, al norte de una línea que va desde Querétaro y Guadalajara seguía siendo un misterio para los españoles e incluso para los indios sedentarios como aztecas, otomíes y tarascos. Después de La Guerra del Mixtón (1541 - 1542), el avance en la provincia del Gran Chichimecas −como se conoció a la región desde el inicio de la década− había sido cauteloso; entre 1543 y 1544 se concesionaron encomiendas y tierras para la cría de ganado a los principales conquistadores con la condición de prestar servicios en tiempos de crisis. Se les ordenó no molestar a los chichimecas, procurar atraerlos a la fe

[37] *Cfr*. Mauricio Beuchot, *op. cit*. párr. 13
[38] *Cfr*. Phillip W. Powell. *La guerra chichimeca (1550-1600)*. México: FCE, 1977. pp. 26-27

cristiana, y mantener informado al virrey de sus exploraciones para que éste pudiera formular una política de acercamiento con aquellos pueblos del norte. Se otorgaron concesiones al obispo de Michoacán por la cercanía de esta jurisdicción eclesiástica con los chichimecas; los agustinos penetraron en las sierras de Meztitlán y fundaron una primera casa al borde la "nación" pame-chichimeca, y una segunda en Xilitla; los franciscanos avanzaron hacia el norte e Acámbaro y establecieron una colonia de guamares-chichimecas, otomíes y tarascos en 1542. Estas tempranas entradas religiosas fueron la base de la futura estructura de evangelización en la zona, algunas incluso fueron costeadas por el propio virrey Mendoza en su intento por pacificar la zona y reimpulsar la colonización que había sido frenada por el conflicto del Mixtón.[39]

Los hombres que organizaron y financiaron las expediciones como las de Tolosa −Cristóbal de Oñate, Diego de Ibarra, y Baltazar Temiño de Bañuelos− fueron los baluartes en la expansión del norte: fundaron los primeros campos mineros, defendieron la zona de los ataques de tribus nómadas, construyeron iglesias y mantuvieron misioneros. Se convirtieron en la "aristocracia de plata", que con su gran tenacidad y dinamismo logró mantener en los primeros años la empresa de exploración a pesar de la desbandada de colonos que temía la creciente hostilidad indígena y sufría la escasez de alimentos y suministros. Hacia finales de 1549 e inicios de 1550, el panorama en Zacatecas cambio precipitadamente[40], la actividad minera atrajo una estampida de colonos, mano de obra de indios libres, y esclavos negros; se instalaron treinta y cuatro compañías operadoras de minas en Zacatecas con fundidoras, y era tal la cantidad de mano de obra disponible, que tuvo que fijarse un salario máximo para poder controlar el alza en su precio[41]. Para desdicha de estos nuevos colonos, la explosión demográfica en Zacatecas avanzó hacia territorios ya habitados por naturales que no había sido explorados ni colonizados por los españoles, por lo que encontraron diversas dificultades para asentarse.[42] Entre las montañas de plata de Zacatecas, los ranchos ganaderos de Querétaro y Michoacán, y los encomenderos de Apaseo, Pénjamo, Comanja, Nochistlán y Juchipila, había muchas tribus nómadas y naciones de hombres de guerra. Y aun cuando el crecimiento de la ciudad había reducido la posibilidad de un ataque al mínimo, las carreteras

[39] *Cfr.* Phillip W. Powell, *op. cit.* pp. 23-24
[40] *Cfr. ibid.* pp. 27-29
[41] *Cfr.* Phillip W. Powell, *op. cit.* p. 30
[42] *Cfr. ibidem*

eran demasiado débiles y solitarias para proteger la carga tan valiosa que viajaba por ellos. Los caminos de plata pronto se convirtieron en auténticos campos de batalla donde sucedían asaltos, torturas, y asesinatos de manera cotidiana.[43] El progreso de las hostilidades tuvo varios puntos de inflexión en la segunda mitad del siglo XVI, sin embargo, más que la cronología de los hechos, en este estudio interesa de qué forma el desarrollo del conflicto y sus actores determinaron el momento ideológico y político que vivió el autor de *El peregrino indiano*, y cómo este desempeñó un papel fundamental en la caracterización de Hernán Cortés como un *miles christi* y en la representación de la Conquista como un viaje de peregrinación apostólica.

En comparación con la guerra en el Gran Chichimeca, la conquista de la capital azteca a manos de Cortés y su ejército fue una operación sencilla, rápida y económica. Distintas razones explican el alargamiento del conflicto, pero el más importante es la naturaleza misma del guerrero chichimeca. En la zona de guerra se identificaban cuatro naciones indias: los pames, los guamares, los zacatecos y los guachichiles, cada una de ellas abarcaba un grupo de tribus y rancherías que en general recibían el nombre de chichimecas.[44] La desnudez fue una de las características más mencionadas por los españoles; habitaban en cavernas, agujeros o chozas colocadas en las salientes de un cañón. Se alimentaban de lo que la montaña les regalaba: raíces y semillas, tunas, cactos y mezquites, de la caza y la pesca.[45] Su estilo de vida le ofrecía dos grandes ventajas sobre los combatientes españoles: primero, sus campamentos y rancherías eran de difícil acceso, y aún localizados y capturados los niños y mujeres, los terrenos escarpados facilitaban la huida de los guerreros que establecían una nueva base en otro sitio; y segundo, dado que su alimentación no dependía de cultivo o la crianza de animales, tenía mucho mayor movilidad que las tribus sedentarias, no sucumbían al corte repentino de suministros.[46] Su estrategia de ataque predilecta era la emboscada: un grupo de cincuenta guerreros preparaba una trampa en un terreno de difícil acceso, rocoso, estrecho, y de preferencia boscoso, que facilitara múltiples rutas de escape y estorbara la persecución de los jinetes españoles; el veloz ataque, casi siempre al alba o crepúsculo, iba

[43] *Cfr. ibidem*
[44] *ibid.*, p. 48
[45] *ibid*. pp. 54-55
[46] *ibid*. p. 58

acompañado de gritos atemorizantes y una lluvia de flechas.[47] Los primeros asaltos chichimecas tenían por objetivo principal el tráfico de los caminos, pero conforme incrementó la confianza en su efectividad, decidieron saquear campamentos de indios y españoles pacíficos.[48] El arco y la flecha, arma principal de estas tribus y en la que se entrenaban desde niños, podían manipularse con mayor rapidez que el arcabuz o la ballesta española, y aunque estos eran más mortíferos, los primeros resultaban más eficientes en el ataque rápido a corta distancia.[49] Si la destreza del guerrero chichimeca fue la primera causa por la que se prolongó el conflicto por casi medio siglo, sin duda, la segunda fue la arrogancia española, que asimilando el epíteto "perro incivilizado" −del que deriva la palabra chichimeca con la que los indios subyugados se refería a estas tribus− con el de "inferior", menospreciaron a los guerreros del norte y reaccionaron tarde, cuando los daños humanos y materiales se equiparaban con los de una guerra que aún no se asumía como tal.

Hasta los últimos años del gobierno del virrey Martín Enríquez de Almanza (1568 - 1585) los esfuerzos para contener el peligro chichimeca recayeron en su mayor parte en la ciudadanía: religiosos, mineros, capitanes y estacioneros. Estos últimos trataban de compensar la merma a sus propios fondos o los miserables sueldos de la milicia vendiendo a los indios capturados como esclavos. Sin embargo, las prácticas abusivas no se hicieron esperar. A mediados de la administración del virrey Enríquez, Gonzalo de Las Casas −quien convenía en que la guerra contra los chichimecas era justa y hasta necesaria− denunció varias formas en que los españoles atraían a indios, pacíficos o en guerra, con falsas ofertas de paz para capturarlos y venderlos.[50] En opinión del historiador Philip W. Powell,

> La Guerra Chichimeca fue un quebrantamiento de las Leyes de las Indias […] la esclavitud, al menos en la década de 1570 y principios de 1580, fue la principal respuesta al problema de reclutar soldados […] mientras el gobierno real no ofreciera buenos salarios a los soldados habría un tráfico de esclavos en la frontera chichimeca […] La marca con hierro había desaparecido y las leyes antiesclavistas estaban en los libros; todo ello era alentador, pero las realidades de la frontera fueron los factores determinantes hasta el momento en que se pudo pagar mejor a los soldados (o licenciarlos) y en que un virrey enérgico hizo respetar las leyes.[51]

[47] *ibid*. p.59
[48] *ibidem*
[49] *Cfr. ibid.* pp. 59-61
[50] *Cfr. ibid.* p. 118
[51] *ibid*. p. 121

Las presiones para que el gobierno real tomara el financiamiento de la guerra en sus manos finalmente obligaron al virrey Enríquez a apoyar las solicitudes de los colonos. En un intento por sistematizar la conducción de la guerra, los asuntos militares se pusieron en manos de *tenientes de capitán general*, nombrados por las audiencias de México y Nueva Galicia, encargados de supervisar la guerra y defensa, así como el establecimiento de nuevos presidios y poblados defensivos. Entre 1580 y 1585 el peligro chichimeca y la cantidad de presidios en los caminos entre México y Zacatecas (con su correspondiente aumento en el número de soldados y el gasto en la hacienda real) crecieron simultáneamente. El guerrero chichimeca aprendió a usar el caballo, y fue capaz de perpetrar ataques muchos más dañinos coordinando el esfuerzo de tribus anteriormente separadas. Los poblados defensivos, inicialmente proyectados como poblados de indios cristianizados que sirvieran de modelo a las tribus bárbaras, se convirtieron en puestos de guarnición generalmente habitados por soldados. Los estacioneros y los capitanes defendían encarecidamente la paz por la vía de las armas pues alegaban que a estas tribus nómadas ya se les había pacificado y mostrado la fe cristiana; se les había dejado residir en lugares seleccionados por ellos y regalado con ropa, alimento y ganado para su crianza, pero "sus perversas inclinaciones los hacían levantarse sin causa alguna" [52]. Aseguraban que el virrey haría bien en emprender una "guerra contra ellos esclavizándolos a perpetuidad y dando a los soldados autoridad para perseguirlos y castigarlos con todo rigor" [53], pues "la falta de soldados y un trato demasiado benévolo habían sido la causa del poder destructivo de los chichimecas". [54]

La política a "fuego y sangre" siguió siendo la estrategia de pacificación de las administraciones que sucedieron a la del virrey Enríquez hasta la llegada del Marqués de Villamanrique en 1585, aunque las semillas del cambio comienzan a manifestarse unos años antes. En su relación de hechos sobre la guerra chichimeca, Powell recuperó una carta enviada por el obispo de Guadalajara al arzobispo de México, al parecer en 1584. Esta carta es un valioso testimonio del giro que daría la política virreinal frente al conflicto chichimeca en los siguientes años y las razones que los impulsarían a ello.

[52] *ibid.* p. 117
[53] *ibid*. p.118
[54] *ibidem*.

> Lo primero se a de suponer por cosa muy averiguada que la guerra que su Magestad en los dichos Reynos con tanta costa de su rreal hazienda y con tanto trauajo de la republica como se sabe y se vee en la forma y orden que hasta aora ha tenido y al presente tiene aunque no deja de ser de mucho efecto porque asegura los caminos para los caminantes y contrataciones y también defiende que no lleguen a las poblaciones y estancias los yndios a hacer tantos males como solían antes que huuiesen presidios y soldados pero como el fin principal de la guerra sea conseguir la paz y asegurar y quietar la tierra no solo la guerra que a ahora se haze no es para este fin más nates para lo contrario se vee por esperiencia que después que esta guerra se sustenta y en ella se hazen entradas muchas naciones de yndios de paz y mansos que no hazian mal alguno veemos que se han hecho brauos y de guerra lo uno por que an rreceuido daños de nuestros soldados y les han hecho prezas de sus hijos y mugeres como también por que se proveen unas naciones a otras a la guerra como se vee claramente en muchas naciones de aquellos rreynos que en tiempo pasados estauan puestos y obedeçían a los españoles y se bauptizauan visto que sus vezinos los chichimecas y çacatecas se valen por la guerra ya están alçados y son también de guerra como son los tepeguanes y los de san andres y algunos de los mexquitales y los más y otras provincias que de doze a catorze años a esta parte que es notorio que se an hecho de guerra y cada día vemos alçamientos […] [55]

Además de acusar las causas y consecuencias de la guerra a "fuego y sangre", el obispo proponía una nueva estrategia de pacificación: crear algunos poblados en tierras cercanas a las peñas y sitios donde se sabía que habitaban estas tribus, con dos o tres religiosos en cada uno y un grupo de soldados asalariados bajo las órdenes de los religiosos que sólo sirvieran de defensa al poblado; otorgar tierras a los soldados, indios y religiosos para labrarlas, criar ganado y construir iglesias, proveer de alimento y vestido a las tribus bárbaras mientras aprendían la vida cristiana y traer a indios cristianizados a las vecindades para que sirvieran de ejemplo. De esta forma,

> con la suave doctrina de los religiosos y con la comunicación de los yndios cristianos no se puede creer que se reduzgan aquellos barbaros a la paz y amistad nuestra y a la fee católica pues aun los brutos animales se amansan con el buen tratamiento a lo menos se rretiraran y se alexajaran a parte donde no nos ofendan tanto […] [56]

El diagnóstico y método de pacificación propuesto por el obispo fue en esencia el que se implementó durante los siguientes años, prueba de la influencia que tenían las recomendaciones del alto clero novohispano en el gobierno virreinal y la necesidad de un cambio en la estrategia de resolución del conflicto chichimeca. Desde los primeros días de

[55] Carta del obispo de Guadalajara al arzobispo de México en Phillip W. Powell, *op. cit.* p. 190
[56] *ibid.* p. 191

su administración, el virrey Villamanrique comprendió que detrás del conflicto chichimeca había una serie de intereses creados, y que necesitaba hacer sus propias investigaciones para obtener un panorama más objetivo de la situación. Los resultados de las investigaciones realizadas por Antonio Monroy, comisionado de guerra, mostraron que sólo unos cuantos soldados protegían los caminos pues la mayoría desertaba o dedicaba a la tarea de obtener esclavos, provocando a los indios pacíficos para capturarlos, esclavizarlos y después venderlos.[57] El virrey confirmó que detrás de los levantamientos indígenas se encontraba el deseo de vengarse de los soldados esclavistas, por lo que tomó medidas inmediatas para restringir la actividad militar: eliminar las entradas no autorizadas; limitar la actividad militar en los caminos; restringir el uso de fondos reales para la guerra de Zacatecas y terminar la práctica de entregar fondos de la tesorería directamente a los capitanes; desmantelar, aunque no por completo, el sistema de presidios; y perseguir y castigar a los españoles esclavistas.[58] Las medidas se acompañaron de estrategias de pacificación que recuerdan a las sugeridas por el obispo de Guadalajara: estableció poblados cerca de los caminos donde atacaban los chichimecas −llevando la guerra a su territorio−; estableció casa de religiosos en ellos, habitados por tlaxcaltecas, para atraer a las tribus nómadas; negoció la paz con los jefes chichimecas a cambio de alimentos, vestidos, tierras bajo administración religiosa y mantuvo un número reducido de destacamentos militares, bajo el mando del capitán Francisco de Avellaneda, como patrulla y auxilio de los colonos sólo cuando fuera necesario. [59]

En 1589, tan sólo cuatro años después de su llegada a Nueva España, el virrey Manrique escribiría al virrey un reporte muy optimista con los resultados de su estrategia para contener el conflicto chichimeca.

> La cossa que más cuidado daua en esta tierra era la guerra contra chichimecas, y aunque desde que uine a ella entendí La causauan los españoles que andauan en ella por las fuerças uiolencias y malos tratamientos que hacían a los yndios domésticos y mansos so color que heran de guerra tuve tantos pareceres en contrario que me obligaron a no guardar el mio, y assi se fue siguiendo esta guerra por la orden de Mis predecedores, aunque con más corta mano en el gasto de la dicha hacienda de su magestad, asta que la expiriencia propia me fue mostrando que hacían la guerra los propios soldados que tirauan sus sueldos; que eran los que yrritauan y leuantaban esos yndios y comence a tomar Otro camino que yr quitando La gente de guerra y traer los yndios por buenos medios de paz, regalándolos y haciendolos buenos

[57] *Cfr. ibid*. pp.194-195
[58] *Cfr. ibid*. pp. 196-197
[59] *Cfr. ibidem.*

> tratamientos y dándoles de comer y uisitar a costa de la hacienda de su magestad, con lo qual se an ydo amansando y apaciguando de manera que quando Vuestra señoria llego, no auia ni ay indios de guerra ni leuantado en todas las chichimecas , desde san Juan del rio asta santa barbara y sus comarcas, que es el contorno de tierra que estos an ocupado siempre y donde tantos daños se an echo, porque todos se an bajado de paz y estan ya pacificados y quietos […] demás de que uiene su magestad ahorrar en cada vn año en este reyno y en el de galicia mas de Trescientos y Veinte mil pesos que se gastauan en esta gente de guerra Cassadores della porque lo que asta aquí se a gastado en dar de bestir a estos yndios y reducillos no a Costado Veinte mil pesos, y este gasto no a de ser oreinario sino cada año menor […] [60]

El reporte de Villamanrique debió complacer mucho a la Corona española que buscaba reducir los gastos de la guerra, y aun cuando el siguiente virrey, Luis de Velasco, no compartió el optimismo de su antecesor, continúo con la misma estrategia desde una postura más realista pues temía que la paz alcanzada fuera aparente debido a la forma tan apresurada en que se habían eliminado las patrullas, soldados y presidios. Reforzó la estrategia de evangelización y envío más religiosos a las naciones chichimecas, y se mostró reticente a autorizar entradas militares que sofocaran ataques asilados en zonas aun no pacificadas del todo, pues reflexionaba que "no fuera dificultoso castigarlos si no temiera el riesgo que podrían resultar de ver y entender los demas que se tornaua a entabalr la guerra […][61]

Para la estrategia de la colonización defensiva, Velasco inicio las negociaciones con caudillos tlaxcaltecas para trasladar a 400 familias a establecer asentamientos con iglesias y casas de religiosos; repartió una parte del dinero destinado a la guerra para dar abastos y presentes a los chichimecas, y otro tanto, lo destino a los soldados de la reserva militar que se mantenía para casos de emergencia; mantuvo −junto con la audiencia de México− vigilancia constante sobre los jefes militares pues su mayor preocupación era la consolidación de la paz, y no deseaba ponerla en riesgo por soldados irresponsables[62]. A finales de 1595, la política de la evangelización intensificada, la "paz por compra" y los asentamientos de indios aliados había demostrado ser la más eficiente y económica para pacificar la región entre las dos sierras, por lo que los virreyes siguientes procuraron continuarla y evitar cualquier desencuentro que pudiera perturbar la paz conseguida en el Gran Chichimeca tras cuarenta años de guerra.

[60] *ibid*. pp. 198-199
[61] *ibid*. p. 201
[62] *Cfr. ibid*. pp. 200 - 201

Capítulo IV. Antonio de Saavedra Guzmán y su entorno político durante la génesis de *El peregrino indiano*

María José Rodilla señala que hasta hace algunos años, los datos biográficos del autor provenían de tres fuentes principales[63]: la primera, *El peregrino indiano,* su única obra; la segunda, un documento encontrado por J. Amor y Vázquez en el Archivo de Indias de Sevilla, cuyo título refiere una probanza de méritos de Jorge de Alvarado cuando en realidad es una solicitud del autor novohispano para obtener el corregimiento de Zacatecas, San Luis de la Paz, y la capitanía general la Paz; la tercera, la *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España* que da cuenta de los descendientes de los conquistadores y primeros pobladores.[64] En 2019, empero, Rodrigo Cacho Casal publicó un artículo en la *Revista de crítica literaria latinoamericana* donde da a conocer una serie de documentos valiosísimos para complementar el presente inmediato que interesa a este estudio como la causa principal de la empresa de reivindicación que emprende el autor del *El peregrino indiano* para restaurar la imagen de los conquistadores que en el transcurso de un siglo habían pasado de ser los soldados de la iglesia para convertirse en agresores de los indios.

Los testimonios que aporta Cacho Casal provienen del Archivo General de Notarías de la Ciudad de México (AGN-CM), el Archivo General de la Nación en la Ciudad de México (AGN) y el Archivo General de Indias en Sevilla (AGI) y se refieren a los siguientes temas: el matrimonio del autor y su familia, sus viajes a España, y los trámites, querellas y las denuncias en su contra presentadas por el Cabildo secular de Zacatecas donde fue corregidor.[65] Aunque todos los documentos son de gran importancia y presentan datos novedosos, sólo se abordarán los que corresponden al último grupo pues nos permiten conocer las circunstancias personales del autor pocos años antes de la escritura de *El peregrino indiano*, y entender su posición en el tablero del conflicto chichimeca resumido en el apartado anterior.

[63] María José Rodilla. Estudio introductorio de *El peregrino indiano* de Antonio de Saavedra Guzmán. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2008. p. 13

[64] Amor y Vázquez. *op. cit*. p. 29

[65] Rodrigo Cacho Casal. "Pleitos y peripecias de Antonio de Saavedra Guzmán nuevos datos para la biografía de un poeta novohispano". *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 89, 2019. p. 2

En 1591 Antonio de Saavedra Guzmán inicia los trámites para viajar a España a solicitar merced al rey para un cargo público digno de su persona y linaje. Su primer paso fue entregar a la Real Audiencia una serie de documentos entre los que se incluía una relación de méritos de sus abuelos, bisabuelos, y de sí mismo donde relataba los servicios que prestó durante un asalto en territorios chichimeca.

> Muy poderoso señor, don Antonio de Saavedra, vecino desta ciudad, digo que yo me he ocupado en servicio de vuestra alteza en los Chichimecas a mi costa, con mis armas y caballos y con mis criados, especialmente cuando ciertos indios chichimecos dieron asalto en el Carrizal y en los labradores de Irapuato, que son en los dichos Chichimecas; e yo a la sazón salí a la defensa y socorro con mis armas, caballos y cuatro criados adereszados a mi costa e misión, y, si no fuera por mí, a la sazón hicieran grande daño, robo y muertes a los circunvecinos. E, para que conste a vuestra real persona, conviene a mi derecho se me resciba información dello citando vuestro fiscal. [66]

Los documentos se acompañaron de las declaraciones de algunos testigos: dos de ellos respaldaron la versión heroica de los hechos contada por Saavedra Guzmán, mientras que otro, contradijo la relación de hechos relatada por el poeta novohispano, cuestionando su veracidad. Aun así, el Consejo de Indias apoyó su solicitud y el virrey Velasco le autorizó para viajar a Madrid a tratar unos negocios en junio del mismo año.[67] Una vez en la corte, el autor de *El peregrino indiano* elabora una solicitud mucho más detallada en donde hace una defensa de su linaje, de los méritos de sus antepasados y los de su esposa en distintos momentos del avance de la colonización; expresa también la ingratitud con la que fueron pagados por los servicios prestados y el trato injusto que recibieron; vuele a mencionar sus hazañas defensivas contra los chichimecas y pide que se le recompense por estos servicios con una renta de seis mil ducados y un puesto como funcionario público, de entre los cuáles, le parece aceptable el de capitán general de Zacatecas.[68]

El de 15 noviembre de 1592, Felipe II concede a Antonio de Saavedra Guzmán el título de corregidor de la ciudad de Zacatecas en Nueva Galicia por un periodo de seis años, sin embargo, el poeta es depuesto de su cargo cuatro años después del nombramiento. Este

[66] *ibid*. p. 11. De acuerdo con Cacho Casal, los documentos forman parte de un extenso legajo en el Archivo General de Indias (AGI: Patronato, 67, R.2)
[67] *Cfr.* Cacho Casal, *op. cit.* p. 9-13
[68] *ibid*. p.13-15

paso del autor por la burocracia zacatecana se encuentra brevemente referido al inicio del Canto IX, tras la descripción de la ciudad de México y sus alrededores,

> Allí está Zacatecas, la famosa
> que tanto ha de sus venas producido
> de allí, de la gran mano poderosa,
> Sacro señor, Corregidor he sido,
> Cumplí la obligación que era forçosa
> a mi rey y señor, como es devido,
> con la fidelidad que fue posible,
> que hazer otro más era imposible.
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: XI, 19, vv. 1-8)

> Y visto que el gobierno yva poniendo,
> como era justo en todo y conveniente,
> y la juridición real defendiendo,
> se convocó en mi daño cierta gente;
> fuese de lance en lance esto estendiendo,
> valiéndose de ayuda suficiente,
> de suerte que me fue quitado el cargo,
> sin parecer que ay causa en mi descargo.
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: XI, 20, vv. 1-8)

Gracias a la investigación realizada por Cacho Casal es posible conocer la identidad de las personas que de acuerdo con el poeta se habían "convocado en su daño". En una carta recuperada por el investigador en el AGI, firmada por lo miembros del Cabildo: Alonso Caballero, don Hernando de Velasco, Hernando Briceño, y don Diego Ruiz de Temiño, el 8 de noviembre de 1594, pueden leerse las siguientes acusaciones contra el corregidor de Zacatecas.

> Católica real majestad,
> Está esta ciudad tan afligida y apretada con el desabrido gobierno del corregidor don Antonio de Saavedra que ha obligado a este regimiento a tomar la mano y suplicar a vuestra majestad la libre de la opresión y cautiverio que padece; y es el caso qu'el dicho corregidor, con la estraordinaria cobdicia que tiene, trata y contrata públicamente, haciendo en estos tratos demasías y violencias a los vecinos, llevando ojo a ganar y no a perder, y esle fácil con la vara salirse con lo que quiere. Sírvese de los indios naturales sin les pagar sus jornales, compra metales para sus granjerías, y para el beneficio dellas quita a los mineros los indios que tienen salariados, en gran menoscabo de sus haciendas y de los reales quintos de vuestra majestad, que cesan cesando el beneficio de los mineros por quitarles él los indios. Y no acudiendo los vecinos a su gusto, aunque sean negoscios de maravedís, los maltrata pesadamente de palabra y con prisión, con lo cual andan tan desabridos que se van desta ciudad y la despueblan

> temiendo su violencia, la cual resulta en menoscabo del real haber de vuestra majestad, que con la copia de vecinos crece. […] [69]

De acuerdo con José Encino Contreras, quien publicó la carta del Cabildo en su *Epistolario de Zacatecas*, los problemas entre el Corregidor y la oligarquía local se debieron a que estos últimos intentaban conservar sus privilegios mientras el poeta buscaba imponer su autoridad[70]. No obstante, la raíz de las diferencias entre Saavedra Guzmán y los miembros del Cabildo, los documentos parecen indicar que la carta fue un factor relevante en la decisión de deponer a Saavedra del cargo el 3 de julio de 1596 y nombrar a Hernando Valdés en su lugar. [71]

La Audiencia de Guadalajara también recibió otras quejas de dos capitanes de Juan de Oñate, hijo de Cristóbal de Oñate fundador de la ciudad.

> El primero, Felipe de Escalante Castillo, se querelló por "la herida que le dieron en la cabeza al dicho capitán estando en casa del dicho corregidor, dándole un recaudo de don Joán de Oñate, su capitán general, y haberle hecho otros muchos malos tratamientos y querido matarle y darle garrote". El segundo, Juan de Condomafeo (Hillerkuss 306), denunció a Saavedra por "haber vivido mal y hecho muchos delitos y excesos en dos años que ha que es corregidor de la dicha ciudad y partido" [72]

Cacho Casal señala que los procesos y causas legales acumuladas contra Saavedra Guzmán se centraban en "su comportamiento tiránico a la hora de administrar la justicia y su corrupción y codicia desmedidas"[73]. Estos cargos se mencionaban en "dos pleitos que le puso Condomafeo, y en los juicios de residencia que le tomó el licenciado Francisco de Pareja, oidor de la Audiencia de Guadalajara, y el capitán Hernando de Valdés."[74] De los documentos originales sólo se conserva el de Condomafeo, del cual el investigador recupera algunas de las denuncias que pretenden demostrar su maltrato a los frailes, su crueldad contra los indios y su mezquindad: "deshonró y afrentó y vituperó a un fray Gabriel Arias, predicador del convento de San Francisco"[75]; "prendieron al dicho Francisco Martín, indio, y le llevaron a

---

[69] Carta de ciudadanos y miembros del Cabildo remitida a Felipe II en Cacho Casal, *op. cit.* p. 16-17
[70] *Cfr. ibidem.*
[71] *Cfr. ibid.* pp. 17 - 18
[72] *Cacho Casal, op. cit.* p. 18
[73] *ibid.* p. 19
[74] *ibidem.*
[75] *ibidem.*

la cárcel sin causa ni razón, negándole la prueba, le mandó cortar un niervo de un pie, desjarretándole"[76]; "usando de tiranía contra todo género de gente hizo una carroza el dicho don Antonio y ocupó en ella a los indios carpinteros de aquella ciudad y a los herreros españoles y a otras personas, y porque no le daban lo que quería sin pagarles les mandó llevar a la cárcel pública."[77] El pleito entre Saavedra y la oligarquía zacatecana continuó hasta que finalmente llegó a la Audiencia de Guadalajara por motivo de una disputa entre el capitán Felipe Escalante y el poeta, de cuya resolución sale el primero desterrado por dos años, y el segundo condenando a pagar 500 ducados y once días de salario. La sentencia es ratificada por el Consejo de Indias y representa el último revés de sus enemigos antes de que Antonio Saavedra Guzmán decidiera volver a España y tratar su caso en la corte personalmente[78] con el objetivo −expresado en su poema− de eliminar la distancia que daba oportunidad de "hazer de invenciones falsa quexa".

> Bien claro lo vereys, Rey Soberano,
> y quánto es desdichado el que se alexa
> de vuestra poderosa y justa mano,
> pues llega tarde a vos cuando se quexa;
> y que llegue, Señor, intento humano
> a hazer de invenciones quexa,
> sin que vuestra justicia poderosa
> muestre en la mía su mano rigurosa.
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: XI, 21, vv. 1-8)

De acuerdo con la documentación presentada en su artículo, Cacho Casal considera que el poema de Saavedra Guzmán debió terminarse antes o durante 1597, pues la aprobación del manuscrito fue el hecha el 12 de enero de 1598, fecha en que Saavedra Guzmán aún se encontraba en México preparando su futura defensa para estas querellas y viaje a la península. Y, si ha de darse crédito a lo dicho por el autor en su prólogo sobre los siete años que pasó reuniendo información para su poema, se deduce que el periodo de gestación literaria de *El peregrino indiano* coincidió con su paso por la corregiduría de Zacatecas en una época donde el pacto de paz alcanzado con las naciones chichimecas aún parecía demasiado frágil, y las

[76] *ibidem.*
[77] *ibidem.*
[78] *ibid.* p. 20 - 21

autoridades virreinales no estaban dispuestas a arriesgarla por ningún soldado o funcionario contra el que pesaran acusaciones por maltrato los indios−sean estas falsas o verdaderas− y que pudieran convertirse en la chispa que atizara nuevas insurrecciones.

Hasta el momento, las motivaciones que según la crítica habrían impulsado a Antonio de Saavedra Guzmán a escribir *El peregrino indiano* se ceñían a una serie de motivos genéricos que bien podían aplicarse a diversas producciones literarias escritas por los descendientes de los conquistadores: el deseo de recuperar los privilegios perdidos por las limitaciones temporales impuestas a la encomienda, y el resquemor criollo que acusaba a la Corona española de favorecer a los peninsulares sobre los nacidos en Nueva España en puestos públicos de importancia, No obstante, gracias a la información revelada por Rodrigo Cacho Casal es posible esbozar una nueva interpretación de estas intenciones considerando el contexto del autor en su presente inmediato, pues como bien señala el investigador "estos datos no tienen solo un valor erudito o anecdótico, sino que aportan una información fundamental para comprender las estrategias retóricas y las manipulaciones históricas del poeta mexicano."[79]

Es de suponerse que Saavedra Guzmán estaba al tanto de lo perjudicial que era para sus intereses las imputaciones que pesaban en su contra en un momento histórico donde los soldados habían perdido la confianza de la autoridad real para pacificar la zona chichimeca y dirigir nuevas empresas de descubrimiento. En la política virreinal −aunque no siempre en la realidad− la evangelización y la incursión bélica finalmente se habían separado y reconstituido en dos métodos antagónicos para la sujeción de los pueblos; el guerrero y el misionero se habían enfrentado en una batalla ideológica por el derecho a guiar y decidir los caminos de la conquista en América y el segundo había salido vencedor. La imagen heroica de los conquistadores estaba tan desgastada al final del siglo XVI que se les vio como artífices de una guerra injustamente declarada a los indios, incluso, el franciscano Jerónimo de Mendieta llegó a decir que lo chichimecas eran un castigo de Dios a los españoles por la crueldad con la que habían sido tratados los indios libres y pacíficos de la Nueva España,

> los que lo de acá gobiernan en su real nombre, y provocan la ira é indignación de Dios contra su Rey y reinos de España, sustentando y obrando una crueldad tan inaudita como es destruir y asolar tan amplísimas regiones, no dejando memoria de los innumerables moradores que en

[79] Cacho Casal, *op. cit.* p. 1

> ellas hallaron […] esa misma inhumanidad ha levantado Dios contra los españoles de esta Nueva España, de pocos años acá, el azote y Jebuseo ele los chichimecos, que están el día de hoy tan pujantes, que sólo en oír su nombre tiemblan los españoles […] [80]

Por lo anterior, es posible conjeturar que, ante sus circunstancias personales y políticas, y consciente del deterioro que su reputación y la de su gremio habían sufrido frente a la opinión real, el autor de *El peregrino indiano* urdiera que, para hacer una defensa apropiada de la primera, también era necesario reparar la segunda. Y así, la obra podría haber surgido como la respuesta del poeta a un entorno que cuestionaba seriamente la legitimidad del actuar de los conquistadores, y, por ende, la validez del reclamo de sus descendientes. Con ello, se hacía necesario reivindicar su participación en la Conquista haciendo una revisión historiográfica de los momentos icónicos, no sólo para recordar, sino para replantear los servicios que militares como Hernán Cortés prestaron a la Corona española y a la fe cristiana.

[80] Joaquín García Izcazbalceta (ed.) "Memorial que envió Fray Hierónimo de Mendieta al Reverendísimo Padre General Fray Francisco de Gonzaga, Año de mil y quinientos y ochenta y dos, para tratarlo con Su Majestad". *Documentos para la historia de México. IV. Códice Mendieta. Siglos XVI y XVII. I.* México, Antigua Librería de Andrade y Morales, Sucesores, Imp. de Francisco Díaz de León 1886-1992. p. 245

Segunda parte

Parece conveniente iniciar esta segunda parte haciendo una aclaración. En el siglo XVI, la conquista armada y conquista espiritual si bien se presentaban como antagónicos, nunca llegaron a ser opuestos absolutos. Antonio Rubial ha señalado que fue un lugar común entre los pensadores del siglo XIX y XX considerar la conquista armada como un sinónimo de destrucción y a la evangelización como una fuerza civilizadora y protectora de los indios. [81] Hasta entre los cronistas de la época, es posible encontrar esta oposición en su más radical y apasionada expresión, representada por Fernández de Oviedo de un lado, y Bartolomé de las Casas por el otro. Sin embargo, pensar que, en el debate, estos extremos representaban el parecer de todos los actores sería un error. La filosofía política novohispana no se dividió entre conquistadores y misioneros, pacifistas y simpatizantes de la guerra de exterminio o soldados esclavistas y frailes protectores de los indios. Sería más justo decir que los extremos sirvieron para acotar un amplio espectro de opiniones y discursos acerca de la legitimidad y los métodos de conquista, y ayudaron a orientar la política oficial de penetración española en América hacía una estrategia que disminuyera los gastos de guerra de la Corona y a su vez calmara la consciencia de Felipe II. La aclaración vale también para el estudio de *El peregrino indiano,* y otras obras consideradas probanzas de méritos, pues si estas se perciben como el típico producto literario de un gremio que sólo buscaba ganar o recuperar privilegios, puede generarse la falsa la impresión de que los criollos y descendientes de los conquistadores fueron los únicos interesados en representar las gestas de Hernán Cortés como una nueva edad de oro donde la cristiandad venció a la idolatría, y no fue así. También hubo teólogos y religioso, especialmente los que llegaron a Nueva España para el adoctrinamiento

[81] *Cfr.* Antonio Rubial García. *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2020. p. 1

de los naturales en las primeras décadas del siglo XVI que vieron la conquista militar como un hecho necesario para lograr la evangelización, y a Hernán Cortés, como un agente de Dios que salvó las almas de millones de indios al liberarlos de la esclavitud de la idolatría y sus prácticas demoniacas. [82] Así podemos atestiguarlo en diversos tratados, testimonios, crónicas y cartas de los religiosos de las diferentes órdenes. En 1574, el clérigo palentino Gonzalo de Illescas, con la publicación del segundo volumen de su *Historia pontifical y cathólica*, sembró una de las oposiciones más fructíferas del barroco novohispano: la antítesis Cortés-Lutero. De acuerdo con ella, Cortés habría nacido en el mismo año que Lutero (1485) para equilibrar las fuerzas de una iglesia diezmada por el cisma provocado por Lutero. Este falso sincronismo fue explotado, según los datos que recoge Goñi Gatztambide, en al menos doce ocasiones en la literatura española[83], incluido el texto de Saavedra Guzmán, que en el Canto III de *El peregrino indiano* hace la siguiente afirmación:

> Tres antipapas entre los que ha avido
> han a la christiandad aprovechado,
> quando nació Lutero en Alemaña
> nació Cortés el mismo día en España.
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: III, 5, vv. 5-8)

La oposición entre la figura de Cortés y Lutero fomentaba la idea de que las acciones y el heroísmo del capitán habían traído beneficios para toda la cristiandad en un momento de necesidad y que sus ganancias no estaban limitados a la esfera personal, gremial o nacional. De ahí que tomar prestada esta idea que personificaba la unidad con el Nuevo Mundo y el cisma con el Viejo fuera de interés para el poeta criollo, pues resultaba provechoso a su causa que se revaloraran los frutos de la gesta cortesiana y se le reconociera como una empresa de evangelización de la Iglesia Universal, no sólo como una incursión militar. La antítesis entre Cortés y Lutero también encontraría eco en la Orden Franciscana, cuyo acompañamiento y estrecha colaboración con Hernán Cortés en los primeros años de la Conquista es bien conocida. Considérese como una muestra de ello la impresión que dejó plasmada en su *Historia eclesiástica indiana* Jerónimo de Mendieta como una muestra del quién trata la

[82] *Cfr.* Antonio Rubial, *op.cit.* p. 2

[83] José Goñi Gaztambide. "La imagen de Lutero en España: su evolución histórica." *Scripta theologica. Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, Vol. 15 Núm. 2. p. 500

introducción de la fe cristiana en tierras americanas y del proceso de evangelización de los indios. En el *Libro Tercero* de su *Historia*, Jerónimo de Mendieta señala:

> Y así, no carece de misterio que el mismo año que Lutero nació en Islebio, villa de Sajonia, nació Hernando Cortés en Medellin, villa de España; aquel para turbar el mundo y meter debajo de la bandera del demonio á muchos de los fieles que de padres y abuelos y muchos tiempos atras eran católicos, y este para traer al gremio de la Iglesia infinita multitud de gentes que por años sin cuento habian estado debajo del poder de Satanás envueltos en vicios y ciegos con la idolatría. Y así tambien en un mismo tiempo, que fué (como queda dicho) el año de diez y nueve, comenzó Lutero á corromper el Evangelio entre los que lo conocian y tenian tan de atras recebido, y Cortés á publicarlo fiel y sinceramente á las gentes que nunca de él habian tenido noticia, ni aun oido predicar á Cristo.[84]

Pero el franciscano va más allá, y en el mismo capítulo compara al capitán extremeño con Moisés, arquetipo bíblico del peregrino[85] que libera a su pueblo de la opresión del Faraón.

> Mirad si el clamor de tantas almas y sangre humana derramada en injuria de su Criador seria bastante para que Dios dijese: Ví la afliccion de este miserable pueblo; y tambien para *enviar en su nombre quien tanto mal remediase*, como á otro Moisen á Egipto […] cuando lo guiase como á su caudillo [86]

En la comparación de fray Jerónimo podría encontrarse la semilla que inspiró a Antonio Saavedra Guzmán para caracterizar al héroe de su poema épico e incluso para darle nombre a su obra, pues aun cuando se sabe que la *Historia eclesiástica indiana* no fue publicada sino hasta 1870 por García Icazbalceta, el contenido de la obra se conoció en su momento[87] a través de otros miembros de la orden franciscana como fray Juan de Torquemada quién incluyo pasajes completos de la obra de fray Jerónimo en su *Monarquía indiana*. Incluso, si el autor de *El peregrino indiano* no hubiera tenido acceso indirecto a la *Historia eclesiástica*, la analogía entre Cortés y Moisés era un lugar común entre los

---

[84] Jerónimo de Mendieta. *Historia eclesiástica indiana*. Joaquín García Icazbalceta (ed.) Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. Libro III, Capítulo I.

[85] El fragmento más famoso del Antiguo Testamento donde se asocia a Moisés con la figura del peregrino está en el Éxodo o segundo libro de Moisés: "Y ella dio a luz un hijo; y él le puso por nombre Gersón, porque dijo: Peregrino soy en tierra ajena."(Éxodo 2:22, 18:3) De acuerdo con su etimología, Gersón deriva del hebreo Gêrshôm y Gêrshôn, que significa "peregrino" o "exilio, proscripción, destierro, expulsión", del verbo gârash, "expulsar". *Cfr.* "Gerson" en *Diccionario Enciclopédico de Biblia y Teología*. Biblia,Work

[86] Mendieta. *op. cit*. Libro III, Capítulo I.

[87] *Cfr.* Esther Hernández. "Cuestiones filológicas sobre la historia eclesiástica indiana de fray Jerónimo de Mendieta.". *Lecturas y ediciones de crónicas de Indias: una propuesta interdisciplinaria*. Ignacio Arrellano y Fermín del Pino (eds.) Iberoamericana/Vervuert, 2004. pp. 209-220.

religiosos que participaron en la primera etapa de la conquista espiritual americana[88], por lo que es muy probable que Saavedra Guzmán recuperara esta idea y utilizara algunos elementos para desarrollar el perfil del héroe en su poema. Considérense, por ejemplo, los atributos de Hernán Cortés que fray Jerónimo resalta en su crónica: ser un elegido de Dios, encabezar la misión de remediar los males de un pueblo miserable, contar con el auxilio divino (interpretes en este caso) para ayudarlo a transmitir el mensaje evangélico, y mostrar la determinación, ánimo y la ausencia de temor de quienes confían el éxito de su causa a Dios. Estos también serán los atributos que caracterizan al Hernán Cortés que Antonio Saavedra retrata en su poema. Dichos elementos no son exclusivos del arquetipo del peregrino, sino que son atributos de un modelo mucho más amplio y enraizado en la filosofía cristiana: el del *miles christi* o soldado de Cristo –como puede apreciarse en el pasaje anterior de la *Historia eclesiástica* cuando Mendieta se refiere a Moisés como un "caudillo" de Dios. A lo largo de esta segunda parte, exploraremos algunas de las pautas y arquetipos religiosos que pudieron servir a Saavedra Guzmán para construir una imagen de Hernán Cortés que fuese más cercana a la de un capitán que encabeza una conquista espiritual y no una militar.

Capítulo I. La conversión y las manifestaciones de la fe: las hazañas cantadas por Saavedra Guzmán en *El peregrino indiano*

La materia épica suele asociarse unívocamente con la acción militar en gestas legendarias, sin embargo, la naturaleza de la materia imitada por la poesía heroica –acciones ilustres de hombres esforzados– tiende a ser muy diversa, y suficientemente flexible para acomodarse al momento histórico y político especifico, así como a las preferencias del público y las exigencias del canon literario. A lo largo de su evolución como género, la épica ha cantado

[88] La llamada edad dorada del proceso de evangelización abarca las primeras cuatro décadas del siglo XVI y se caracteriza por una relativa buena cooperación entre la autoridad política, el brazo armado y los religiosos; destaca el entusiasmo apostólico de los frailes y la buena disposición de los indios para recibir el evangelio. En la segunda mitad del siglo, este progreso se entorpece por los continuos alzamientos de tribus del norte y la degeneración moral de los indios cristianizados, que derivaban del trato inhumano que recibían los indios, de la codicia desenfrenada de los encomenderos, la indolencia de las autoridades y el mal ejemplo de los peninsulares. *Cfr.* Rubial *op. cit.* pp. 2-15

hechos y hazañas legendarias pero también del pasado reciente; sucesos de carácter histórico, ficticio o religioso, imputables un solo héroe o varios; estructurados bajo una unidad narrativa bien definida o dispuesto en un intrincado mosaico de relatos conectados entre sí cuyas acciones se desarrollan en el marco de guerras míticas o históricas, aventuras de amor encendido y caballería, combates de la fe entre reinos de cristianos y gentiles, y entre la virtud y el pecado. La naturaleza de la materia épica, así como las claves interpretativas del texto, suelen estar contenidas en el proemio del primer canto, porción del discurso donde el autor define, sintetiza, justifica y resignifica la materia heroica que se propone. Bernardo de Balbuena logra sintetizar la función de este apartado del poema, cuando cierra la estrofa inaugural de su *Grandeza mexicana*, apuntando que "todo en este discurso [el proemio] está cifrado"[89].

Adicional a la materia que se desarrollará en el poema, el proemio también puede ser el espacio donde el autor señale los asuntos que decide excluir. Tal es el caso de Alonso de Ercilla, quien considero importante señalar en el proemio de *La Araucana* que no cantaría a "las damas y los caballeros, / las armas, los amores, las audaces / y corteses empresas de aquel tiempo"[90], rompiendo de esta forma con los motivos del amor cortés y las aventuras caballerescas popularizados por el *Orlando Furioso*,

> No las damas, no amor, no gentilezas
> de caballeros canto enamorados,
> ni las muestras, regalos y ternezas
> de amorosos, afectos y cuidados;
> más el valor, los hechos, las proezas
> de aquellos españoles esforzados,
> que a la cerviz de Arauco no domada
> pusieron duro yugo por la espada.
>
> *(La Araucana* I, 1, vv. 1-8)

El proemio de *La Araucana* no sólo rechaza los motivos ariostescos, sino que también declara su intención de cantar las hazañas bélicas de *españoles esforzados* cuyos *hechos y proezas* fueron ganadas por la espada y pusieron *duro yugo* a los araucanos. La estrofa

[89] *Cfr*. Bernardo de Balbuena. *Grandeza Mexicana.* Academia Mexicana de la Lengua, México: 2014. p.167 (I, 1, v. 8)

[90] Ludovico Ariosto. *Orlando furioso*. José María Mico (trad. y ed.) Barcelona; Espasa Libros, 2017, p. 23. [eBook] (I, 1, vv. 1-3)

incluye un breve retrato de los araucanos, representados como gente indómita cuya cerviz debió ser sujetada por la fuerza como si se tratase de bestias. Las continuas alusiones a la fuerza, fiereza y carácter indomable de los araucanos en el poema de Ercilla han sido interpretadas por la crítica como un recurso retórico cuya intención era ensalzar las habilidades combativas del rival para así incrementar el mérito de la proeza española. Sin embargo, la descripción también coincide con el perfil del indio difundido por algunos teólogos y juristas como Gines de Sepúlveda, que proclamaba su servidumbre natural argumentando su inferioridad, su similitud con las bestias y la necesidad de someterlos por la vía de las armas. Ya sea que se trate de una estrategia retórica o de una afinidad ideológica, lo cierto es que a lo largo su obra Ercilla propone que la más grande hazaña española en Chile fue subyugar a un pueblo nunca doblegado antes. Esta perspectiva de la conquista americana se separa en buena medida de la planteada en *El peregrino indiano*. La influencia de *La Araucana* en la obra de Saavedra Guzmán es frecuentemente señalada por la crítica basada en su afinidad temática, la correspondencia de sus recursos retóricos y su estructura poética. Sin embargo, poco se ha dicho sobre las grandes diferencias ideológicas entre ambos poemas, pues mientras Ercilla elogia y justifica la conquista militar del Arauco, el autor novohispano canta las virtudes de un héroe capaz de liberar a los indios de dioses falsos y tiranos. Aunque estas diferencias merecen ser analizadas con detalle en otro trabajo, sirva para ilustrar dicho argumento, contrastar el planteamiento hecho por Ercilla con el de Saavedra Guzmán en el proemio de *El peregrino indiano*

> Heroycos hechos, hechos hazañosos
> empresas graves, graves guerras canto
> de aquellos españoles belicosos,
> que al mundo dexarán un nuevo espanto,
> pues con audaz esfuerzo y valerosos
> hechos, con pecho pío y zelo santo,
> reduxeron tan bárbaras naciones
> de sus ritos infieles y opiniones
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: I, 1, vv. 1-8)

Notamos que el poeta intenta establecer la relevancia de los hechos mediante una doble anadiplosis, "Heroycos hechos, hechos hazañosos / empresas graves, graves guerras", y también enfatizar el carácter "heroico*"* de las acciones que se dispone a narrar. Puntualiza

que estas empresas son "graves", es decir, de suma importancia y seriedad, por lo que cabría suponer que intenta distanciarse de las empresas "audaces y corteses" relatadas en el *Orlando furioso.* Una vez subrayada la importancia de la materia, el autor se detiene en la forma en que se lograron estas hazañas, "con audaz esfuerzo y valerosos hechos", colocando especial énfasis en las cualidades morales y virtudes cristianas que acompañaron la ejecución de estas acciones: "con pecho pió y zelo santo", oponiéndose con ello, al mecanismo de conquista tradicionalmente asociado a la milicia ensalzado en *La Araucana*, "la espada" y "el duro yugo". Saavedra llama a los españoles "belicosos" pero no abunda en elogios a sus habilidades militares, evita aludir directamente al sometimiento por las armas, y sugiere en cambio que la gran hazaña de estos españoles fue la conquista espiritual de los indios, pues finaliza señalando que con su esfuerzo "reduxeron tan bárbaras naciones de sus ritos infieles y opiniones*"*, es decir, lograron disuadirlos de sus costumbres idólatras y, en última instancia, convertirlos a la fe verdadera. Esta discrepancia en la mirada ideológica de ambos autores puede explicarse si recordamos el momento político y personal (abordado con amplitud en la primera parte de este trabajo) por la que atravesaba Saavedra Guzmán durante la génesis de *El peregrino*, y por lo tanto, cabría suponer que imitar el tono beligerante y mecanismo de conquista planteado por Ercilla habría supuesto un error político tras el cambio en la estrategia virreinal de pacificación en el Gran Chichimeca y un obstáculo para ganar el favor de la Corona en los alegatos presentados en su contra. En este contexto, parece acertado que el autor novohispano haya decido reemplazar "el duro yugo y la espada" por el "pecho pio y zelo santo" en su versión épica de la conquista americana.

Por último, con el objetivo de establecer un esquema de comparación mínimo que nos permitan avanzar en la interpretación del sentido que Saavedra Guzmán quiso otorgarle a la empresa cortesiana en *El peregrino* es conveniente examinar el proemio de la obra *De Cortés valeroso y Mexicana*, otro ejemplo de la épica hispana del siglo XVI que desarrolla el tema de la conquista americana. Declara Lasso de La Vega en sus primeros versos,

> Canto el furor de Marte sanguinoso
> del gran Cortés los triunfos, las victorias
> la sujeción del bárbaro famoso
> ganadas con fatigas tan notorias
> rebelión de un imperio poderoso
> heroicos hechos, inmortales glorias
> singulares hazañas y proezas

que eternizan de España las grandezas.

(De Cortés valeroso y Mexicana I, 1, 1-8)

De acuerdo con esta estrofa, los triunfos de Cortés que cantará el autor se resumen a la sujeción del bárbaro y al incremento de la fama y grandeza de España. En semejanza con el poema de Ercilla que incrementaba el valor de la victoria sobre el rival exagerando su fiereza, *Cortés valeroso* también engrandece la hazaña española llamando al pueblo de Moctezuma *imperio poderoso*. La estrofa sugiere que las hazañas de Cortés son dignas de elogio porque contribuyen a eternizar la fama y gloria del imperio español, pues traslada los triunfos del héroe excepcional al reino entero, y de esta manera devela los rasgos de un espíritu "nacionalista" que, si bien no tiene las características y el significado que hoy se atribuyen al término, se encontraba en pleno desarrollo en los siglos XVI y XVII. Ambos poetas, Lasso de la Vega y Saavedra Guzmán, cantan la empresa cortesiana, pero la materia épica de *El peregrino indiano* pretende atender a temas más elevados espiritualmente pues se refieren al destierro de la idolatría y la consecuente introducción de la ley de Dios entre los indios. Esta perspectiva, única entre los poemas del ciclo cortesiano, otorga a la obra de Saavedra Guzmán una idiosincrasia particular cuya presencia puede advertirse atendiendo a pequeños indicios diseminados en toda su obra: sutiles referencias a figuras y pasajes bíblicos o sugerentes paralelismos con diversos arquetipos religiosos. Traer a la luz estos indicios, referencias y paralelismos será el objetivo de los capítulos siguientes. Cabe resaltar que el ejercicio comparativo de los proemios resulta efectivo para revelar la particular orientación ideológica en *El peregrino*, sin hacer una confrontación exhaustiva con las otras obras mencionadas. Sin embargo, un estudio de este tipo está lejos de haberse agotado y sería de inmensa utilidad para comprender los diversos discursos histórico-políticos que desarrollaron el tópico de la conquista americana.

Desde el momento en que el autor apunta que las naciones bárbaras fueron reducidas con “pecho pío y zelo santo” comienza la construcción de un símil entre los conquistadores y el prototipo de héroe del relato hagiográfico –santos, apóstoles, mártires, y confesores– que en el decurso de la obra se fortalecerá gracias a la asociación de atributos propios de los héroes cristianos a Hernán Cortés y sus soldados. Saavedra Guzmán revestirá a los soldados españoles con la armadura de Dios descrita por San Pablo en las Sagradas Escrituras: el

escudo de la fe, el yelmo de la salvación y la espada del espíritu, que es la palabra de Dios[91]. Por ello, se observa que en *El peregrino* Cortés es presentado como un hombre de fe inquebrantable, cuya devoción y confianza en el poder de Dios le permiten salir victorioso donde otros fallaron.

> ¡Oh supremo secreto no entendido!
> ¡Oh misterio del bien sacro y divino,
> A cuya voluntad es remitido,
> Por causa que a su ser mejor convino.
> Que ofreciéndose a muchos el partido,
> Nadie sino Cortés en él avino,
> A quien con orden celestial y pura
> le fue guardado el bien de tal ventura!
>
> (*El peregrino indiano,* M. J. Rodilla: I, 28, 1-8)

Saavedra Guzmán no fue el único en representar a Cortés como un elegido de Dios. La idea gozaba de buena aceptación entre los criollos, los descendientes de los conquistadores y algunas órdenes religiosas, como los franciscanos, quienes colaboraron muy de cerca con el capitán durante los primeros años de la evangelización en las Indias. Así lo plasma Jerónimo de Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana*:

> No menos se confirma esta divina eleccion de Cortés para obra tan alta en el ánimo, y extraña determinacion que Dios puso en su corazon para meterse como se metió, con poco mas de cuatrocientos cristianos, en tierra de infieles sin número, y ejercitados en continuas guerras que entre sí tenian, privándose totalmente de la guarida y refugio que pudieran tener en los navíos, si se viesen en necesidad. Lo cual en toda ley y razon humana era hecho temerario y fuera de toda razon, y no cabia en la prudencia de Cortés, ni es posible que lo hiciera, si Dios no le pusiera muy arraigado en su corazon que iba á cosa cierta y segura, y (como dicen) á cosa hecha, como Moisen fué sin temor á la presencia de Faraón.[92]

En este fragmento, afirma fray Jerónimo que las obras de Cortés sólo fueron posibles por su fe en la omnipotencia de Dios, quién arraigo en su corazón "una extraña determinación de que iba a cosa cierta y segura", a pesar de que era "hecho temerario y fuera de toda razón". De acuerdo con San Cipriano, la fe es una virtud sumamente activa, no se limita al aspecto intelectual del hombre, sino que se manifiesta en el carácter moral, práctico y psicológico de

[91] Efesios 6:16 (RVR1960)

[92] Jerónimo de Mendieta. *Historia eclesiástica indiana*. Joaquín García Icazbalceta (ed.) Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. Libro III, Capítulo I.

los creyentes, exacerbando su ánimo y confianza al momento de enfrentar las adversidades.[93] La fe es el instrumento con el que el *miles christi* abate a su enemigo,[94] y así se entiende en el texto cuando Cortés exhorta a sus soldados a continuar su misión y no dejarse amedrentar por las amenazas que envía el rey Tabasco:

> Vamos a la victoria, no esperemos,
> sigamos nuestro hado que nos llama,
> el próspero y dichoso curso vemos
> hinchir entrambos senos a la fama.
> Vamos, porque venciendo los vencemos
> [a] esta bárbara gente, y se derrama
> Nuestro nombre, y poder fortificado
> en todos los confines de este estado.
>
> (*El peregrino indiano* M. J. Rodilla: IV, 38, vv. 1-8)

La estrofa contine una paráfrasis de un pasaje del Evangelio según Juan, "La fe que vence al mundo"[95], especialmente notoria en el verso quinto. El aparente pleonasmo en este verso, "venciendo los vencemos" (IV, 38, v. 5), hace referencia a "la victoria que vence" señalada por el Apóstol, es decir, a la fe que hace vencedor del mundo a todo el que cree en el hijo de Dios. Para San Pablo, la fe se manifiesta tan poderosamente en el ánimo de los cristianos que los gentiles suelen confundirla con locura, y así lo expresa en la primera epístola a los Corintios: "Porque la palabra de la cruz es locura a los que se pierden; pero a los que se salvan, esto es, a nosotros, es poder de Dios"[96]. Esta asimilación entre fe y locura parece asomarse en una estrofa de *El peregrino* que narra el encuentro entre las huestes de Tabasco y Cortés, donde el balance de fuerzas parece tan desigual que incluso Cabalcán se pregunta "¿qué loco capitán ansí os consiente / pretender igualaros con mi lança?" (IV, 49, 3-4). Las constantes insinuaciones sobre el poder de la fe resignifican el mérito de cada victoria española sobre sus enemigos, pues estas no se deben a sus habilidades militares sino a sus virtudes cristianas y en última instancia, a la providencia. En el siguiente capitulo, revisaremos que la ausencia de miedo, por ejemplo, no está asociada en el texto a una bravura

[93] *Cfr*. José Campany. *"Miles Christi" en la espiritualidad de San Cipriano*. Barcelona: Casulleras, 1956. pp. 304 - 305

[94] *Ibidem.*

[95] Juan 5:4-5 (RVR1960) "Porque todo lo que es nacido de Dios vence al mundo; y esta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe. ¿Quién es el que vence al mundo, sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?"

[96] Corintios 1:18 (RVR1960)

y destreza excepcional sino a la fe y sus manifestaciones en los soldados españoles. Cortés apela a su fe y de esta manera los impulsa y convence de enfrentarse con los indios en un duelo numéricamente desigual. Saavedra Guzmán presenta a un Hernán Cortés que esgrimiendo el *arma devotionis* –aspecto practico de la fe según el obispo de Cártago–[97] se repone continuamente a la adversidad y reemprende la marcha sin dubitaciones, pues ha consagrado y entregado su vida a los designios divinos.

> Mas teniendo el de Dios más importante,
> con la intención que en todo procedía,
> con ánimo invencible y muy constante,
> posponiendo el temor a la osadía:
> y llevando a su Dios siempre delante,
> a san Pedro y la Virgen sacra y pía,
> juntó cinco navíos pertrechados,
> y otros docientos más fuertes soldados.
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: II, 10, 1-8)

De acuerdo con los escritos de San Cipriano, la fe está sustentada en la esperanza de la vida eterna en comunión con Dios, y esto trae como consecuencia la serenidad y el gozo ante la muerte, la humildad y la confianza en el auxilio divino[98]. El tema de la ayuda providencial ha sido abordado en diversos estudios de *El peregrino indiano*, como en el estudio introductorio de María José Rodilla a su edición de la obra de Saavedra Guzmán. Ella recuerda que debido a la influencia de Tasso y su *Gerusalemme liberata* la maquinaria maravillosa de la épica se cristianizó[99] y las fuerzas sobrenaturales paganas cedieron su protagonismo a legiones de demonios y santos[100], quienes se enfrentan constantemente buscando descarrillar o enderezar el camino del héroe. Algunos de los milagros en favor de

[97] Campany *op. cit*. p. 305

[98] *Cfr. ibidem.*

[99] María José Rodilla. Estudio introductorio de *El peregrino indiano* de Antonio de Saavedra Guzmán. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2008. p. 22

[100] Los dioses y criaturas de la mitología pagana continúan interviniendo en el destino del héroe, pero desde una esfera de influencia menor. Ya no siguen tan libremente sus propios impulsos pues su papel se ha limitado al de ejecutores de una voluntad superior. En *El peregrino indiano*, los vientos Austro, Bóreas y Céfiro son los responsables de azuzar la furia marina en contra de Cortés, pero no lo hacen por voluntad propia, sino siguiendo los designios de Lucifer. Incluso el "pío Eolo" como llama Saavedra Guzmán (I, 82, v.1) al que fuere señalado como señor de los cuatro vientos en la *Odisea*, se compadece de la flota española y por un momento "piensanlos [a los vientos] oprimir de su braveza" (I, 82, v. 5), pero termina por contenerse y permitir que Bóreas arrecie la tormenta. Los vientos sólo cesan cuando Cortés dirige sus plegarias a Dios y el auxilio divino llega en la figura de San Telmo, lo que parece demostrar que en el humanismo cristiano los antiguos dioses de la mitología greco-romana se han reagrupado en torno a la nueva deidad cristiana desconociendo a sus antiguos amos.

la misión española estacados por Rodilla comprenden el brote de agua potable durante el sitio en Tenochtitlan,

> faltónos agua, pero luego al punto
> ella, y favor del cielo vino junto,
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: XIII, 60, 7-8)

> porque en la primera parte que cavamos,
> con ser tierra salobre, y cenagosa,
> agua muy clara y regalada hallamos,
> que se tuvo por suerte milagrosa;
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: XIII, 61, 1-4)

La presencia de una mujer entre los indios, que los cegaba con arena,

> y de otra cosa testimonio damos,
> que será de creer dificultosa,
> y fue, que una señora les echaba
> en los ojos arena, y los cegaba
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla:| XIII 61, 5-8)

O la aparición de un hombre en el campo de batalla montando un caballo blanco y empuñando una espada en la mano derecha, atributos con los que era frecuente representar a Santiago Matamoros,

> También se vido un hombre en un cavallo
> blanco, y la espada en la derecha mano,
> haziendo tales cosas, que las callo,
> con deciros Señor que no era humano.
> El poderoso Dios quiso enviarlo
> del alcázar del cielo soberano,
>
> (*El peregrino indiano* M. J. Rodilla: XIII, 62, 1-5)

La mayoría de estos milagros en *El peregrino*, fueron documentados también por Bernal Diaz de Castillo y Francisco López de Gómara. José Amor y Vázquez señaló oportunamente en su estudio que, a pesar de su declarado prurito de historiador, Saavedra Guzmán se permite deslices y distorsiones de los hechos históricos con el fin de encaminar la narración hacía derroteros que apuntan hacía una postura más personal o una querencia de

ciertos tópicos literarios y no a un rigorismo historicista.[101] Aunque Amor y Vázquez no menciona en su artículo el episodio de la lebrela retomado por Saavedra Guzmán en el canto III, este es un ejemplo de esos deslices que se permite el autor con fines distintos a la precisión histórica, y que resulta interesante para este estudio por la visible intención de imitar algunos tópicos recurrentes del relato hagiográfico. Cuenta esta anécdota de la Conquista que un navío de la flota cortesiana extraviado durante una tormenta fue hallado en Isla Mujeres con la mayor parte de su tripulación a salvo, quienes habían logrado sobrevivir tanto tiempo en aquel paraje solitario gracias a la ayuda de una lebrela. En la versión referida por López de Gómara en su *Historia de la Conquista de México* la lebrela habría llevado algunas presas a los sobrevivientes, y por ello, conocieron que la caza era buena en aquel lugar y decidieron seguirla para abastecerse,

> fuese al monte que estaba cerca, y de allí a poco volvió cargada de liebres y conejos. El otro día de adelante hizo lo mismo, y así conocieron que había mucha caza por aquella tierra, y comenzaron a irse tras ella no sé cuántas ballestas que venían en el navío, y diéronse tan buena diligencia a cazar que no solamente se habían mantenido de carne fresca los días que allí habían estado, aunque era cuaresma, pero que se habían también bastecido de cecina de venados y conejos para largos días […][102]

En *El peregrino indiano*, la lebrela es mucho más que un perro de caza guiando a su amo hacia la presa, es quien provee, en abundancia, el total de la caza para la comitiva española,

> La lebrela bolvió con un venado,
> que me dexo suspenso y admirado
>
> Cantidad de conejos ha traído
> liebres de noche, esto en abundancia,
> que aviendo asaz a todos mantenido
> fue muy grande socorro y de importancia
>
> (*El peregrino indiano,* M. J. Rodilla: III: 31, 7-8; 32, vv.1-4)

La diferencia en ambos relatos es sutil pero muy significativa. De acuerdo con López de Gómara, los españoles buscaron y cazaron su propio sustento una vez que la lebrela les

[101] *Cfr*. Amor y Vázquez *Op. cit.* p. 31-37

[102] Francisco López de Gómara. *Historia de la conquista de México*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007. p. 36

indica dónde encontrarlo; su papel se reduce al de un animal leal, adiestrado por el hombre para servirlo aprovechando sus habilidades e instinto. Saavedra Guzmán, por otro lado, presenta a la lebrela como la única encargada de proveer diaria y abundantemente el sustento a la tripulación. En los relatos hagiográficos es frecuente que los animales sean representados como intermediarios del auxilio divino, algunos fungen como emisarios de importantes revelaciones, otros son portadores de dones y gracias, y otros, testimonios vivos del poder de Dios. En el *Flos Sanctorum* de Santiago de la Vorágine encontramos innumerables ejemplos de estas situaciones, sin embargo, con el fin de ilustrar los vasos comunicantes con el discurso de Saavedra, consideremos el relato del encuentro entre San Antonio Abad y Pablo, ermitaño. De acuerdo con relato compilado por de la Vorágine, Antonio había decidió entregarse a la vida eremítica creyendo que era el primero en adaptar este modo de vida, pero una noche mientras dormía supo por relevación divina que en el mismo desierto moraba otro religioso que le aventajaba en antigüedad, soledad y anacoretismo[103]. Al despertar, se lanzó en su búsqueda y durante su travesía, se encontró a un hipocentauro, un sátiro y un lobo que le hablaron y guiaron a través de la selva y el desierto hasta que dio con Pablo el ermitaño. Tras una gran insistencia del invitado, Pablo accedió a entrevistarse con él y le abrió la puerta de su morada,

> A la hora de la comida presentóse en la celda un cuervo llevando en su pico doble ración de la acostumbrada. Pablo explicó a su sorprendido compañero que todos los días, Dios, por medio de aquel cuervo, traíale un pan, pero que en aquella ocasión habíale enviado dos, porque dos eran los comensales.[104]

Tras comparar ambos pasajes, parecería que las claves hagiográficas que intenta reproducir *El peregrino indiano* están en el énfasis que el autor pone a la abundancia y suficiencia de la ración diaria, "cantidad de conejos ha traído / liebres de noche, esto en abundancia" (III, 32, vv. 1-2), que no obliga a los soldados a racionar o compartir su porción; y en el reconocimiento y resignación del beneficiario a que su subsistencia está completamente subordinada a su proveedor, "que aviendo asaz a todos mantenido fue muy grande socorro y de importancia" (III, 32, vv. 3-4). De esta forma, ambos relatos parecen

[103] *Cfr*. Santiago de la Voragine, *La leyenda dorada, 1*. "San Pablo, ermitaño". Fray José Manuel Macías (trad.) Madrid: Alianza Forma, 1999. p. 98

[104] *ibidem*.

estar construidos como una parábola que encierra la promesa de provisión que Dios hizo a los profetas "Y Dios puede hacer que toda gracia abunde para vosotros, a fin de que teniendo siempre todo lo suficiente en todas las cosas, abundéis para toda buena obra."[105] En el caso de *El peregrino*, la anécdota de la lebrela, replanteada como una parábola de la provisión de Dios, sirve para impregnar a esta crónica de la Conquista con ese halo de santidad que Saavedra Guzmán había anunciado desde su proemio y demostrar que puesto que la compañía cortesiana se encaminaba a realizar una de las más grandes y piadosas obras de toda la cristiandad, y eran hombres de fe probada, el auxilio divino nunca faltó y se manifestó en distintas ocasiones, de diversas formas.

Sin duda, la muestra de auxilio divino más sobresaliente en *El peregrino indiano* es la intervención de San Telmo[106], quien, atendiendo al llamado de auxilio del capitán, detiene la tormenta provocada por las legiones infernales. El pasaje es relevante por diversos motivos. El primero es que al aparecer en el primer canto establece el carácter religioso de toda la obra, dejando en claro que el arribo de Cortés al continente no es producto de la destreza personal o la superioridad militar, sino que obedece a los designios de una voluntad divina. En segundo término, plantea que el conflicto por venir no será propiamente una batalla entre indios y españoles, sino que, a través de ellos los ejércitos del cielo y del infierno se disputarán las almas de millones de hombres en el Nuevo Mundo. Y, por último, sugiere que la elección divina de esta misión española en particular no es fortuita, sino que está estrechamente ligada a la demostración de fe y la disposición al sacrificio de Hernán Cortés. Recordemos que el poema refiere que tras librar los obstáculos puestos por Diego de Velázquez para impedir su salida, Cortés y compañía logran embarcarse hacia el continente con seis navíos. Ante la promesa de evangelización que la flota española entrañaba, Lucifer convoca a los cuatro vientos de sus cavernas para revolver el piélago y hundir las naves. La tormenta desatada por los demonios es descrita por el poeta como una tempestad furiosa que logra vencer el ánimo de la cristiana flota: las nubes oscurecían el cielo; el viento levantaba

[105] 2 Cor 9:8 (LBLA)

[106] En el Canto XIX del *Orlando furioso* también se atribuye a San Telmo y su fuego milagroso el cese de la tormenta que amenazaba la flota donde viajaba Marfisa, Astolfo, Aquilante y Grifón, sin embargo, la aparición del santo sucede de manera espontánea, como una señal de su benevolencia y protección a los navegantes, mientras que en *El peregrino indiano* el auxilio se presenta como una respuesta directa a las oraciones de Cortés y la anuencia divina para que sea el capitán quién encabece la misión española de evangelización en el Nuevo Mundo.

olas del tamaño de sierras; los navíos eran expulsados desde las alturas por violentos torbellinos; la desastrada tropa lloraba su aciaga suerte, y juraba peregrinaciones y obras virtuosas a cambio de salvar la vida (I, vv. 76-102). Los oficiales al mando tratan de soportar la tempestad con valentía, pero cuando el timón de Morla es arrancado de su puesto, Cortés entiende la insignificancia de la humana fuerza y levanta una plegaria al cielo:

> ¡O, bien del bien supremo omnipotente!
> Si la culpa y ofensa cometida
> De aquesta inadvertida y ciega gente,
> puede ser a mi solo conducida,
> te pido que el castigo en mí se aumente,
> pagando sólo yo con esta vida,
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: I, 103, vv. 1-6)

En una clara imitación de Jesucristo, el capitán pide que las ofensas de su gente sean perdonadas, y la ira divina descargada en aumento sobre él. El castigo asumido por el capitán pretende limpiar las culpas y ofensas de la milicia que lo acompaña. Recordemos que el bautismo representa la filiación del creyente a la milicia cristiana y conlleva la inhabitación de Dios en el cristiano, por lo que estaban obligados a convertirse en un templo que atestiguara la presencia divina en ellos.[107] Jesucristo representaba el modelo perfecto del hombre nuevo, y correspondía a los cristianos imitar su vida, obra y virtudes. Las faltas de sus soldados se relacionan con estas obligaciones que adquirieron al convertirse en cristianos. La tripulación de Cortés falla a sus deberes cristianos porque prometen obras santas en el último minuto de su vida cuando su filiación religiosa les exigía consagrar cada minuto a ello. Saavedra Guzmán se refiere a ellos de la siguiente forma,

> ¡O gente miserable inadvertida,
> de ciega obstinación alimentada,
> que hasta el último trance de la vida
> dexas tu obligación tan olvidada!
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: I, 94, vv. 1-4)

Ante la tempestad, la tropa valora más la vida terrenal que la vida eterna, gimen y desesperan cuáles paganos en vez de mantenerse firmes y serenos ante la adversidad. Su

[107] *Cfr*. Campany. p. 26

fracaso ante esta prueba de fe los reduce a *milities vencidos*, mientras que su capitán se eleva al nivel de un *miles christi* ejemplar, devoto y verdadero, dispuesto a sacrificarse por el perdón de los pecados de sus hombres, que sólo pide a Dios dilatar "el castigo merecido" (I, 104, v.1) para completar la misión apostólica que "la Fortuna ha encaminado" (I, 104, v.2), donde asegura: "Señor, serás servido (I, 104, v.3), "tu nombre santissimo ensalçado" (I, 104, v.4), y "tu ley y sacramento instituydo" (I, 104, v.5). No teme Cortés los peligros de llevar el evangelio a tierras indómitas y hostiles, que será según dice "con sacrificios publicado, a costa de esta sangre derramada (I, 104, vv. 6-7)", pues confía en que este servicio recompensará a la voluntad divina por las faltas cometidas por sus hombres. La petición, hecha con "pío zelo" consigue la ayuda divina para la tripulación mediante la aparición de San Telmo, patrono de los navegantes. El santo apaga de súbito la tormenta con su "luz sagrada" (I, 105, v. 2), las nubes se van y los vientos, mar y cielo se aplacan. El pasaje se estructura como otra parábola que enseña una de las máximas de fe contenidas en el Evangelio según San Mateo "todo el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí, la hallará",[108] y sirve para mostrar que sólo una fe firmemente arraigada en el alma del *miles christi* y dispuesta a ofrecer un servicio a Dios más allá de sus fuerzas es merecedor del auxilio divino. Sin embargo, también señala una asignatura pendiente para Cortés, quien debe asegurarse de fortalecer los espíritus de sus soldados, guiarlos y levantarlos del estado de *milities vencidos* en que han caído. En su peregrinar por este riesgoso suelo americano, cada nueva exhortación a sus soldados estará encaminada a restaurar la fe de sus hombres y concientizarlos sobre la importancia del servicio al que fueron llamados.

[108] Mt 16:25 (RVR1960)

Capítulo II. Retrato de la *militia christi* como los mártires de la Conquista

Cuando Erasmo de Roterdam señala en su *Enquiridión* que "la vida de los mortales no es más que una milicia"[109], no más que ratificar uno de los conceptos fundamentales del cristianismo, expresado en el Libro de Job: la vida terrenal es sinónimo de lucha. En su estudio sobre el *miles christi* en la obra de Cipriano de Cartago, José Campany apunta que quienes deciden incorporarse a la Iglesia cristiana mediante del sacramento del bautismo se convierten en militantes de la Iglesia cristiana renunciando a una vida de idolatrías, concupiscencias, y se comprometen a luchar contra los tres enemigos del alma: la debilidad humana, el mundo y el diablo.[110] Esta lucha va adquiriendo distintos matices a través de los siglos, reflejando con ello la diversidad de conflictos que la Iglesia ha librado en su interior o contra fuerzas externas. En la práctica, estos matices se traducen en una forma particular de interpretar y difundir el evangelio entre los fieles; de experimentar y vivir la fe, y de teorizar sobre ella. En estos documentos es posible observar que, si bien se mantiene constante el ideal de vida cristiano con respecto a moralidad humana, cada época coloca el acento en un grupo de virtudes y rasgos específicos indispensables para sobrevivir las tribulaciones del siglo, y eleva estas virtudes al rango de armas espirituales con que debe revestirse todo militante de la Iglesia de Cristo o *miles christi* para vencer a sus enemigos.

El contexto histórico, social, filosófico y político de cada época contribuye a desarrollar arquetipos particulares del *miles christi*, y estos llegan a convertirse en un reflejo claro de su tiempo: el mártir, el santo, el cruzado, el peregrino, el ermitaño o el misionero son algunos ejemplos. Cada uno de estos arquetipos tiene una función concentradora que permite agrupar los rasgos, virtudes, actitudes y aptitudes del héroe cristiano propios de cada periodo; trasladarlos a cualquier otra manifestación cultural, como la pintura, literatura y el teatro, y reconocerlos aun cuando se encuentren en otro espacio geográfico, cultural y temporal.

Durante los primeros tres siglos del cristianismo, el martirio fue la representación perfecta de la lucha del fiel contra la idolatría; se le consideraba el combate supremo donde

[109] Erasmo de Roterdam. *Enquiridion. Elogio de la locura. Coloquios (Selección)* Madrid: Gredos, 2011. p. 5

[110] *Cfr*. Campany, *op. cit.* p.51

el cristiano, convertido en *miles christi*, tenía la oportunidad de ratificar la fe declarada durante su renuncia bautismal[111]. Profesar abiertamente la fe cristiana suponía peligros graves como el exilio, la persecución, el aislamiento social, el martirio, la pérdida del patrimonio o la vida. La fe como virtud adquiría dimensiones prácticas y sociales, no sólo intelectuales y morales; convertirse al cristianismo derivaba en una autentica lucha que no se limitaba al plano simbólico. La renuncia al mundo y al modo de vida de los gentiles dificultaba la integración social de los cristianos –quienes representaban alrededor del diez por ciento de la población romana en el siglo III d.C.– pues al renunciar a los usos y costumbres paganos que habían practicado antes de bautizarse cortaban los lazos con su comunidad y autolimitaban su participación en la vida pública. El cristiano que no era capaz de desprenderse de sus hábitos paganos cometía los pecados característicos del *gentiliter vivere*[112] como codiciar riquezas, vanagloriarse, rivalizar, promover el disentimiento con su prójimo o temer a la muerte. De acuerdo con José Campany, en su estudio lo que en última instancia separa a los gentiles de los cristianos es su concepción de la vida y muerte,

> Para aquellos hombres, sin fe ni esperanza en la inmortalidad, el ideal de la felicidad incluía sólo y exclusivamente la posesión de dotes naturales y bienes terrenos. En cambio, los cristianos sabían que aquí estaban sólo de paso como huéspedes y peregrinos según la palabra de San Pedro; para ellos la muerte era la obtención del fin solo y ardientemente deseado […] [113]

Gracias a esta idea de la vida terrenal es que los cristianos se llaman así mismos invictos, pues no temen a la muerte y ante las persecuciones son capaces de encontrar el gozo y la alegría que nace de la esperanza de sentir la cercanía de la vida eterna y el final de la lucha. En la espiritualidad martirial, los combates ascéticos que los cristianos debían enfrentar en su vida mortal se dividían en cuatro grupos: 1) frente a las tribulaciones de la vida, 2) las causadas por la inclinación desordenada de la concupiscencia de la carne, 3) la ambición de las riquezas y 4) la soberbia del espíritu[114]. Las persecuciones y el martirio están

[111] El bautismo o renuncia bautismal era un proceso que iniciaba cuando el postulante manifestaba expresamente su voluntad de abandonar las supersticiones, inmoralidad, ventajas y satisfacciones de la vida pagana; le seguía un periodo preparativo donde el catecúmeno recibía instrucción religiosa y practicaba oraciones, ayunos y vigilia _–por un tiempo determinado por la autoridad eclesiástica– y finalizaba con una segunda renuncia a la vida idolátrica y la ablución sacramental. El bautismo exigía renunciar a las cosas del mundo y consagrarse a una vida de servicio a Dios. *Cfr.* Campany, *op. cit* p. 44.

[112] Campany *op. cit.* p. 49

[113] *ibid*. p. 31

[114] Campany *op. cit.* p. 133

considerados dentro del primer grupo, junto con las enfermedades, el dolor de las heridas o la pérdida de un ser querido; mientras que el resto de los grupos pertenecen a la clasificación clásica de la ascética cristiana.

En *El peregrino indiano* los soldados son designados como mártires en dos ocasiones. En el Canto I, donde se trata de la salida de Cortés de Cuba, tras la arenga en la que el capitán comunica a su tripulación el propósito evangelizador de su misión, el autor interviene para referirse a la compañía en estos términos:

> ¡Oh felices despojos empleados
> a fin de tanta gloria y esperanza!
> ¡O mártires tan bienaventurados,
> que ansí a la ley divina days pujanza!
> ¡O servicios a Dios tan bien pagados,
> ganados sólo con espada y lança!
> ¡O trabajos en gloria convenidos,
> siendo los más ganados los perdidos!
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: I, 53)

Se alude a los servicios que prestan los soldados a Dios con su espada "¡O servicios a Dios tan bien pagados, / ganados sólo con espada y lança!"; también se les llama "mártires tan bienaventurados" haciendo referencia a la condición de mártir que la Iglesia daba a los combatientes abatidos en la guerra contra el infiel y a la correspondiente indulgencia por sus pecados instaurada desde la Primera Cruzada por Urbano II[115] . De ahí que en los versos "O, trabajos en gloria convenidos, / siendo los más ganados, los perdidos" Saavedra Guzmán implique que los soldados muertos en la guerra sean considerados ganadores, pues en el oficio de armas dedicado a Dios la vida eterna se gana cuando la terrenal se pierde. En la espiritualidad martirial, el *miles* que lograba mantenerse firme en su fe durante el martirio era premiado con la corona purpúrea de la Fe, nombrada así a semejanza de las distintas

[115] Durante el concilio de Clermont, el Papa Urbano II exhortó a los soldados a dirigirse al Oriente, donde los musulmanes amenazaban constantemente los reinos cristianos, a que emplearan todas sus fuerzas en la lucha contra los infieles a cambio de recompensas espirituales que incluían el perdón de sus pecados anteriores, y ofreció que si morían en combate, serían admitidos entre los mártires. La cruzada dio a los guerreros la posibilidad de practicar su oficio, y al mismo tiempo, de incrementar su repertorio de virtudes; proporcionó a los soldados un nuevo camino para la salvación a través de sus hazañas bélicas y la guerra se convirtió en un oficio honorable. La primera cruzada impulsó la ascensión de la *militia saecularis* (soldados seculares) a *militia christi* (soldados de Cristo), y justificó su participación en la *bellum sacrum* (guerra sagrada). *Cfr*. Le Goff, *op. cit.* p. 314-316

coronas que se entregaban por méritos civiles o militares en la Roma del cristianismo primitivo.[116] Esta corona de perfección, sin embargo, no está al alcance de fieles que decidan buscarla, pues ningún cristiano tiene la potestad de buscar el martirio para probarse a sí mismo; solo Dios puede conceder la ocasión para esta lucha, y honra al hombre que elige para convertirse en *miles* del combate del martirio. La antítesis entre el hombre que no posee nada y el valor del regalo que ofrece Dios en la oportunidad del martirio se desarrolla en las estrofas siguientes, pero empieza a construirse desde el primer verso del pasaje mencionado anteriormente, "O felices despojos empleados/ a fin de tanta gloria y esperanza", en donde el epíteto "despojos" debe leerse como despojado o desposeído, característica esencial del hombre que carece de los bienes temporales y por ello es más susceptible abrazar apreciar los bienes eternos. Continúa el poeta,

> ¡Qué tesoros, qué bien, ni qué grandeza
> ni qué vivir más quieto y descansado,
> ni qué regalo de mayor alteza,
> ni qué mayor y más sublime estado!
> Que de una vida de tan gran baxeza
> os veáys en la gloria colocado,
> a donde son los bienes eternales,
> en los supremos coros celestiales!
>
> (*El peregrino indiano,* M. J. Rodilla: I, 54)

Al convertirse en mártires, los soldados de Cortés son elegidos para elevarse por encima de la vida humana, "de tan gran baxeza" y acceder a una vida más quieta y descansada, a un mayor y sublime estado por *divina dignatio*. De acuerdo con José Campany, la *divina dignatio* puede entenderse como "una gracia del Señor extraordinaria, una gracia de predilección"[117]; una benevolencia de Dios en "disponer las luchas del martirio o de la confesión que deben librar sus buenos soldados."[118] A estos "despojados" mártires-soldados se les prometen los bienes eternos del cielo a cambio de su sacrificio en tierra americana. Las penalidades que conlleva el peregrinar de estos *milites* en tierras americanas, finalmente los

[116] *Cfr*. Campany *op.cit.* p. 293
[117] *ibid.* p. 119.
[118] *ibid.* p. 194

llevará a manos de los tiranos para ser sacrificados como ovejas a los lobos, y por este sacrificio serán ensalzaría como mártires y ganarán las recompensas celestiales.

> Aquellos pasos ásperos y estrechos,
> donde la vida apenas se salvaba,
> aquel velar continuo y malos lechos,
> que el miserable cuerpo continuaba.
> aquel rigor de embravecidos pechos,
> que a manos de tiranos os llevaba,
> para sacrificaros en el suelo,
> con que estáis ensalzados en el Cielo.
>
> (*El peregrino indiano,* M. J. Rodilla: I, 55)

La segunda ocasión en el poema donde se asimilan los atributos del soldado y del mártir es en el Canto XIV, donde se narran los sucesos de la "noche triste". Tras marchar a Tacuba, Cortés hace un alto en el camino para contar las bajas de su ejército y se lamenta así por los soldados caídos:

> ¡O soldados valientes y animosos,
> que el triunfo verdadero conseguistes,
> capitanes del cielo tan dichosos,
> que assí al eterno fruto os ofrecistes!
> ¡O mártires que estáis tan vitoriosos,
> con más imperio del que pretendistes,
> gozaos, que vuestra sangre ya vertida,
> protesto de vengarla con la vida!
>
> (*El peregrino indiano,* M. J. Rodilla: XIV, 35)

El fragmento celebra el "verdadero" triunfo de estos soldados a quienes llama "capitanes del cielo" y "mártires vitoriosos", que lograron vencer al mundo terrenal y alcanzar el imperio celeste al morir combatiendo las fuerzas del mal. Se dice también que, con la victoria de su martirio, los valientes soldados se hacen "con más imperio del que pretendistes", insinuando que el mártir alcanza la gloria del imperio de Cristo, no sólo como huésped sino disfrutando plenamente de los bienes de Dios como propios. Según el estudio de José Campany, esta idea se encuentra desarrollada en la espiritualidad martirial de San Cipriano, particularmente en su libro *De mortalitate,* donde afirma que el premio del mártir incluye participar plenamente de la realeza de Cristo, "[…] "con Él seremos vencedores y

también con Él reinaremos.” [119] Sin embargo, la afirmación no es exclusiva de Cipriano de Cartago, ni de la figura del mártir, su origen puede seguirse hasta los inicios del cristianismo, en la espiritualidad paulina, y especialmente en la parábola del buen soldado de Jesucristo suscrita a la Segunda Epístola del Apóstol San Pablo a Timoteo: “Si somos muertos con él, también viviremos con él; si sufrimos, también reinaremos con él”[120]. De esto, se desprenden dos premisas importantes. La primera, confirma que la figura del mártir está contenida en un modelo más amplio y antiguo representado por el *miles christi* o soldado de Cristo. La especificidad del modelo del *miles* depende del contexto histórico, social y cultural en el que aparezca, sin embargo, siempre que aparezca el hombre perseverando en los padecimientos terrenales por mantenerse en la Fe y en imitación a Cristo, estaremos frente a un *miles christi*, sin importar si dichos padecimientos son originados por la persecución, la guerra contra el infiel, el cisma, las peregrinaciones o las tentaciones cotidianas. En *El peregrino indiano*, además de las ocasiones ya mencionadas donde los soldados son designados como mártires, se encuentran sólo dos alusiones directas al soldado de Dios: en el Canto IV: Oh compañía fuerte y valerosa / soldados de la iglesia inexpugnable" (35, 1-2); y en el Canto XII: “y el alférez de Cristo incontinente / en el templo mayor del pueblo ciego / un crucifijo hermoso puso luego" (16, 6-8). Pero no es en la designación directa donde se encuentra la representación del *miles christi* en el poema de Saavedra, sino a través de la caracterización del personaje, es decir, de atributos generales del soldado de Dios reconocibles en la figura de Hernán Cortés, y a veces en alguna otra, particularmente en sus motivaciones, virtudes y actitudes, así como su relación con la divinidad.

La segunda premisa se relaciona precisamente con las motivaciones del *miles christi*, a saber, el deseo de ganar el premio. De acuerdo con Campany, el bautismo sería razón suficiente para justificar la lucha heroica del *miles* contra cualquiera de los enemigos de la fe, sin embargo, reconoce que en la práctica las motivaciones de los hombres son más profundas y complejas. Su estudio de la obra de San Cipriano lo lleva a distinguir entre dos clases de motivaciones que impulsan el actuar del *miles christi*: las desinteresadas, que incluyen el amor y el agradecimiento a Dios y a Cristo; y las interesadas, como el deseo de ganar el cielo y el miedo al infierno. En *El peregrino indiano*, este último tipo de motivación

[119] Cipriano de Cartago, *De mortalitate.* en Campany o*p. cit.* p. 253.
[120] 2 Timoteo 2:11-12 (RVR)1960

por interés es el más utilizado por Saavedra Guzmán en las exhortaciones de Hernán Cortés a sus soldados. El capitán constantemente apela a la ambición de sus hombres para impulsarlos a soportar las penalidades y la carga de su empresa, pero sustituye las recompensas terrenales, títulos, reinos y riquezas por la promesa de los tesoros celestiales.

> Mirad el dulce yugo y suave carga,
> que esta dichosa ley nos asegura,
> mirad el pesado peso que descarga
> la vida más cargada de amargura.
> No es poco el premio, no, ni se os alarga
> el galardón eterno y la ventura,
> que aun no sólo le vemos en el suelo,
> mas danos los tesoros de su Cielo.
>
> (*El peregrino indiano,* M. J. Rodilla: I, 45)

Asegura Cortés que el premio no es poco, afirmación por demás significativa para cualquier cristiano, pero especialmente valorado por el soldado que muere como mártir, pues sin importar sus pecados anteriores "se le premia restituyéndole el paraíso perdido por Adán […] la restitución del estado de felicidad, y la reparación completa de la ruina causada por el pecado de los primeros padres."[121] Insiste el autor en poner en boca del extremeño que la muerte no vence a los soldados que lucha por la fe pues tienen asegurados los bienes y riquezas de una vida eterna.

> Adquirís gloria y honra, qual conviene,
> supuesto que vencéys con muerte o vida,
> que si la parca rigurosa viene,
> la vida eterna y cierta es adquirida.
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: I, 45, vv. 1-4)

Los apremia también a valorar la oportunidad que se les ofrece, pues como se mencionó anteriormente, el *miles* no tiene la potestad de buscar las ocasiones para probarse a sí mismo, sino que es Dios quien se las presenta por *divina dignation*.

> Mirad, oh compañía valerosa,
> la ocasión que en las manos se os ofrece,
> mirad quánto fortuna es poderosa,

[121] Campany *op. cit.* p. 296.

y quánto a los osados engrandece.

(*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: I, 43, vv. 1-4)

Campany menciona que el premio celestial se propone con notable insistencia al *miles christi* debido a que funciona como un incentivo para la lucha, y como un contrapeso a los sacrificios y penalidades que debe soportar en sus combates[122], pero el premio es tan deslumbrante y deseable en la guerra contra el infiel que no hay derrota posible para las fuerzas cristianas, pues si vencen al bárbaro y mueren, alcanzan la vida eterna ("que vencer el pérfido tirano / o morir, grangeamos lo primero, / premio de la vida eterna" (IV, 40, vv. 5-7)), y si logran conservar la vida, la habrán ofrecido a Dios ("si vivimos, a muerte por tal Dios nos ofrecimos" (IV, 40, vv. 7-8)) lo que de igual manera supone un gran servicio digno de recompensa. De ahí que el epíteto de "invictos" con el que continuamente se nombra a los cristianos en el poema tenga un doble propósito: exaltar su poderío y fuerza militar, pero también hacer alusión a esa característica esencial que los separa a los cristianos de los paganos, a saber, que la muerte no los vence, los premia; o en palabras de San Bernardo de Claraval "si sucumbe él sale ganador; si vence, Cristo."[123]

En el Canto IV, tras arribar a las costas de San Juan de Ulúa, Cortés incita nuevamente a sus soldados en la valía del premio celestial, y los anima a gozar la oportunidad de morir por un Dios todo poderoso.

dixo: "Cielo, ¿es posible que me veo
tan bienaventurado y dichoso?,
¿qué mayor bien, ni qué mayor trofeo
que morir por un Dios todo poderoso?"
¡Ánimo, compañía valerosa,
gozaos en ocasión tan venturosa!

(*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: IV, 92, vv. 3-8)

Esta insistencia en el texto de presentar al capitán como un hombre que busca las riquezas celestiales, y no el oro y la plata sugiere que Saavedra Guzmán intentaba proponer una nueva imagen para los primeros conquistadores, una que lograra disipar la imagen del soldado impulsado por la codicia, imagen bastante arraigada en la segunda mitad del siglo

[122] Campany *op. cit.* p. 298.

[123] San Bernardo de Claraval. *Obras completas I. Introducción y tratados (1º).* Madrid: BAC, 1993. p. 503.

XVI. En *El peregrino indiano,* Hernán Cortés será representado como un modelo de heroísmo cristiano que guiará a sus soldados por caminos peligrosos, acechados por la codicia y la idolatría; será él quien los exhorte a preferir las recompensas celestiales a las terrenales y a servir a Dios con valentía; por ello, será también quien concentre la mayoría de las cualidades del *miles christi* representadas en el poema.

Capitulo III. Los paralelismos con los patriarcas bíblicos y el pueblo elegido

Es frecuente encontrar en las Sagradas Escrituras que a los predicadores de la palabra divina se les llame soldado, labrador, sembrador, arquitecto del templo y, pastor[124]. En las primeras estrofas del canto II de *El peregrino indiano,* a propósito del reencuentro de las naves que fueron separadas de la flota y arrojadas por la tormenta a Isla Mujeres, el autor describe a Cortés como un pastor cuidadoso y protector de su rebaño,

> Qual manada de ovejas esparcida
> que el cuydoso pastor va recogiendo,
> remontada del lobo desbalida,
> socorro cada quál está pidiendo,
> ansí con eficacia prevenida,
> Cortés, de acá y allá las va trayendo
> Perdidas, solitarias, destroçadas
> fuera de su rebaño derramadas.
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: II, 8, 1-8)

Este pasaje sugiere una relación entre el capitán y sus soldados que trasciende el sentido literal del oficio pastoral y lo lleva al plano simbólico. Recordemos que en la épica son frecuentes las digresiones narrativas donde el autor suspende del relato para insertar metáforas y comparaciones que intentan establecer paralelismos entre la conducta, actitud o

[124] Diego de Valadés. *Retórica cristiana*. México: FCE, 2013. p. 234

situación de los actantes –especialmente del héroe– y la de animales, personajes ilustres, mitológico o históricos. En la estrofa anterior, la comparación contiene una carga simbólico-religiosa muy significativa. Tras salvar milagrosamente a sus hombres de una tormenta que dispersó y amenazó con destruir la flota de Cortés en el trayecto de Cuba a Cozumel, el capitán busca "diligente" (II, 5, 1) las naves y gente perdida, encontrando sólo a Morla y su navío en un primer momento; "el dolor el sentido el suspende / no sabiendo si son [el resto de sus soldados] del mar sorbidos / o de los fieros vientos impelidos" (II, 5, 6-8) hasta el tercer día de búsqueda, cuando halla otras tres en Isla Mujeres. Saavedra Guzmán subraya este afán de Cortés por recuperar a sus hombres porque pretende construir una analogía entre la imagen del capitán y la de un pastor, sugiriendo que esta función no se limita al oficio ganadero sino que se extiende al eclesiástico. En la Cristiandad, el modelo del pastor está plenamente desarrollado en Jesucristo, él es el Buen Pastor, sin embargo, no fue el primero. En la antigüedad, la actividad gozaba de mucho prestigio. Los reyes que eran considerados mediadores entre el pueblo y la divinidad se les denominaba pastores pues encabezaban el culto oficial y público. La comparación se sustenta en que el rey, como el pastor era imprescindible para su rebaño. Las ovejas diseminadas por las enormes y peligrosas extensiones de tierra reconocían el llamado de su pastor y lo seguían a través de los pastos. Durante el día, guiaba al rebaño hacia pastos nutritivos. por la noche, buscaba los parajes adecuados para resguardarlo de las inclemencias del clima y protegerlo de las fieras y merodeadores. En la Biblia, la metáfora del pastor se emplea con frecuencia para designar a guías espirituales de gran relevancia, desde Moisés y David hasta Yahveh y Jesucristo, son ellos, quienes cuidarán de las ovejas perdidas de Israel y ejercerán el pastorado de la Iglesia, de la cuál Cristo es "el Príncipe" o mayoral del rebaño.[125] En la estrofa octava del canto II de *El Peregrino* encontramos a Hernán Cortés representado como un líder que a imitación de los pastores bíblicos busca cuidadoso a las naos perdidas como si se tratase de su “manada esparcida o rebaño derramado”, que “de acá y allá las va trayendo cuáles ovejas que se encuentran perdidas, solitarias y destrozadas”. La estrofa logra capturar y condesar el proceder del buen pastor, cuyos rasgos particulares también podemos encontrarlos definidos en el Capítulo 34 del Libro de Ezequiel.

[125] *Cfr*. *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. Alfonso Ropero Berzosa (ed.) Clie: Barcelona, 2014. p. 5497

> Porque así ha dicho Yahveh el Señor: He aquí yo, yo mismo iré a buscar mis ovejas, y las reconoceré. Como reconoce su rebaño el pastor el día que está en medio de sus ovejas esparcidas, así reconoceré mis ovejas, y las libraré de todos los lugares en que fueron esparcidas el día del nublado y de la oscuridad. Y yo las sacaré de los pueblos, y las juntaré de las tierras; las traeré a su propia tierra, y las apacentaré en los montes de Israel, por las riberas, y en todos los lugares habitados del país. En buenos pastos las apacentaré, y en los altos montes de Israel estará su aprisco; allí dormirán en buen redil, y en pastos suculentos serán apacentadas sobre los montes de Israel. Yo apacentaré mis ovejas, y yo les daré aprisco, dice Yahveh el Señor. Yo buscaré la perdida, y haré volver al redil la descarriada; vendaré la perniquebrada, y fortaleceré la débil; mas a la engordada y a la fuerte destruiré; las apacentaré con justicia.[126]

De acuerdo con este pasaje, el buen pastor busca a las ovejas perdidas, cura a las enfermas y las liberará de los lugares en que fueron esparcidas en el día del nublado y de la oscuridad.

Cabe destacar que el ejercicio pastoral de Cortés con sus soldados, si bien se enfoca en persuadirlos a convertirse en verdaderos soldados de Dios, a menospreciar las riquezas terrenales y soportar las durezas y peligros del camino, también se basa en el ejemplo y la suave disciplina: "Cortés mandó que nadie fuesse osado / a rescatar de oro ni un cornado" (VI, 91 6-8)

> Huvo muchos que desto se riessen,
> diziendo que eran mandos rigurosos,
> más Cortés, que a otras cosas aspirava,
> diferente su fin encaminava.
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: VI, 93, 5-8)

La reacción de la compañía muestra que el capitán sigue siendo el modelo más elevado del *miles christi*, el resto de la tropa se representa como un rebaño al que aún debe guiarse, sin embargo, como pastor es paciente, el capitán entiende estas debilidades.

> ¿Qué más felice, qué más dulce estado
> de aquél que tiene en Dios su pensamiento?
> ni ¿qué vivir más bienaventurado
> que encaminar a Dios el fundamento,
> si no nos fuesse siempre instimulado
> del pecado malvado y su tormento?

[126] Ez. 34: 11- 16 (RVR1960)

Ayudadnos, Señor, por que acertemos,
que a vezes dél librarnos no podemos!

(*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: VI, 94, 1-8)

Si retrocedemos en la cronología de hechos que cuenta Saavedra Guzmán observamos que la tormenta que sorprende a Cortés al salir de Cuba se transforma en un simbolismo de este *día del nublado y de la oscuridad* que esparce las naves de sus soldados-ovejas por las riberas de Cozumel. La relación que guarda esta oscuridad referida en el Libro de Ezequiel y la tormenta del poema no sólo se establece por la atmósfera sombría, furiosa y atemorizante que es propia de la tormenta, sino que es también una manifestación de las fuerzas malignas que la provocan. Lucifer, conociendo la intención de la armada cortesiana de liberar a los indios de su malvado yugo, convoca a los cuatro vientos para desatar una tormenta que impida el paso de la flota española al continente[127].

El pasaje asimila una vez más al capitán extremeño con la figura del pastor descrito en el Libro de Ezequiel. Dios como el Buen Pastor, cumple la promesa hecha al profeta: "reconoceré a mis ovejas, y las libraré de todos los lugares en que fueron esparcidas el día del nublado y de la oscuridad", y envía a la armada española encabezada por Cortés a "liberar las almas del tributo que el príncipe malvado poseía", en aquella lejana tierra americana donde Lucifer había fincado su "oscuro reyno y monarquía". Gracias a estas características del pastor evangélico retomadas por Saavedra Guzmán es posible identificar que el rebaño encomendado a Cortés está formado por indios y españoles, perspectiva que refleja el momento político que se vivía en Nueva España, cuya estrategia de pacificación del Gran Chichimeca había cambiado de la guerra a fuego y sangre a la integración de estos pueblos por la vía de la evangelización y la integración. Con los indios, su función como pastor será llevar, como un nuevo Moisés, los principios de la ley divina a estos pueblos olvidados de Dios, liberándolos así del yugo de la idolatría y reuniéndolos bajo los preceptos únicos de la fe de Cristo, siguiendo de esta manera, el deber del proclamador de la palabra de Dios, señalado por Diego de Valadez, de convertirse en "un defensor de la fe y combatiente del error[128]. El modelo pastoral de Moisés, sin embargo, no es el único que parece inspirar al autor de *El peregrino indiano*. Al inicio del canto II, justo después de escapar de la tormenta,

[127] *Supra* p. 12
[128] Valadés *op. cit.* p. 274

Saavedra Guzmán inicia una serie de "exemplos" en los que compara a Cortés con grandes figuras militares como Cesar, Aníbal y David. Sin embargo, esta última comparación parece establecer otros puntos de conexión entre el capitán extremeño y la figura bíblica.

> Estos exemplos traygo [Cesar y Anibal] a la memoria
> Para que de Cortés la aya en el mundo,
> Cuyos hechos harán eterna historia
> Desde el un polo al otro hasta el profundo
> adquiriendo y ganando honor y gloria,
> hasta gozar este David segundo
> el pueblo que de Dios era olvidado
> y a su divina ley le ha sujetado.
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: II, 3, 1-8)

Señala el autor, que los hechos Cortés le traerán eterna fama, honor y gloria hasta que pueda gozar del pueblo que ha sujetado a la ley divina, como un segundo David. La aserción se formula como un anunció que recuerda la promesa de Dios al Rey David. De acuerdo con las Sagradas Escrituras, después de llevar el Arca de la Alianza al monte Sion en Jerusalén –nueva capital política y espiritual de Israel–y alojarla en una tienda, el rey David yaciendo en su palacio, comparte una reflexión con el profeta Natal y le dice "He aquí yo habito en casa de cedro, y el arca del pacto de Yahveh debajo de cortinas."[129] Natán –y el mismo Yahveh– entiende que David siente aflicción porque sabe que el Rey de Israel es Dios y él sólo su siervo. La respuesta de Yahveh a esta aflicción se conoce como promesa davídica o profecía de Natán, y en ella Yahveh por mediación de Natán dice al rey de Israel que él será quién edificará una casa para David y consolidará la dinastía y el reino que el funde y gobierne: "Te hago saber, además, que Yahveh te edificará una casa. Y cuando tus días sean cumplidos para irte con tus padres, levantaré descendencia después de ti, a uno de entre tus hijos, y afirmaré su reino. El me edificará casa, y yo confirmaré su trono eternamente"[130] De la promesa davídica se extraen, por supuesto, dogmas de mayor alcance a la lectura de *El peregrino indiano*, como la pertenencia de Cristo al linaje de David y su función en la consolidación del reino de Dios en la tierra. Sin embargo, la comparación hecha por Saavedra

[129] 1 Cro 17:1 (RVR1960)
[130] 1 Cro 10-12 (RVR1960)

Guzmán no deja ser relevante y significativa si atendemos la interpretación que nos hemos propuesto argumentar en este trabajo. Similar a lo dicho anteriormente cuando comparamos a la figura de Cortés con el modelo mosaico, en la obra de Saavedra Guzmán el paralelismo entre el conquistador y el rey de Israel se basa en la función que este último ejerce desde una perspectiva expansionista de la cristiandad. En un contexto general, Moisés y David funcionan como mediadores entre Yahveh y el pueblo de Israel; son también, facilitadores de las alianzas entre ambas partes: la primera, sucede en el monte Sinaí, cuando Moisés recibe las Tablas de la Ley; la segunda, en el monte Sion cuando después de trasladar el Arca de la Alianza a Jerusalén, la nueva capital del reino de Dios en la tierra, David recibe la promesa divina. De estas alianzas, se desprenden dos premisas importantes: la primera, que Dios elige al pueblo de Israel para convertirse en un reino de sacerdotes y gente santa

> Vosotros visteis lo que hice a los egipcios, y cómo os tomé sobre alas de águilas, y os he traído a mí. Ahora, pues, si diereis oído a mi voz, y guardareis mi pacto, vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra. Y vosotros me seréis un reino de sacerdotes, y gente santa. [131]

Y la segunda que, a través del linaje de David, Dios inicia la expansión de su reino a todas las naciones ("Su descendencia será para siempre, y su trono como el sol delante de mí." [132]) consolidado más tarde con Jesucristo ("Pídeme, y te daré por herencia las naciones, Y como posesión tuya los confines de la tierra"[133], Dominará de mar a mar, y desde el río hasta los confines de la tierra"[134]).

En *El peregrino indiano* los modelos de David y Moisés prefiguran la misión de Cortés en las Indias. A ambas figuras bíblicas se les reconoce haber sido elegidos para ejecutar una parte específica del plan divino para consolidad el reino de Dios en la tierra: liberar al pueblo de la esclavitud de Egipto, convertirse en depositario de las Tablas de la Ley para su difusión y cumplimiento, congregar a las distintas tribus bajo la ley divina, y erigir la nueva capital para reino. Son estos mismos pasos con lo que Saavedra Guzmán trata tender vasos comunicantes con los acontecimientos históricos en su crónica de la Conquista, mediante la representación de un héroe que no destaca su destreza bélica tanto como por su

[131] Ex 19: 4-6 (RVR1960)
[132] Salmo 89: 36 (RVR1960)
[133] Salmo 2:8 (RVR1960)
[134] Salmo 72: 8 (RVR1960)

fe y devoción, o por su valentía y bravura en el campo de batalla sino por su capacidad de persuasión en la doctrina cristiana. En el capitán español como en David, el oficio y las proezas militares pasan a un segundo plano y se vuelven menos determinantes para hacerse con victorias casi imposibles que el favor divino, la vocación de pastor o la observancia de las virtudes cristianas. Cortés como Moisés, libera a su pueblo de Egipto –nación que en la Biblia también simboliza la idolatría y el pecado en todas sus formas– y lo sujeta a la Ley de Dios mediante la palabra, sirviendo él y sus traductores de mediadores entre Dios y los indios. En su *Historia eclesiástica indiana,* Jerónimo de Mendieta profundiza en su comparación entre Moisés y Cortés y destaca el papel que Jerónimo de Aguilar jugó como traductor del capitán, colocándolo, así como una pieza fundamental del plan divino para llevar la palabra de Dios a los naturales,

> Al propósito de esta similitud que hemos puesto de Cortés con Moisen, no hace poco al caso el haber Dios proveido (y podemos decir miraculosamente) al Cortés (que fuera como mudo entre los indios, y, no pudiera buenamente efectuar su negocio) de intérpretes, y muy á su contento, así como á Moisen (que era balbuciente y no tenia lengua para hablar á Faraon, ni al pueblo de Israel *cuando lo guiase como á su caudillo*) le dió intérprete con quien hablase á Faraon y al pueblo todo lo que quisiese Los intérpretes de Cortés fueron la india Marina, natural mexicana que halló en la costa de Yucatan, la cual como oviese estado captiva en Potonchan, sabia bien la lengua de allí, y de la natural suya no estaba olvidada; y Gerónimo de Aguilar, español que en el mismo Potonchan estuvo tambien ocho años captivo [135].

En *El peregrino indiano,* es posible rastrear la misma línea de pensamiento en donde Aguilar se convierte en una pieza fundamental para los intereses de Cortés. El texto plantea que esta transformación de Aguilar en un instrumento útil al plan de Dios sólo fue posible gracias a los padecimientos que sufrió durante su cautiverio con los indios. Cuenta Saavedra Guzmán que los indios de Cozumel refieren a Cortes la existencia de seis españoles prisioneros en Campeche, y aunque el capitán duda de esta información queda notablemente alterado "porque de nada está más afligido, / que estar de estar de lengua tan necesitado" (II, 62, 3-4). Una comitiva formada por indios y españoles intenta hacer contacto con el cacique que retiene a los cristianos, pero ésta vuelve sin indios, ni noticias de los prisioneros. Cortés se ve forzado a remontar sin ellos. Cerca de Isla Mujeres, un desperfecto en la nave de Pedro

[135] Mendieta *op. cit.* Libro III, Capítulo I.

de Alvarado obliga a la compañía a volver a Cozumel a repararla y justo cuando están por reemprender la marcha, los indios de la comitiva reaparecen en una canoa trayendo consigo a Jerónimo de Aguilar. La cadena de sucesos que tuvieron lugar para que Cortés pudiera comunicarse con Moctezuma, usando dos traductores, Aguilar y Malintzi, fue vista como una prueba del poder de Dios y de su voluntad de comunicar el Evangelio en América a través de los españoles. Así lo plasma el autor de *El peregrino* al inicio del Canto II,

> Ordenó [Dios] que a Alvarado se le abriesse
> su nave sin poder adereçarlla,
> para que a Coçimill Cortés bolviesse
> a poder deste daño reparalla,
> y el mísero cristiano allí viniesse
> a donde el gran Cortés en tierra halla,
> quanto haze, permite y quanto ordena
> por librar el pecado de la pena.
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: III, 3, 1-8)

> Permitió que Aguilar fuesse perdido
> por lo que con ser lengua se ha ganado,
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: III, 2, 1-2)

Saavedra Guzmán atribuye a la divina providencia los accidentes que desviaron a Cortés y Aguilar de su ruta, en razón que continuarla no convenía al fin último y a veces incomprensibles a los ojos del hombre; accidentes que, en última instancia, permitieron al capitán y al naufrago encontrarse, y al primero la comunicación con Moctezuma y su pueblo.

> ¡Oh quanto la divina providencia
> encierra en sus secretos soberanos!,
> ¡quan incomprensible es su potencia,
> y al ciego parecer de hombres humanos!
> Creemos que nos niega su clemencia,
> Dándonos mil exemplos en las manos,
> Ocultándonos a vezes el camino
> en sazón que acertarlo no convino.
>
> Señales desto por momentos
> si el fin de los sucessos bien juzgamos,
> guiados del con otros fundamentos
> de los que torpemente encaminamos
> Quitanos a las vezes los contentos
> y sí, como devemos lo miramos,
> hallaremos que todo va guiado

por lo que está en su mente ya ordenado

(*El peregrino indiano,* M. J. Rodilla: II, 2, 4-8)

Estos paralelismos y asociaciones eran frecuentes en la épica del quinientos, y tenían la intención de establecer ciertas concordancias entre España y Israel que fueran políticamente convenientes a la Corona, como su carácter de pueblo elegido por Dios y de nación santa de sacerdotes destinada a gobernar todas las naciones del mundo. Para los criollos, la comparación también era favorable pues proyectaba la idea de que Cortés había sido elegido por la providencia para convertirse en el ministro de Dios encargado de llevar los preceptos de la Ley a tierras americanas, de unificar los pueblos bajo una misma capital y fundar un renovado reino cristiano que su linaje gobernaría a perpetuidad. De ahí la insistencia de Saavedra Guzmán en caracterizar a su versión del conquistador como un predicador y no como un héroe militar, extendiendo los pasajes dedicados a la retórica en favor de la fe cristiana mientras reduce aquellos que describen los enfrentamientos entre indios y españoles, incluso mostrando la pena que el capitán sentía de verse obligado a recurrir a las armas para ganar la batalla.

Capitulo IV: El conquistador de almas: *imitatio* de modelo del predicador

En la tradición cristiana, la figura del misionero descansa sobre dos pilares esenciales: la peregrinación y la predicación. De acuerdo con lo expuesto por fray Diego Valadez en su *Retórica cristiana*, el modelo de predicación cristiano inicia con Moisés cuando entrega los preceptos de la ley divina al pueblo de Israel y los instruye a vivir bien y dichosamente de acuerdo con ellos. Después de él, sigue Juan el Bautista y el mismo Cristo quién más tarde confía a sus apóstoles la tarea de recorrer todo el mundo y predicar la palabra de Dios a toda criatura.[136] A Moisés se le reconoce su mediación en dos de los grandes ministerios de la Iglesia: la liberación de Israel de la esclavitud de Egipto, peregrinando a través del desierto, y la recepción y posterior entrega del Decálogo a este pueblo elegido de Dios para su

[136] Valadés *op. cit*. p. 234

cumplimiento. Y tal vez por ello, siempre que en la ficción o la realidad se emprende un viaje en nombre de Dios que implica riesgos, padecimiento e incomodidades, este suele asociarse al concepto del *peregrinatio* [137] y a la figura de Moisés, por considerarlo el peregrino por antonomasia. Marrero-Fente ya señaló en *El peregrino indiano* la presencia de este paralelismo entre el capitán extremeño y el profeta bíblico, sustentándolo particularmente en el primer ministerio, es decir, en el viaje de peregrinación, tras su liberación de Egipto, hacia tierra prometida:

> Una lectura del poema de Saavedra Guzmán pone de manifiesto que el texto de la Biblia es el eje narrativo principal que organiza el poema con su alusión a la peregrinación cristiana y a la tierra prometida como aparece en el canto II, en clara alusión al relato del Éxodo del Antiguo Testamento.[138]

La lectura de Marrero-Fente es sin duda pertinente, sin embargo, el texto desarrolla con más detalle e insistencia los pasajes donde Hernán Cortés aparece retratado como predicador, ejerciendo las mismas tareas que desempeño Moisés en el cumplimiento del segundo ministerio que le fue dado por Dios: la instauración de la ley divina. La habilidad de persuadir y transmitir la palabra divina se convierte en un rasgo clave que vincula al capitán con la figura mosaica, y por ello que es pertinente estudiar al conquistador desde del ángulo del orador cristiano. El propósito primordial del proclamador de la palabra de Dios y su afinidad con Moisés lo establece fray Diego de Valadez claramente en su *Retórica*.

---

[137] Etimológicamente, peregrino (*peregrinus*) quiere decir expatriado, exiliado. De acuerdo con Jaques Le Goff, este fenómeno de antropología universal puede definirse a partir de cuatro características esenciales: 1) la peregrinación supone un viaje, 2) supone una prueba física de espacio, 3) es un extranjero en todos los lugares, 4) y es un extranjero ante sí mismo pues al término del viaje no será la misma persona que lo inicio, y por tanto supone una prueba espiritual. El camino como prueba supone una labor difícil: los peregrinos están expuestos a las inclemencias del tiempo, a los accidentes del terreno, el acecho de salteadores, a la sed, el hambre y la fatiga. Desarraigo, incomodidad, penalidades, sacrificio y provisionalidad son vocablos que van adhiriéndose al campo semántico del peregrinaje, en una emulación del sacrificio de Cristo en el monte Calvario. Los peregrinos esperan que este sacrificio ofrecido a Dios les permita alcanzar su propia salvación. Sin embargo, esta manifestación de lo sagrado que el fiel alcanza mediante el desplazamiento físico puede lograrse igualmente a través de la peregrinación psicológica, de ascetismo. Tal y como menciona José Ángel Cortázar en su artículo sobre el *homo viator* medieval, "se puede ser peregrino a Roma, Jerusalén y Santiago de Compostela; visitar los lugares santos de la pasión de Jesucristo, y los lugares sagrados de la pasión de San Pedro, San Pablo y de todos los mártires de la primera hora del cristianismo occidental" , pero también se podía ser peregrino separándose de la estructura mundana; mediante un camino de interiorización y purificación, en donde el desarraigo a los lugares sustituye al desarraigo a las cosas. Este camino llevaba a la vida monástica, a la peregrinación del espíritu a quién no hacía falta trasladarse a Tierra Santa y le bastaba seguir el camino de la perfección interior. Tanto la peregrinación exterior como la interior coinciden en sus objetivos, la diferencia es la primera pone el acento en la *stabilitas in peregrinatione* y la segunda en la *peregrinatio in staibitate*.

[138] Marrero-Fente. *op. cit.* p. 344

> […] el Salvador ordenó clara y distintamente que los preceptos de la ley divina dados por Dios al pueblo hebreo a través de Moisés, fueran observados igualmente por nosotros, cuando dice: Darás culto a un solo Dios; no darás culto a la imagen de animal alguno; no jurarás en falso por el nombre de Dios […] Esto sería la materia de toda la predicación del proclamador de la palabra de Dios, puesto que la costumbre de predicar nació de la misma Sagrada Escritura. En efecto, Moisés, el primero, después de haber pronunciado un discurso, instruyó al pueblo acerca de estos mismos preceptos y ley de Dios, y lo enseñó a vivir bien y dichosamente por medio de estos preceptos.[139]

En *El peregrino indiano* la aptitud del predicador puede observarse en Cortés principalmente en los discursos que el capitán extremeño dirige a sus soldados y a los naturales en los cantos I, II, III y XIII. Y aunque estos discursos están dirigidos a distintas audiencias –los del canto I y III a sus hombres, y del II, XII a los indios– observamos que Saavedra Guzmán, no divaga, sino que formula estos breves sermones bajo una temática consistente que se ciñe a asuntos primordiales sobre los que se consideraba necesario que el predicador persuadiera al pueblo. Fray Diego de Valadez señala que la materia de predicación se reduce a cinco principios: 1) las cosas que deben creerse, 2) las que deben hacerse, 3) las que deben evitarse, o sea los pecados, 4) las que deben esperarse, o sea la recompensa eterna, 5) las que deben temerse, o sea las penas eternas. [140] Las exhortaciones que Cortés dirige a sus hombres con frecuencia se centran en lo que debe hacerse, evitarse y esperar. En el Canto I, el capitán aconseja a sus soldados no perder de vista la misión a que han sido llamados, y con ello, les recuerda uno de sus más importantes deberes como *miles christi*,

> ¿Qué os puedo yo dezir aquí, varones,
> con mi prudente ingenio y mi rudeza,
> sino que el fin de todo nuestro intento,
> es publicar tan alto sacramento?
>
> (*El peregrino indiano,* M. J. Rodilla: I, 38, 1-4)

No menciona que sus esfuerzos se deben a Carlos V, al incremento de la gloria y fama del imperio o a la demostración de su valía en el campo de batalla, sino que aprovecha la oportunidad para enfatizar su deber de predicar la fe y el Evangelio en todos los confines de

[139] Valadés, *op.cit*. pp. 233 - 234
[140] *ibid.* p. 657

la tierra, como lo haría esa "nación de sacerdotes" de la que se profetiza en el Antiguo Testamento

> Ya véis que el sumo bien del alto cielo,
> aquél inmenso Padre Sacro Santo,
> único criador, luz y consuelo,
> nos dio su fe y su Evangelio santo,
> para que predicándolo en el suelo
> quedasse a él sujeto todo quanto
> humano entendimiento y razón tiene,
> y en su divina ley esto previene
>
> (*El peregrino indiano,* M. J. Rodilla: I, 35, 1-8)

A lo largo doce estrofas en este primer canto, Cortés persuade a sus hombres para no sucumbir ante en la desesperanza[141] y dejarse vencer por la pesada carga de este servicio al que fueron llamados: "Mirad que aunque os parezca el passo estrecho, / y la carga pesada que traemos / de que pienso sacar tanto provecho, / que enflaquezer un punto no devemos" (I, 40, 1-4). Los conminaba a valorar la honra que les vendrá con ello: "Gran honra suele ser a un buen sirviente agradar al señor a quién se inclina"(I, 37, 1-2); y a mirar más allá de "la hambre, frío, sed y áspera vida / el duro lecho de miserias lleno" y a poner su esperanza en las ventajas que traerá este camino de tribulaciones, que "privándonos de un solo día bueno / veréis en tanta gloria convertida" (I, 42, 4-5). En este pasaje el capitán se centra en transmitir a sus hombres qué recompensa deben esperar por estos trabajos, y por ello los anima a convertirse en verdaderos soldados de Dios y a soportar todas las pruebas y peligros que supone el viaje a cambio de enriquecerse en las buenas obras, llevando los dones y tesoros del Evangelio a gente privada de él

> La Fe del Evangelio en que vivimos,
> los tesoros del cielo y dones tantos,
> el bautismo que todos recibimos
> la penitencia y mandamientos santos,
> publiquémoslo ansi, qual lo sentimos,
> demos de aquestos bienes, pues son tantos,

[141] Para los cristianos, la desesperanza es considerada una falta; delata la carencia de fe y el apego a los bienes materiales temporales. En el cristianismo primitivo, se le consideraba un sentimiento propio de paganos que al tener su esperanza puesta en el mundo terrenal y no en el reino celestial eterno, las pérdidas y tribulaciones de este mundo les causaban desaliento y desesperación, en contraste con los cristianos que en circunstancias similares debían mantenerse firmes y serenos. *Cfr.* Campany, *op.cit.* pp. 30-31

a aquella ignota gente y apartada,
que de tan alto bien está privada.

(*El peregrino indiano,* M. J. Rodilla: I, 39, 1-8)

Especial atención merece el mensaje que Cortés dirige a los indios pues a pesar de la brevedad de sus sermones es posible identificar algunas partes esenciales en su discurso: el *exordio, narratio* y *argumentatio*. En el presente apartado, analizaremos la forma en que el capitán plantea en el *exordio* la existencia de un plan providencial para llevar a las Indias la palabra de Dios, enviando a la nación hispana y a Cortés como apóstol de esta empresa; en la *narratio,* los misterios esenciales de la cristiandad, la creación y la trinidad y en la *argumentatio,* la recompensa que traen los frutos de la fe. Los temas abordados bajo esta estructura se ajustan a lo señalado por fray Diego: qué debe creerse, qué debe evitarse, cuál es la recompensa y cuál el castigo. Estos sermones, del canto I, y XIII son los más extensos y relevantes del poema, con ellos el autor intenta demostrar que Cortés procuraba la salvación de las almas y la sujeción de los pueblos a la ley de Dios por medios pacíficos –como un misionero más– ilustrando de esta forma los mecanismos de Conquista que se centran en la persuasión y no en el uso de las armas. Fray Diego Valadés considera que el objetivo principal de orador cristiano era: "acrecentar el reino de Dios por medio de la persuasión, ganar almas para Cristo, honrar a la santa Iglesia, disminuir la tiranía del diablo […]" [142], y añade que quienes son llamados por Dios a ejercer este noble servicio "convierten para Cristo provincias y reinos, extinguen las herejías, apaciguan las sediciones, engendran la concordia, prescriben leyes, las reafirman y también las imprimen en las almas de los hombres, de tal manera que merecidamente se les puede llamar ministros de Dios"[143], y en *El peregrino indiano,* este quehacer del ministro es el que imprime Saavedra Guzmán en el personaje de Hernán Cortés.

En su primer encuentro con los indios de Cozumel, Cortés encuentra un poblado vacío. Cacique y pueblo habían huido a los cerros temiendo el ataque de la armada española, pero la esposa del señor Calachuni, no logra escapar y es apresada. Tras conocer la prisión de su mujer y la oferta de paz que envía Cortés, Calachuni decide regresa a la villa y lo que encuentra es a un capitán "enemigo" apacible y diligente, que ordena a sus soldados devolver

[142] Valadés, *op.cit.* p. 160
[143] *ibidem.*

a sus dueños todo lo despojado "con mayor voluntad que fue robado" (II, 40, 4), demostrando así su intención de reparar la relación entre ambos pueblos dañada por el arrebato de "codicia insacïable" (II, 20, 6) de sus hombres. Demostrada con acciones la buena voluntad del extremeño, el cacique concreta la tregua entre indios y españoles con un gran festín y promesas de amistad para Cortés, quién, consciente de "la obligación en que ha quedado" por estos los regalos, revela el "tesoro mayor" (II, 50, 6) de su venida. El conquistador comprende que Calachuni y su pueblo actúan guiados por la ignorancia, que esta les ha ocultado al Dios verdadero[144] y los indujo a confundir la cruz con un dios de la lluvia.

> Aquella cruz que allí tenéis guardada,
> Dios de lluvias entendéis que ha sido,
> Es justa cosa aver sido adorada,
> Aunque no, como es justo, se ha entendido.
>
> (*El peregrino indiano,* M. J. Rodilla: II, 54, 1-4)

El pasaje permite al autor introducir a Cortés como un pastor piadoso y preocupado por las ovejas extraviadas, que en vez de escandalizarse y castigar la representación blasfemia del símbolo cristiano, emprende de inmediato la tarea de enseñar las verdades fundamentales de la ciencia cristiana. El conjunto de sentencias en el discurso que pronunciará el capitán se encuentran circunscritas al tópico "las cosas que deben creerse" señalado por Valadez como materia de predicación; sin embargo, también observamos que estas se refieren a artículos muy específicos dentro plan de adoctrinamiento formulado en el *Catecismo Romano* de 1566, publicado después del Concilio de Trento.[145] Impulsado por la incursión de Lutero en el panorama histórico, el *Catecismo Romano* pretendió ser un referente de la unidad, universalidad y antigüedad de la doctrina cristiana; un modelo doctrinal exento de errores al que fuera seguro adherirse en una época donde la Iglesia se contraía en Europa mientras se expandía en América. No sorprende encontrar que en este primer discurso que Hernán Cortés dirige a los naturales, Saavedra Guzmán haya decidido parafrasear los artículos más

[144] *Supra*. p. 15

[145] *El Catecismo Romano* o Catecismo de párrocos pretende servir como guía a los sacerdotes para cumplir su deber apostólico de instruir a los fieles en las verdades de la fe, los motivos de la esperanza y sus obligaciones morales, previniendo ante todo el error y la perversión que resulta de alejar a sus rebaños –especialmente a aquellos de entendimiento rudo y sencillo– de los principios tradicionales de la Iglesia, dejándolos a merced de opiniones particulares que corrompen sus almas y los inclinan a doctrinas venenosas y heréticas. *Cfr*. P. Pedro Martín Hernández (trad. y notas) "Prólogo", en *El* "*Catecismo Romano" del Concilio de Trento*. BAC, 1951

relevantes del Credo para imprimir mayor verosimilitud al ropaje de predicador con que trataba de revestir al conquistador pues el Credo contiene todas las verdades de la fe que se refieren al conocimiento de Dios, a la creación y providente gobierno del mundo, a la redención y a los destinos eternos del hombre.[146]

En el exordio del discurso encontramos una alusión directa a Jesucristo, su naturaleza divina y humana y la redención que supone para todo el linaje de Adán el sacrificio de Cristo

> Allí la suma Magestad sagrada
> Por salvarnos se ha puesto y padecido
> Y humanando su ser al mundo vino,
> Para allanar el áspero camino.
>
> (*El peregrino indiano,* M. J. Rodilla: II, 53, 4-8)

Se advierte que el discurso invierte el orden de los capítulos del Credo e inicie explicando la figura de Cristo y no la de Dios. Según se explica en el prólogo del Catecismo las verdades que todo cristiano debe creer están contenidas en los doce artículos del Símbolo. Los Apóstoles precisaron estos dogmas de fe tras haber recibido el mandato de viajar por el mundo anunciando el Evangelio; juzgaron necesario preparar un formulario de la verdad cristiana para que todos creyeran y profesaran lo mismo y evitara el cisma entre los llamados a difundir la palabra de Cristo.[147] Nombraron Símbolo a esta profesión de la fe y la esperanza cristiana porque "simbólicamente habría de servir como señal y piedra de toque para distinguir a los genuinos discípulos que militan bajo la bandera de Cristo, de los traidores y falsos hermanos, introducidos solapadamente para adulterar la doctrina evangélica".[148] El libro señala que los Santos Padres y los teólogos distinguieron tres apartados principales en el Símbolo de los Apóstoles:

1) El primero comprende el estudio de Dios Padre y de la obra admirable de la creación.
2) El segundo comprende el estudio de Dios Hijo y del inefable misterio de la redención.
3) El tercero comprende el estudio de Dios Espíritu Santo, principio y fuente de nuestra santificación.

[146] "V. División del *Catecismo romano*, en *El Catecismo Romano*.
[147] *Cfr*. "1000.II El Símbolo de los Apóstoles. Origen histórico" en *El Catecismo Romano.*
[148] *ibidem.*

Cada una de estas partes se subdivide en una serie de fórmulas variadas y exactas denominadas artículos o articulaciones por analogía con las distintas partes en que se divide cada uno de los miembros del organismo humano. [149]

Con base en estas premisas es posible formular una interpretación de los motivos que inclinaron al poeta a priorizar la importancia de la imagen y función de Cristo por encima de la de Dios en este primer encuentro con los naturales. En la estrofa parece claro que cuando el conquistador dice "por salvarnos [Cristo] se ha puesto y padecido", la tercera persona del plural no se refiere sólo a los españoles, sino también a los indios. Esta inclusión es de suma importancia para el perfil del héroe que Saavedra Guzmán pretende construir en su poema, pues sólo bajo el manto del predicador se entiende que Hernán Cortés considere al indio su prójimo y no su enemigo, y, por tanto, su objetivo principal sea salvar sus almas y no combatirlos. Desde esta perspectiva, la figura de Cristo se convierte en la piedra angular a partir de la cual construye una narrativa donde la Conquista deja de ser una incursión militar y se transforma en una misión apostólica encabezada por Hernán Cortés. La imagen de Jesucristo "humanándose" –es decir, transmutando su naturaleza divina en humana– "para allanar el áspero camino" introduce la idea del sacrificio del hijo de Dios por la salvación de toda la humanidad. El pasaje refleja la comunión del autor con una postura ideológica que colocaba el tópico de la salvación espiritual de los indios en el centro del discurso que intentaba justificar, jurídica, política y moralmente la Conquista de América, otorgándole un sentido providencial y piadoso a la empresa. En la *Retórica cristiana* encontramos un apartado donde se presenta un ejemplo de exhortación a los indios que desarrolla este mismo curso de ideas destacando la voluntad divina de incluirlos en el plan de salvación. La premisa del texto de fray Diego considera a los indios esclavos de sus propios pecados; cegados y ensordecidos por ídolos malignos que corrompen sus almas y cuerpos; se les ha ocultado la existencia del Dios verdadero y de Cristo redentor, y es gracias a que el "Señor del cielo y de la Tierra, ha tenido misericordia de vosotros, no por razón de vuestros méritos, sino por su infinita piedad y clemencia"[150], que la misión apostólica española ha venido a las Indias "revestidos de su autoridad y mandato"[151] con el propósito de "ilustrar vuestros entendimientos con los rayos de la luz divina, y librar vuestras almas y cuerpos del muy

[149] "1000. II. El Símbolo de los Apóstoles. Su división", en *El Catecismo Romano*.
[150] Valadés, *op. cit.* p. 603
[151] *ibidem.*

pesado yugo que los oprime […] que os tuvo atados y vendidos al diablo, enemigo del humano linaje."[152] El ejemplo de la *Retórica* también insiste en que es la ignorancia de Dios quien mantiene a los indios bajo el yugo de las fuerzas malignas "vosotros ciertamente no sabéis nada de su inmortalidad e inmutabilidad; pues si la conocierais, ya os hubieseis apartado de la obediencia del demonio, y os hubieseis entregado del todo al servicio de Aquel a quien todas las criaturas rinden vasallaje"[153], argumento que explica la presencia española y la embiste simbólicamente como la nueva nación de sacerdotes encargada de llevar la palabra de Dios a todos los confines de la tierra.

Dispuesto el ánimo de los oyentes con la promesa la salvación y el motivo de la presencia española como instrumento por medio del cual "Dios os ha querido comunicar su Fe" (XII, 9, 1-2), el discurso de Cortés en *El peregrino* se enfocará en hacer una exposición de los hechos asentados en la Biblia, vuelve a un plan básico de instrucción y retoma los conceptos del primer capítulo del Credo: la existencia de un solo Dios todopoderoso, creador del cielo y de la tierra. Explica el capitán que Dios […] "crío la tierra, el cielo y lo profundo / y quanto encierra y tiene el mundo" (II 54, 6-8) y con ello se opone al sistema teológico imperante en las culturas americanas donde distintas divinidades se erguían como representaciones de diversos cuerpos naturales – el sol, el agua o la tierra– y asumían la potestad sobre los fenómenos causados o relacionados con ellos. La revelación es la primera en el Credo católico, y desde su formulación en las Tablas de Moisés guarda la intención de romper con la idolatría, reemplazar el sistema de creencias politeísta por uno monoteísta que privilegie la unidad, y evitar la diversificación de fieles y cultos. En primera instancia, parecería que este postulado de la cristiandad debería encabezar el sermón de Cortés, pero dado que los naturales eran ajenos a este sistema de creencias, la estrategia discursiva habría fracasado pronto en su propósito de persuadirlos de abandonar la idolatría. Por ello, parecía más eficiente para un predicador en las Indias, seguir el ejemplo de fray Diego y usar el exordio –cuya función es atraer la benevolencia, atención y docilidad de los oyentes– para anunciar la llegada del redentor y los tormentos que había padecido para salvar a todos los pueblos, incluidos los americanos. Eventualmente, esta secuencia de ideas situaba a España

[152] Valadés, *op. cit.* p. 603
[153] *ibidem.*

como la nación encargada de servir como mediadores de la palabra divina, papel que en el Antiguo Testamento fue asignado al pueblo de Israel.

La *narratio* continua en el tercer fragmento del discurso cortesiano resumiendo y reconociendo la identidad de la sustancia y esencia de las tres personas divinas

> Éste rige y govierna tierra y cielo,
> eterno, y *ab eterno*, trino y uno,
> único criador, bien y consuelo,
> tres las personas y en essencia uno.
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: II, 55, vv. 1-4)

Explica el capitán que Dios es, como se establece en el capítulo I del Credo, la sustancia eterna, ("*ab eterno*, trino y uno") de la que proceden todas las cosas ("único criador, bien y consuelo") y por cuya providencia son gobernadas ("rige y govierna tierra y cielo") y son conservadas en su respectivo orden y estado[154]; aprovecha la ocasión para introducir el misterio de la Santísima Trinidad (trio y uno) y distinguirlas en una sola sustancia y esencia[155] ("tres las personas y en essencia uno"). La enumeración de creaciones divinas se amplía versos más adelante cuando el capitán afirma que Dios "fabricó la tierra y mar profundo / las aves, animales y la gente" (II, 57, vv. 1-2), y es también creador de la luz del día y la oscuridad de la noche, pues gobierna el recorrido que realiza el sol de Oriente a Occidente por la bóveda celeste: "a Oriente dio la luz que alumbra el mundo, la noche en que reposa el Occidente" (II, 57, vv. 3-4). Cortés cierra el tema de la creación con la inclusión de los ángeles y el hombre: "El hizo al ángel, y en lugar segundo, / la efigie de los hombres diferente" (II, 57, vv. 5-6).

Este punto del discurso puede considerarse el cierre de *la narratio* pues Cortés ha expuesto los postulados principales del primer capítulo del Credo; en la siguiente estrofa el capitán desarrollará su *argumentatio*, presentando algunos de los grandes bienes que Dios otorga a los verdaderos creyentes. Este apartado es de especial importancia para el propósito del capitán pues si bien ya había preparado los ánimos de su audiencia, de acuerdo con lo señalado por fray Diego, toda la esperanza de la victoria y persuasión se apoya en la

[154] *Cfr*. "1010 Capítulo I Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra", IV Padre, A) Padre por creación y padre por adopción" en *El Catecismo Romano*.

[155] "1010 Capítulo I Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, IV Padre, B) Distinción ente las tres personas" en *El Catecismo Romano*.

argumentatio[156], Los indios necesitaban un impulso adicional para rendirse a esta nueva religión que exigía de ellos desconocer la potestad de sus antiguos dioses −ganando por ello posibles represalias. Cortés parece adelantarse a esta angustia espiritual que provoca la duda y finca su argumentación en la esperanza cristiana que acompaña la fe absoluta en el poder de Dios.

> Éste [el Dios cristiano] quita la mancha del recelo
> A los que su ley siguen de consuno,
> Y su evangelio santo nos lo muestra,
> Y el fruto eterno da por clara muestra.
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: II, 55, vv. 4-8)

La mancha del recelo no es otra cosa que el desánimo que inunda a los hombres cuando pierden los bienes terrenales o los atacan las tribulaciones de la vida; es la tristeza y desconfianza en el porvenir que invade a quienes sólo atesoran las riquezas que puede ofrecer el mundo. Como abordamos en capítulos anteriores, esta era la marca de los gentiles y la gran diferencia entre ellos y los cristianos, quienes entendidos en los misterios de las verdades reveladas por Dios y sabiéndose peregrinos de una tierra cuyos frutos son vanos y efímeros no caen en la desesperanza, tienen los ojos puestos en las riquezas del cielo y jamás desfallece su ánimo.[157] Establece el Credo que nada es mejor ni más eficaz para fortalecer nuestra fe y confirmar nuestra esperanza como la íntima persuasión de que Dios todo lo puede[158], y de esta convicción brota *el fruto eterno* que refiere el Cortés en el último verso: forma a los hombres en humildad y sencillez al saber a Dios todopoderoso, les enseña a no temer nada ni a nadie, excepto a Dios, y ayuda a reconocer y agradecer los inmensos beneficios que Él otorga "A los que su ley siguen *de consuno*."

Expuestas las bondades de su conversión, correspondería al capitán anticipar los argumentos de los naturales en defensa de su religión y refutarlos. Sin embargo, la refutación en la *argumentantio* del discurso del capitán no parece necesaria sino hasta su encuentro con Moctezuma en el canto XII. El emperador mexica se hallaba en su palacio bajo custodia de Cortés, cuando éste se determina a terminar con los sacrificios que seguían ejecutándose en

[156] *Cfr*. Valadés, *Op. cit*. p. 774
[157] "1010 Capítulo I Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra", V Todopoderoso, B) Su importancia y frutos" en *El Catecismo Romano.*
[158] *ibidem.*

la ciudad y pide al emperador que reúna a los nobles mexicas ante sí para hablarles. El nuevo discurso reitera las ideas principales expuestas en el *exordio* y la *narratio* del anterior, la buena nueva que trae la misión española ("Amigos, pues que Dios os ha querido comunicar su Fe" (XII, 9, vv. 1-2)) y sus preceptos fundamentales ("Un Dios omnipotente y soberano crío la tierra, el mar y el alto cielo luego a los hombres, a quién hizo llano" (XII, 10, vv. 1-3)). El *argumentatio* por otra parte, no se enfoca en las bondades que traería a los indios abrazar la cristiandad, sino en hacerles notar el penoso estado en que viven por servir a dioses falsos: "saldréys del mal, que ciegos ha tenido vuestros ojos" (XII, 9, vv. 5-6), "vosotros, faltos desta lumbre, tenéys por dioses unos hombres hechos de madera y barro" (XII, 11, vv. 1-3), "sugetos a eterna servidumbre, los adoráys" (XII, 11, vv. 5-6), "estáys ante ellos sacrificando vidas por tenellos" (XII, 11, vv. 7-8). En este devenir de ideas, el capitán se adelanta al escepticismo y defensa que pudiera hacer su audiencia y plantea la existencia y necesidad de un elemento gobernante aún entre las deidades que impida se obstaculicen entre sí,

> del govierno común turbara el modo,
> si hubiera muchos dioses en el cielo,
> que unos a otros siempre se impidieran
> sin que jamás obedecidos fueran.
>
> (*El peregrino indiano*, M. J. Rodilla: XII, 12, vv. 5-8)

Este pensamiento sobre la necesidad de un único gobernantes es de base aristotélica y se alinea con el postulado cristiano que señala a Dios como el creador de todo criatura celeste y terrestre, incluidos Lucifer y los ángeles que se rebelaron contra Él, y sirve a Cortés para implicar que sus falsos dioses no son sino creaciones subordinadas a Él, sin injerencia definitiva sobre la lluvia, el sol o la tierra pues "quien mueve acá las cosas naturales produziéndonos todo el alimento" (XII, 13, vv. 5-6) es Dios, pues "esto, los falsos dioses no lo pueden." (XII, 13, v. 7). El discurso de Cortés intentaba inspirar el temor a Dios en el alma de los asistentes, sentimiento que San Cipriano llama temor santo[159] y se considera

[159] Cipriano de Cártago considerada que el temor a Dios era necesario pues era "el guardia de la inocencia, a fin de que habiendo recibido el don celestial indulgentemente derramado por el Señor sobre nuestras almas, sea custodiado con obras de justicia en la morada del alma así favorecida; no sea que alegremente confiados en lo que liemos recibido, vengamos a ser poco diligentes, y el viejo enemigo se introduzca de nuevo furtivamente." Campany, *op. cit.* p. 206.

inseparable de la verdadera fe. El recurso parece dar sus frutos pues Moctezuma accede a detener los sacrificios y retirar los ídolos de los templos, que al punto fueron reemplazados por figuras de santos y altares con la imagen de Cristo, sin embargo, a diferencia de los tlaxcaltecas[160], la conversión de los mexicas no es verdadera, y se doblega ante la tentación de los "demonios envidiosos de aquestos celestiales sacrificios" (XII, 57, vv. 1-2) que exigen a Moctezuma "eche de sí esta gente que ansi ofende sus dioses" (XII, 58, vv. 3-4). Este pasaje se convierte en un punto de inflexión importante en la diégesis de *El peregrino*, pues partir de este momento, los sucesos históricos conducen irremediablemente a la matanza del Templo Mayor y al sitio de Tenochtitlan, y el autor se ve forzado a perfilar un Hernán Cortés más beligerante, que abandone el manto de predicador y empuñe las armas del soldado para recuperar la ciudad. Antes de este punto, algunas de las batallas más violentas del recorrido, como la de Cholula, habían sido minimizadas por el autor, abonando así a la idea de que la mayor parte de la tierra había ganada por la paz. El contraste que plantea el texto entre la inevitabilidad de la confrontación con los mexicas y la sincera ayuda que reciben los españoles de sus aliados indios, parece apuntar a los primeros como el prototipo del idólatra incorregible que merece el castigo y juicio de Dios, de ahí se entiende que el relato deje de girar en torno las virtudes y méritos cristianas de los soldados y en adelante se centre en las habilidades y estrategia militar. El sermón de Cortés a Moctezuma y sus caciques cierra un episodio de la Conquista que ha sido presentada por Saavedra Guzmán como una incursión pacífica, un peregrinar por tierra peligrosa y desconocida cuyo propósito era difundir la palabra de Dios. Las predica de Cortés y las continuas demostraciones de su virtuosísimo cristiano desaparecerán casi por completo en los siguientes cantos, limitándose el autor a indicar algunas intervenciones divinas en auxilio de la armada española, como el brote del agua y la aparición de Santiago ya mencionadas anteriormente.

Saavedra Guzmán supo leer el momento político que vivía la Nueva España a finales del XVI y construyó una versión de la hazaña cortesiana que pretendía capturar no sólo los hechos heroicos del pasado histórico, sino también las ideas y valores convenientes a la política de la Corona y el Virreinato en su presente histórico, mientras ocultaba aquellos que había caído bajo el escrutinio o la desaprobación de estas autoridades. El resultado es una

[160] Cabe resaltar que este "temor santo" fue también el responsable de la conversión tlaxcalteca, sólo que ese temor no fue infundido a los indios por un discurso de Cortés, sino gracias a un sueño que se presentó a la bruja Tlantepuzylama y se reveló a Maxixcaltzín, por lo que el sueño podría considerarse una verdad infusa.

Épica de la evangelización y la conquista de México, que canta a los méritos cristianos y hazañas virtuosas de un grupo elegido de *milities christi* que logra la liberación espiritual de los pueblos indios, sometidos a ídolos malignos, sus ritos y costumbres.

Conclusiones

Estudiar *El peregrino indiano* como un producto de su momento político e histórico, en vez de trasladar su análisis al periodo temporal de su narración, abrió un abanico de nuevas perspectivas y líneas de investigación que son válidas y pertinentes no sólo en la obra de Saavedra Guzmán sino en el conjunto de obras que conforman la épica española de la conquista americana. A nuestro juicio, una de las más apremiantes y pertinentes es que la figura religiosa sobre la que se construye el modelo del conquistador es la del apóstol. Saavedra Guzmán logra acotar esta figura fundamental para la Iglesia primitiva atribuyendo a Hernán Cortés los rasgos esenciales de tres de sus arquetipos más importantes: el predicador, el pastor y el fundador. El primero es el más notorio pues su discurso se despliega en un número considerable de estrofas, siguiendo la estructura establecida por la *Retórica Cristiana* y recuperando las partes fundamentales del *Catecismo Romano* del Concilio de Trento. Con estos fragmentos el autor intenta demostrar que el capitán ganó mediante la persuasión y la devoción, tantas o más almas de los indios, que exhibiendo su superioridad militar. El segundo, se desarrolla en los momentos de interacción entre el extremeño y su tropa; cuando sus soldados son tentados por la avaricia o abatidos por la desesperanza. En estos pasajes, Hernán Cortés logra disciplinarlos a través del ejemplo y la amonestación o devolverles la fe en su misión haciendo gala de su disposición al sacrificio. El arquetipo de fundador subyace en el poema de forma más sutil, emparentando al conquistador con figuras fundacionales de la religión como la de Moisés y David al llamarlo "peregrino" o "David segundo", pero también destacando su papel y el de España como mediadores y mensajeros del verdadero Dios que traen su ley al Nuevo Mundo para salvar a los indios. Sería interesante conocer de qué forma se construye la identidad de esta misión providencial del pueblo elegido en otras manifestaciones de la épica española de la conquista americana, sin que esto, se limite a señalar la intervención milagrosa de los santos y la Virgen en pro de la causa española. Del mismo modo que el tema de los indios, un análisis de este tipo no está en el

alcance de este trabajo, sin embargo, la necesidad de un estudio comparativo de estas obras se revela cada vez más apremiante si deseamos entender una perspectiva más amplia del papel de la épica, como el género que buscaba inmortalizar un hito fundacional para las incipientes naciones americanas surgidas del mestizaje.

Por otro lado, traer a consideración las repercusiones que el conflicto chichimeca tuvo en la génesis de *El peregrino* sin duda aportó especificidad al autor y su contexto. De manera genérica, la crítica se había centrado en señalar que las modificaciones al régimen de encomiendas habían suscitado el declive de los conquistadores en la Nueva España, propiciando así una campaña de reivindicación en donde sus descendientes intentaban revivir y exagerar las hazañas de sus antepasados en sus crónicas y relaciones de méritos, como medida para recuperar estos privilegios. Sin embargo, este argumento funcionaba para todos los autores y textos que cumplían estas características, convirtiéndose en una especie de contexto base desde el que era improbable obtener una lectura específica de la obra de Saavedra Guzmán. Los datos aportados por Cacho Casal ofrecen dos puntos de contacto entre el poeta novohispano y los chichimecas. Por el primero, conocemos que uno de los servicios por lo que se vanagloriaba y pretendía obtener un cargo en la burocracia virreinal, a manera de compensación, era haber repelido una incursión chichimeca en sus tierras, defendiendo a pobladores y cargamento con sus propios recursos. Gracias al segundo punto, sabemos que las confabulaciones para retirarlo del cargo de Corregidor de Zacatecas, mencionadas por el autor en el canto XI, se referían a denuncias en su contra hechas antes la autoridad virreinal por maltrato a los indios, justo cuando se había alcanzado una frágil paz en el conflicto chichimeca y se intentaba a toda costa conservarla. Por supuesto, no corresponde a este estudio confirmar la veracidad de ambos dichos, sin embargo, se nos permite deducir que el momento político no se prestaba para escribir una nueva exhortación de las proezas militares en la guerra de conquista sin que sus métodos fueran cuestionados. Ciertamente, ninguna de las crónicas de la época muestra La Conquista como una campaña militar con fines expansionistas; la mayoría la presentan como un servicio de España a la cristiandad, dotándola de un carácter providencial y del propósito esencialmente piadoso de salvar a los naturales fundando el reino de Dios en América. Mas, en *El peregrino indiano,* el poeta no se detiene ahí y se empeña en demostrar que el método de conquista también era digno de fines tan devotos –lo cual consigue– por un lado, reduciendo el uso de la violencia en la

descripción de las batallas (la matanza de Cholula apenas se menciona), y por otro, desarrollando con detenimiento las explicaciones que hace Hernán Cortés de los dogmas religiosos, en vez de obviarlos o limitarlos a lo estipulado en el requerimiento. ¿Qué impulso a Saavedra Guzmán a plantear la campaña de Hernán Cortés como una misión evangélica? Creemos que la respuesta está, como ya se explicó, en el contexto político del autor, enmarcado en el final de la guerra chichimeca y en la decisión del virreinato de cambiar una estrategia de militarización por una de evangelización en aras de incorporar a los pueblos americanos a la Corona Española. También pudo ser una estrategia literaria, centrada en desarrollar el tópico de la conquista espiritual, motivado por una devoción autentica o una influencia de la épica religiosa –como parece sugerir la aparición de un soneto de Saavedra Guzmán en los preliminares del *Templo militante, obra de* por Bartolomé Cairasco de Figueroa escrita por el mismo año de publicación de *El peregrino*, dato oportunamente señalado por Marrero-Fente. De cualquier forma, consideramos, sin embargo, que para una lectura en este sentido se requiere más información.

Por último, advertimos que un estudio más amplio, pormenorizado y diferenciado del arquetipo del indio en las obras épicas parece necesario. En *El peregrino indiano*, por ejemplo, encontramos que Saavedra Guzmán construyó dos prototipos distintos del indio: el aliado y el belicoso (siendo este último una versión considerablemente menos aguerrida que la del indómito araucano que dibujó Alonso de Ercilla). Esta observación reveló que no existe un único perfil del indio en los poemas heroicos de la conquista americana, sino toda una tipología a la que no se le ha prestado la atención debida bajo el argumento de que el prototipo del indio −como muchas otras cosas− fue establecido por *La Araucana* e imitado por los demás poetas épicos. Discrepamos también de la crítica que considera la figura literaria del indio como una mera reelaboración del modelo del moro que combatían los cristianos, asegurando que en la épica colonial la *maurofilia* fue suplantada por *indiofilia*. Y aunque analizar las distintas representaciones del indio no fue uno de los objetivos de este trabajo, nos es posible afirmar que al menos en el caso de *El peregrino indiano*, las ideas surgidas en el debate sobre la naturaleza y el origen del indio (cuyas posiciones contrarias suelen ser representadas por Las Casas y Gines de Sepúlveda) pesaron más al momento de caracterizar a tlaxcaltecas y mexicas que el prototipo del araucano y el moro. En general, la obra de Saavedra Guzmán muestra unos tlaxcaltecas dóciles, humildes, prudentes y con

disposición a abrazar las enseñanzas de una nueva religión, reproduciendo así el perfil expuesto por Las Casas; los mexicas por otro lado, si bien no son descritos como bestias indomables que precisan ser sometidas −lo cual estaría en sincronía con las opiniones de Gines de Sepúlveda− sí se les tilda de impulsivos, propensos al pecado y al engaño, rasgos con los que solía caracterizarse a los chichimecas y con los que se pretendía convencer a la autoridad virreinal de su servidumbre natural y la necesidad de esclavizarlos ¿Encontraremos estas distinciones e influencias en otras obras de la épica de la conquista? Sólo un estudio detallado de estos rasgos nos ayudaría a responder esta pregunta y a entender en qué grado el arquetipo literario del infiel fue rebasado y modificado por el contacto con los hombres del Nuevo Mundo.

Referencias

AMOR Y VÁZQUEZ, José. "El peregrino indiano: hacia su fiel histórico y literario." *Nueva Revista de Filología Hispánica. Vol. 18 (1/2)* El Colegio de México, 1966, pp. 25-46.

ARIOSTO, Ludovico. *Orlando furioso.* José María Mico (trad. y ed.) Barcelona; Espasa Libros, 2017. [eBook]

BALBUENA, Bernardo de. *Grandeza Mexicana.* Academia Mexicana de la Lengua, México: 2014.

BEUCHOT, Mauricio. "La polémica de la guerra de conquista en relación con México" en *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas,* Gilles Bataillon (dir.) México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1998. pp. 147-156. [En línea] https://books.openedition.org/cemca/556?lang=es [Consulta el 17 de octubre de 2021]

CACHO CASAL, Rodrigo. "Pleitos y peripecias de Antonio de Saavedra Guzmán nuevos datos para la biografía de un poeta novohispano". *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 89, 2019, pp. 127-161. [En línea] https://www.repository.cam.ac.uk/handle/1810/292455 [Consulta: 18 de octubre de 2021]

CAMPANY, José. *"Miles Christi" en la espiritualidad de San Cipriano*. Barcelona: Casulleras, 1956.

CARRILLO CÁZARES, Alberto. "Tratados novohispanos sobre la guerra justa en el siglo XVI" en *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas.* Gilles Bataillon (dir.) México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998, pp. 47-91. [En línea] https://books.openedition.org/cemca/556?lang=es [Consulta: 17 de octubre de 2021]

CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. *El ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Edición de IV Centenario RAE y ASALE. México: Alfaguara, 2004.

CLARAVAL, San Bernardo. *Obras completas I. Introducción y tratados (1º)*. Madrid: BAC, 1993.

CORTÁZAR GARCÍA, José Ángel de. "El hombre medieval como *Homo Viator*: Peregrinos y viajeros". *IV Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 2 al 6 de agosto de 1993 / coord. por José Ignacio de la Iglesia Duarte, 1994, p. 14

El "Catecismo Romano" del Concilio de Trento. P. Pedro Martín Hernández (trad.y notas) BAC, 1951 [En línea]: https://www.mercaba.org/Catecismo/ROMANO/100_prologo.htm#100 [Consulta: 03 de marzo de 2022]

ERCILLA de, Alonso. *La Araucana. Isaías Lerner (ed.) Madrid: Cátedra, 2017.*

GARCÍA IZCAZBALCETA, Joaquín (ed.) "Memorial que envió Fray Hierónimo de Mendieta al Reverendísimo Padre General Fray Francisco de Gonzaga, Año de mil y quinientos y ochenta y dos, para tratarlo con Su Majestad". Documentos para la historia de México. IV. Códice Mendieta. Siglos XVI y XVII. I. México, Antigua Librería de Andrade y Morales, Sucesores, Imp. de Francisco Díaz de León 1886-1992. [En línea] https://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.do?id=554 [Consulta: 20 enero de 2021]

GOÑI GAZTAMBIDE, José. "La imagen de Lutero en España: su evolución histórica." *Scripta theologica*. Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra Vol. 15 Núm. 2 pp. 469-528. [En línea] https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4259016 [Consulta: el 12 de octubre de 2021]

"Gerson" en *Diccionario Enciclopédico de Biblia y Teología*. Biblia,Work [En línea] https://www.biblia.work/diccionarios/gerson/ [Consulta: de noviembre de 2021]

GARCÍA PELAYO, Manuel. "Gines de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la conquista de América" en *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* de Juan Gines de Sepúlveda. México: FCE, 1941

HERNÁNDEZ, Esther "Cuestiones filológicas sobre la historia eclesiástica indiana de fray Jerónimo de Mendieta." *Lecturas y ediciones de crónicas de Indias: una propuesta interdisciplinaria*. Ignacio Arellano y Fermín del Pino (eds.) Iberoamericana/Vervuert: 209-220 (2004) [En línea] https://digital.csic.es/handle/10261/242440 [Consulta: 07 de octubre de 2021]

La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamentos. Reina-Valera. Revisión de 1960. Sociedades Bíblicas Unidas.

LE GOFF, Jaques, "Guerra y cruzadas", *Diccionario razonado del Occidente medieval*. Madrid: Ediciones AKAL, 2003. [En línea] https://books.google.com.mx/books?id=LHWMKZUpgPAC&lpg=PP1&dq=legoff%20diccionario%20del%20occidente%20medio [Consulta: 20 noviembre 2020]

LOBO LASSO DE LA VEGA, Gabriel. *De Cortés valeroso y Mexicana*. Nidia Pullés-Linares (ed.). Madrid: Iberoamericana, 2005.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco. *Historia de la conquista de México*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

MALDONADO SIMÁN, Beatriz "La guerra justa de Francisco de Vitoria". *Anuario Mexicano de Derecho Internacional (AMDI)* 2006 VI pp. 679-701. [En línea] https://www.redalyc.org/pdf/4027/402740621018.pdf [Consulta: 06 abril 2023]

MARRERO-FENTE, Raúl. "Épica y modelos historiográficos en *El peregrino indiano* de Antonio Saavedra Guzmán". *Poesía épica colonial del siglo XVI: Historia, teoría y práctica*. Madrid: Iberoamericana, 2017. [En línea] https://www.amazon.com/Poes%C3%ADa-%C3%A9pica-colonial-del-siglo-ebook/dp/B07KXWPS5H [Consulta: 15 octubre 2020]

MENDIETA, Jerónimo. *Historia eclesiástica indiana.* Ed. Joaquín García Icazbalceta. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. [En línea] http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmczs2p6 [Consulta: 06 de octubre de 2021]

MIGNOLO, Walter D. "El Metatexto Historiografico y La Historiografia Indiana." *MLN*, vol. 96, no. 2, Johns Hopkins University Press, 1981, pp. 358–402. [En línea] https://doi.org/10.2307/2906354 [Consulta: 10 de noviembre de 2021]

MUÑOZ CAMARGO, Diego. *Los tlaxcaltecas*. México: UNAM, 2012.

"Pastor" en *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. Alfonso Ropero Berzosa (ed.). Clie: Barcelona, 2014.

POWELL, Phillip W. *La guerra chichimeca (1550-1600).* México: FCE, 1977.

ROMERO GALVÁN, José Rubén (ed.) "Estudio introductorio" de *El peregrino indiano* de Antonio Saavedra Guzmán. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.

ROTERDAM, Erasmo de. *Enquiridion. Elogio de la locura. Coloquios (Selección)* Madrid: Gredos, 2011.

ROVIRA GASPAR, María del Carmen. *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre.* Cámara de Diputados LIX Legislatura, Porrúa: México, 2004.

RUBIAL García, Antonio. *El cristianismo en Nueva España: Catequesis, fiesta, milagros y represión*. México: Fondo de Cultura Económica, 2020.

RUBENSTEIN, Jay. *Los ejércitos del cielo. La primera cruzada y la búsqueda del apocalipsis*. Trad. Rosa María Salleras Puig. Barcelona: Pasado & Presente, 2012. pp. 11-76.

SAAVEDRA GUZMÁN, Antonio de. *El peregrino indiano*. María José Rodilla (ed.). Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2008.

SEPÚLVEDA, Gines de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: FCE, 1941.

VALADÉS Diego de. *Retórica cristiana.* México: FCE, 2013.

VILÀ, Lara, "La épica española del Renacimiento (1540-1605) propuestas para una revisión" *Boletín de la Real Academia Española*, Tomo LXXXIII, Cuaderno CCLXXXVII, 2003, págs. 137-150.

_____, Lara. *Épica e imperio. Imitación virgiliana y propaganda política en la épica española del siglo XVI.* (dir. María José Vega Ramos) Universitat Autònoma de Barcelona, 2003. [Tesis de doctorado] [En línea] https://www.tdx.cat/handle/10803/4862?show=full [Consulta: 23 de septiembre de 2021]

VORAGINE de la, Santiago. *La leyenda dorada, 1*. Fray José Manuel Macías (trad.) Madrid: Alianza Forma, 1999.

ZAVALA, Silvio. *La filosofía política en la Conquista de América.* México: FCE, 1977.

_____, Silvio. *La encomienda indiana.* Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas. Centro de estudios históricos. Sección hispanoamericana. Vol. II. Madrid, 1935.

Bibliografía

ANDRÉS MARTÍN, Melquiades. "Estrenuidad, severidad y benignidad, armas de caballero español, en Carro de dos vidas" (1500). *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, Nº 14, 1991, pp. 141-154

_____, "Conquistadores y místicos: Algunas afinidades (1500-1560)." *Revista de estudios extremeños,* Vol. 36, Nº 2, 1980, pp. 359-376.

ARISTÓTELES. *Poética.* Introducción, versión y notas de Juan David García Bacca. Ciudad de México: UNAM, 2016.

AVALLE-ARCE, Juan Bautista de. *La épica colonial*. Navarra: EUNSA, 2008.

BAÑOS VALLEJO Fernando. *La vida de santos en la literatura medieval española*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2003.

BEHÁR, Roland. "Virgilio, san Agustín y el problema del poema heroico cristiano (1520-1530)" *CRITICÓN*, 107, 2009, pp. 57-92.

CAYRASCO DE FIGUEROA, Bartolomé. *Templo Militante (Antología)*. Edición de José María García Linares. Madrid: Clásicos Hispánicos, 2019. [En línea] https://clasicoshispanicos.com/ebook/templo-militante-antologia/ [Consulta: 15 de diciembre 2020]

CLARAVAL, San Bernardo. *Obras completas VIII. Sentencias y parábolas*. Madrid: BAC, 1993.

CEBOLLERO. "Continuidad con la épica criolla mexicana e innovación en la Historia de la Nueva México, 1610". *Hipogrifo* 5.2, pp. 133-152, 2017.

–––– "Religious Typology and Early Creole Discourse in Epics from Mexico and New Mexico" *Études Médiévales* (Amiens), Vol. 8, No. 8, 2006, pp. 65-73.

DUNN-WOOD. Mary Jane. *El pelegrinage de la vida humana: a study and edition.* [Tesis de doctorado] Universidad de Pennsylvania, 1985.

GALMÉS, Lorenzo. *El bienaventurado Fray Pedro González O.P. San Telmo. Estudio Hagiográfico de su vida y culto.* Salamanca: Editorial San Esteban, 1991 [En línea] https://books.google.com.mx/books/about/El_bienaventurado_Fray_Pedro_Gonzalez_O.html?id=VTRO40Pg9_kC&redir_esc=y [Consulta: 20 enero de 2021]

GÓMEZ GARCÍA, Pedro. *Carro de dos vidas.* Introducción y edición por Melquiades Andrés Martín. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca. Fundación Universitaria Española. 1988.

GÓMEZ MORENO, Ángel. "La hagiografía, clave poética para la ficción literaria entre medievo y barroco (con no pocos apuntes cervantinos)." *Edad de Oro, XXIII* (2004), pp. 249-277

–––– *Claves hagiográficas de la literatura española (del cantar del mio Cid a Cervantes).* Madrid. Iberoamericana, 2008.

GONZÁLEZ, Aurelio y María Teresa Miaja de la Peña (eds.) *Caballeros y libros de caballerías*. México, D.F.: UNAM – FFyL, 2008.

HERRÁN ALONSO, Ema. "La configuración literaria del 'Miles Christi' entre la Edad Media y el Renacimiento" en *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*: Alicante, 16-20 de septiembre de 2003, Vol. 2, 2005, pp. 879-893.

HERRERA, Lara. El peregrino indiano *y la poesía épica del siglo de oro*. Tesis. México: UNAM, 2013.

KALLENDORF, Craig. "From Virgil to Vida: The Poeta Theologus in Italian Renaissance Commentary". *Journal of the History of Ideas*, Vol. 56, No. 1. University of Pennsylvania Press, 1995. Pp. 41-62. [En línea] https://www.jstor.org/stable/2710006 [Consulta: 27 octubre de 2020]

LÓPEZ PINCIANO, Alonso. *Obras Completas I. Philosofía Antigua Poética*. Madrid: Biblioteca Castro, 1998.

OZOREZ, Beatriz. *Capítulo 10. Parte 1. El reino de David.* Mater Mundi TV, Madrid, 28 de mayo de 2020, 26:05 min. [Video en línea] https://www.matermundi.tv/2020/05/28/capitulo-10-parte-1-el-reino-de-david/ [Consulta: 15 de febrero 2022]

_____ , *Capítulo 10. Parte 2. La alianza con David.* Mater Mundi TV, Madrid, 12 de junio de 2020, 30:51 min. [Video en línea] https://www.matermundi.tv/2020/06/12/capitulo-10-parte-2-el-reino-de-david/ [Consulta: 15 de febrero 2022]

_____ , *Capítulo 10. Parte 3. La alianza davídica.* Mater Mundi TV, Madrid, 26 de junio de 2020, 25:20 min. [Video en línea] https://www.matermundi.tv/2020/06/26/capitulo-10-parte-3-la-alianza-davidica/ [Consulta: 15 de febrero 2022]

_____ , *Conociendo las Escrituras: Capítulo 7-Éxodo 1* Mater Mundi TV, Madrid, 26 de octubre de 2019, 29:28 min. [Video en línea] https://www.matermundi.tv/2019/10/24/conociendolasescrituras-2/ [Consulta: 15 de febrero 2022]

_____ , *Capítulo 7-2ª Parte 'Conociendo las Escrituras': Regreso de Moisés a Egipto* Mater Mundi TV, Madrid, 14 de noviembre de 2019, 32:19 min. [Video en línea] https://www.matermundi.tv/2019/11/14/capitulo-7-2a-parte-conociendo-las-escrituras-regreso-de-moises-a-egipto/ [Consulta: 15 de febrero 2022]

_____ , *Capítulo 7-3ª Parte 'Conociendo las Escrituras': Éxodo* Mater Mundi TV, Madrid, 23 de enero de 2020, 26:53 min. [Video en línea] https://www.matermundi.tv/2020/01/23/capitulo-7-3a-parte-conociendo-las-escrituras-exodo/ [Consulta: 15 de febrero 2022]

_____ , *Capítulo 7-4ª Parte 'Conociendo las Escrituras': La Alianza*. Mater Mundi TV, Madrid, 10 de febrero de 2020, 26:48 min. [Video en línea]

https://www.matermundi.tv/2020/02/10/capitulo-7-4a-parte-conociendo-las-escrituras-la-alianza/ [Consulta: 15 de febrero 2022]

O'GORMAN, Edmundo. *La invención de América*. México: FCE, 2010.

PASTORI RAMOS, Aurelio Alfonso. *Bernardo de Claraval y la guerra santa*. Tesis. Facultad de Filosofía y letras. Universidad de Buenos Aires. 2011.

PIERCE, Frank. *La poesía épica del siglo de Oro, 2ª edición revisada y aumentada*. Traducción de J.C Cayol de Betancourt. Madrid: Gredos, 1968.

_____, "Some Aspects of the Spanish 'Religious Epic' of the Golden Age." *Hispanic Review*, Vol. 12, No. 1 (Jan., 1944), pp. 1-10

PONCE Cárdenas, Jesús. *Literatura y devoción en tiempos de Lope de Vega*. Madrid: Iberoamericana, 2019.

REYNOLDS, Wiston. "Hernán Cortés y los héroes de la antigüedad". *Revista de Filología Española*, vol. XLV, nº 1/4 (1962)

RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: FCE, 2014.

ROMERO GALVÁN, José Rubén. "Antonio de Saavedra Guzmán" *Historiografía mexicana. Volumen II. La creación de una imagen propia. La tradición española Tomo 1: Historiografía civil*. UNAM, 2012. pp. 433-452.

RUCQUOI, Adeline. "Tres siglos por los caminos de Santiago." *Revista Chilena de Estudios Medievales*, núm. 4, 2013 (julio-diciembre), pp. 93-114.

_____, "Peregrinos medievales". *Tiempo de historia*. Año VII, n. 75 [10] (1 feb. 1981), pp. 82-99.

_____, "Tres siglos por los caminos de Santiago." *Revista Chilena de Estudios Medievales*, núm. 4, 2013 (julio-diciembre), pp. 93-114.

RUSSELL, J. Stephen. "Miles Christi'. The Image of the Soldier in Bernard's Letters", *Cistercian studies quarterly*. Vol. 54, Num. 4, Año 2019, pp. 381-395. [En línea] https://ixtheo.de/Record/1687025517 [Consulta: 18 de octubre de 2020]

TÁBET, Miguel Ángel. *Introducción al antiguo testamento Vol. I.* Ediciones Palabra: Madrid, 2008.

TASSO, Torquatto. *La Jerusalem libertada: poema heroico. Escrito en italiano por Torquatto Tasso y traducido en octavas castellanas por Juan Sedeño*. Barcelona: Imprenta de la Vda. E Hijos de Gorchs, 1829. [En línea] https://books.google.com.mx/ [Consulta: 27 de agosto de 2020]

TRUAX, Jean A. "Miles Christi: Count Theobald IV of Blois and Saint Bernard of Clairvaux". *Cistercian studies quarterly*. Vol. 44, Núm. 3, Año 2009, pp. 299-320. [En línea] https://ixtheo.de/Record/1687025517 [Consulta: 18 de octubre de 2020]

VEGA, María José y Lara VILÀ (eds.) *La teoría de la épica en el siglo XVI. (España, Francia, Italia y Portugal)*. Editorial Academia del Hispanismo, 2010. [eBook

VEGA, Lope de. *Isidro.* Antonio Sánchez Jiménez (ed). Madrid: Cátedra, 2010.

VILÀ, Lara. “Los poemas de la “fundación” nacional. La épica del siglo XVII y la idea del imperio.” Conceptos. *Revista de Investigación Graciana*, 4 (2007), pp. 53-67.

VIRUÉS, Capitán Cristóbal de. *El Monserratte*. Madrid: Sancha, 1805. Digitalizado el 2 de octubre de 2019. [En línea] https://books.google.com.mx/ [Consulta: 27 de agosto de 2020]

WECKMAN, Luis. *La herencia medieval de México*. México: FCE, 1996.