

**America: il racconto di un continente**

**América: el relato de un continente**

a cura di | editado por Susanna Regazzoni, Fabiola Cecere

# La representación del *otro* en las primeras Relaciones sobre las Siete Ciudades de Cíbola

## Problemas y transformaciones

Alberto Santacruz Antón

Universidad de Alicante, España

**Abstract** When we analyse the textual representation of the *other* in the first testimonies of the Indian Chronicles, one of the conclusions that we draw is that there is not a homogeneous image of otherness. The image of the Native American experiences many transformations along the Discovery progress and the Conquest. The first statements that describe the unsuccessful quest of the Seven Cities of Cíbola myth in the northern border of Nueva España reported on that. This article analyses the representation that the native towns in the northern part of México received in the “Discovery of the Seven Towns by father frail Marcos de Niza” and in the first written testimony of Francisco Vázquez de Coronado’s expedition, its letter to the viceroy dated August the 3rd, 1540.

**Keywords** Siete Ciudades de Cíbola. Fray Marcos de Niza. Francisco Vázquez de Coronado. History and myth. Image of the Native American.

**Sumario** 1 Introducción. – 2 «Dice que es una cosa, la mayor del mundo»: la mitologización del *otro*. – 3 «In niuna cosa che disse, ha detto il vero»: la desmitologización del *otro*. – 4 Para concluir.

## 1 Introducción

Aunque son muchos y muy heterogéneos los primeros textos que van conformando el amplio corpus de la Crónica de Indias, la mayoría de ellos comparten la necesidad, casi institucionalizada, de escribir para informar. El enfo-



Edizioni  
Ca' Foscari

**Biblioteca di Rassegna iberistica 14**

e-ISSN 2610-9360 | ISSN 2610-8844

ISBN [ebook] 978-88-6969-319-9 | ISBN [print] 978-88-6969-320-5

**Peer review | Open access**

Submitted 2019-02-06 | Accepted 2019-03-05 | Published 2019-05-14

© 2019 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

DOI 10.30687/978-88-6969-319-9/003

19

que testimonial de estos textos, en los que la experiencia del autor da sentido a la escritura y trata de objetivarla mediante diversos mecanismos retóricos, no puede separarse de su marco cultural, en el que la concepción renacentista del hombre europeo va ligada a su condición de *homo viator*.<sup>1</sup>

Ahora bien, el concepto de *viaje* – y también el de *descubrimiento*, que es connatural a la propia noción del viaje – implica una determinada forma de idear *lo otro*. La autoridad que alcanza el relato del testigo en la historiografía americana hace del viaje una amalgama de intereses, ideologías superpuestas y visiones personales y de época. Desde la selección de la información que el viajero quiere transmitir – atendiendo muchas veces a sus aspiraciones personales – hasta su expresión definitiva en una relación, el viaje se convierte en una invención. De acuerdo con Jorge Monteleone,

el relato de viaje supone que nuestra *visión* de un espacio es una *lectura* que, a la vez, engendrará *otro* relato posible [...] *No hay relato de viaje sin invención*. O, para decirlo etimológicamente, no hay relato sin descubrimiento. El relato de viaje ofrecería un mutuo descubrimiento. El primer descubrimiento consiste en que ese relato, antes que el espacio particular de un recorrido, corresponde a la imagen particular de un sujeto [...] El relato de viaje se halla enlazado con la serie de múltiples relatos que conforman nuestro mundo imaginario. Pero al mismo tiempo, el sujeto imaginario de ese relato reinventará a la vez el espacio de su recorrido. En ello reside el segundo descubrimiento. (1999, 15 ss.)

Las *lecturas* que hará Europa de América durante los primeros años del Descubrimiento estarán condicionadas, entonces, por el cruce entre el imaginario particular del viajero y el imaginario colectivo de su mundo sociocultural.<sup>2</sup> Pero ahí no terminan todos los condicionamientos que entrarán en juego. En la conceptualización occidental de las nuevas tierras que se irán descubriendo también tendrá un papel destacado lo ya conocido en suelo americano. El avance en las exploraciones

<sup>1</sup> Blanca López de Mariscal ha definido el viaje como «eje estructurador en el relato occidental» (2004, 32) y Valeria Añón lo ha vinculado «con procesos imperiales más amplios y con la conformación de una nueva ecúmene [...] que enfatiza la representación de identidades o subjetividades en ese desplazamiento» (2014, 16). José Carlos González Boixo ha incidido también en la relación viaje-expansión imperial-conocimiento durante el Renacimiento, cuando «el viaje se convierte en una forma de vivir, en la mejor expresión del afán de conocimiento que caracterizó al siglo XVI» (2012, 15).

<sup>2</sup> En el análisis que hace Enrique Pupo-Walker de la estructura narrativa de algunos textos de la Crónica de Indias, el autor de *La vocación literaria del pensamiento histórico en América. Desarrollo de la prosa de ficción: siglos XVI, XVII, XVIII y XIX* señala que dicha estructura «será en buena medida una esquematización de la mentalidad del narrador y de los valores culturales que informan su pensamiento» (1982, 23).

del continente – el gran desarrollo social de algunas civilizaciones indígenas o la condición natural de las tierras – marcará una serie de expectativas en lo no descubierto que contribuirán a mitologizar algunos espacios. De ahí que mitos de origen europeo como el Paraíso, la Fuente de la Eterna Juventud o las Siete Ciudades se puedan localizar geográficamente en América en lugares no conocidos *in situ*<sup>3</sup> por los conquistadores.

La mitologización del Nuevo Mundo no afectará solo a su espacio: también repercutirá en la manera de concebir al *otro*, cuya representación dentro de un escenario mitológico se traducirá – siguiendo la terminología que propone Eduardo Subirats (1994, 35) – en una comprensión programada de la alteridad.

Las distintas relaciones sobre las expediciones a Cibola en busca de las Siete Ciudades dan buena cuenta de ello. Con la llegada a la Nueva España, en 1536, de los cuatro supervivientes – entre ellos Álvaro Núñez Cabeza de Vaca – de la expedición naufragada de Pánfilo de Narváez, comenzaron a circular noticias acerca de un «Nuevo México» al norte de la Nueva España que superaría, en riquezas y población, a la misma Tenochtitlan.<sup>4</sup> Sin embargo, estos rumores ya se conocían: Nuño de Guzmán, en 1530, había puesto en marcha una expedición – finalmente fracasada – que buscaba las míticas Siete Ciudades a partir del testimonio de un indígena, tal y como recoge Pedro Castañeda Nájera en el primer capítulo de su «Relación de la jornada de Cibola»:

En el año y quinientos y treinta, siendo Presidente de la Nueva España Nuño de Guzmán, ubo en su poder un indio natural del valle o valles de Oxitipar, á quien los españoles nombran Tejo. Este indio dixo que [...] siendo él chiquito, su padre entrava la tierra adentro á mercadear con plumas ricas de aves para plumages, y que en retorno traía mucha cantidad de oro y plata, que en aquella tierra lo ay mucho, y que él fue con él una o dos veces y que bido muy grandes pueblos, tanto que los quiso comparar con México y

**3** La imagen mítica del continente americano – una de las primeras que construye Europa (véase Aracil 2009) – actúa como catalizador en los procesos de descubrimiento y conquista militar, tal y como ha anotado Fernando Ainsa: «Buena parte de los descubrimientos y exploraciones de vastos territorios de América del Norte y del Sur se hacen en nombre de mitos que parecían certidumbres. La historia de la frustrada decepción que sigue a cada expedición es, en buena parte, la de la expansión y fundación del imperio español» (1999, 125). Sobre la mitología de los conquistadores, sus fuentes y su trasfondo histórico e ideológico, véase la trilogía, ya clásica, de Juan Gil, *Mitos y utopías del Descubrimiento* (1989).

**4** La denominación elegida para nombrar la frontera septentrional de Mesoamérica, «Nuevo México», anticipa la importancia que tuvo el descubrimiento de la civilización azteca – asumida como punto de referencia para descubrimientos posteriores – en la intensificación de la imagen mítica de la zona norte. Para un estudio exhaustivo del «Gran Norte» de México desde 1540 hasta 1820, véase Jiménez 2006.

su comarca. Y que avía visto siete pueblos muy grandes donde avía calles de platería.<sup>5</sup> (Castañeda Nájera 1992, 63-4)

En la «Segunda relación anónima de la jornada que hizo Beltrán Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia», publicada por Joaquín García Icazbalceta en su *Colección de documentos para la historia de México*, se insiste de nuevo - ahora en el año 1533 durante una de las primeras expediciones por el sur de Sonora y el norte de Sinaloa - en la búsqueda del mito:

La demanda que llevábamos cuando salimos á descubrir este rio era las siete ciudades, porque el gobernador Nuño de Guzmán tenia noticia dellas, é de un rio que salia a la Mar del Sur.<sup>6</sup> (Montané Martí 2002, 59)

Con estos antecedentes llegamos a las dos expediciones que me interesa estudiar aquí y que fueron, sin duda, las más importantes de este ciclo, ya que lograron explorar parte de Nuevo México y una buena porción del sudoeste de los Estados Unidos. De un lado, la primera de ellas, la de fray Marcos de Niza en 1539, sin acompañamiento militar pero sostenida en la experiencia del negro Estebanico - esclavo de Andrés Dorantes, supervivientes ambos de la citada expedición de Pánfilo de Narváez y compañeros de Cabeza de Vaca en su odisea por el área meridional de los Estados Unidos<sup>7</sup> -; y, de otro lado, la gran expedición de Francisco Vázquez de Coronado entre los años 1540 y 1542, motivada por el optimismo de las informaciones de fray

<sup>5</sup> El fragmento lo cito por la edición de Carmen de Mora (1992) que recopila la mayoría de los textos que relatan la frustrada búsqueda del mito de las Siete Ciudades de Cibola. Aunque esta compilación fue una de las primeras - de hecho, la «Relación» de Castañeda Nájera se edita aquí por primera vez en español y acompañada de un estudio filológico, histórico y literario -, no es la definitiva. En el año 2005, Richard Flint y Shirley Cushing Flint publicaron *Documents of the Coronado Expedition, 1539-1542*, un volumen con todos los textos conocidos - algunos nunca antes editados o solo conservados en la versión italiana de Giovanni Battista Ramusio - que giran alrededor de la expedición de Vázquez de Coronado. Todos los documentos, transcritos en su versión original y traducidos al inglés, van precedidos de un estudio que sitúa la obra a la cabeza de las investigaciones acerca de los testimonios sobre las Siete Ciudades de Cibola.

<sup>6</sup> Cito por la transcripción que realiza Julio César Montané Martí a partir de la versión de Icazbalceta. Montané Martí (2002, 23) atribuye la autoría del texto a Jorge Robledo, uno de los integrantes de esa expedición que se relata en la «Segunda relación anónima...» y que Nuño de Guzmán encomendó a su sobrino Diego de Guzmán. La relación de Jorge Robledo complementaría el diario escrito por el propio Diego de Guzmán sobre la expedición, que Montané Martí también transcribe con el título «Relación de lo que Diego de Guzmán ha descubierto en la Costa de la mar del Sur, por su magestad y por el ilustre señor Nuño de Guzmán, gobernador de la Nueva Galicia» (2002, 39-51).

<sup>7</sup> Enrique Pupo-Walker, en la introducción a su edición de los *Naufragios*, relaciona el texto de Cabeza de Vaca con la narrativa de viajes y lo analiza desde una perspectiva literaria (Núñez Cabeza de Vaca 1992, 127-54).

Marcos, que justificaban el enorme despliegue de recursos económicos y humanos que tanto el propio Coronado, gobernador por aquel entonces del Reino de la Nueva Galicia, como el virrey Antonio de Mendoza dispusieron para tal fin.

Con el análisis textual de estas dos expediciones asistimos al apogeo de la creación del mito americano de las Siete Ciudades - basado en la espectacularidad y las maravillas del relato de fray Marcos - y a su rotunda refutación. Los valiosos datos geográficos e históricos que resultan de este proceso han animado a los investigadores a acercarse a los pormenores del itinerario, pero apenas ha merecido la atención «su valor discursivo en cuanto producción cultural de la Colonia» (Mora 1991, 901). En la relación de fray Marcos y en el primer testimonio escrito de la expedición de Vázquez de Coronado - su primera carta al virrey fechada el 3 de agosto de 1540 -, la alteridad se irá proyectando sobre vacíos epistemológicos que incentivarán una pluralidad de imágenes en torno al indígena. Es necesario, por lo tanto, revisar en esos dos textos - el de la sorpresa y el del primer desengaño - la representación que reciben los pueblos de Norteamérica en relación a las diferentes visiones que se tenían del *otro* hasta aquel momento y al interés mítico por descubrir un «Nuevo México».

## 2 «Dice que es una cosa, la mayor del mundo»: la mitologización del *otro*

La aplicación inmediata de los mitos europeos al espacio americano funcionó como un descubrimiento *avant la lettre*. El pensamiento histórico que se desprende de los discursos fundacionales de América no puede desvincularse del pensamiento mítico occidental, que actúa como una hermenéutica de la nueva realidad. La literatura fue, en cierto modo,

la zona ideal donde se podía transformar todo *recorrido* en un *discurso*. (Monteleone 1999, 11)

Esta cita nos ayuda a situar la relación de fray Marcos de Niza más allá de la polémica sobre sus verdades y sus mentiras. El asunto de la veracidad del texto del fraile franciscano es, en efecto, problemático, sobre todo si se considera desde la nueva epistemología que impone el Nuevo Mundo. La nueva manera de acercarse a una realidad difícil de abarcar geográficamente, desbordante de novedades, pone en valor la experiencia sensible del testigo. Sin embargo, la diversidad de *lo otro*, que no admite una representación uniforme, exige al mismo tiempo una colectivización del conocimiento, en constante actualización a medida que progresan por todo el continente las expediciones descubridoras. El conocimiento histórico se relativiza y aparece bajo una compleja red de intertextualidades, como sugiere Luciano Formisano:

Lesperienza delle cose viste si interseca con quella delle cose *udite* o *narrate* da altri, e la testimonianza-scrittura si fa anche testimonianza-di-altre-scritture. (citado en Martinell Gifre, Vallés Labrador 1998, 117)

El texto de fray Marcos apunta a esa corralidad tan frecuente en la historiografía americana. En la mayor parte de su relato, el mito de las Siete Ciudades de Cíbola<sup>8</sup> tiene solo una dimensión discursiva. El protagonismo absoluto que tienen en la relación todas las expectativas míticas apenas deja espacio en el texto a las descripciones objetivas (culturales, etnográficas, geográficas, etc.) sobre el itinerario. Todas las observaciones que se hacen acerca del recorrido tienen como referencia el mito que se *tiene que* encontrar, lo que acaba por dar al «Gran Norte», en su totalidad, un aspecto mítico. Tanto es así que, incluso antes de llegar a Cíbola, las informaciones que va recibiendo fray Marcos de los indígenas ensanchan los límites geográficos y de comprensión del mito:

Dixo que, á la parte de Sueste, está el reino que llaman de Toton-teac; dice que es una cosa, la mayor del mundo y de mas gente y riquezas.<sup>9</sup> (Niza 1992, 154)

En el texto de fray Marcos abundan las citas indirectas. Prácticamente toda su relación está construida a partir de testimonios reproducidos. *Me dixerón que* (149), *afirma y dice que* (150) o *tuve aqui relacion* (153) son expresiones habituales que ubican el mito siempre más allá, en lo desconocido, en el testimonio de los demás, especialmente en el de los mensajeros de Estebanico, que se adelanta en la expedición y le va transmitiendo a nuestro autor lo visto tierra adentro:

Y de ahí á quatro dias, vinieron sus mensajeros de Estéban [...] y me dixerón, de parte de Estéban, que á la hora me partiese en su

<sup>8</sup> El mito de las Siete Ciudades de Cíbola «deriva de un supuesto viaje que, huyendo de la invasión árabe, realizaron siete obispos portugueses, acompañados de hombres y mujeres con todas sus pertenencias en busca de algún lugar donde establecerse. Todo indica que se embarcaron con rumbo hacia el occidente, y llegaron a alguna isla situada en el océano Atlántico. La supuesta isla donde se establecieron adquirió el nombre de Isla de las Siete Ciudades, ya que se creía que cada obispo había establecido una ciudad diferente y en cada una de ellas abundaba el oro y existía gran cantidad de piedras preciosas» (Cué 1994, 168). Enrique de Gandía añade dos influencias más en la creación del mito americano: «El mito religioso de los indios mexicanos, el Chicomoztot, o siete cuevas, de donde habían traído su origen las siete tribus de los Nahuas [...] [y] la que tal vez se haya originado de las mismas declaraciones de los indígenas y del aspecto fantástico que en la lejanía presentaban las casas construidas en las rocas» (citado en Mora 1992, 35).

<sup>9</sup> Los fragmentos del «Descubrimiento de las Siete Ciudades, por el padre fray Marcos de Niza» los cito por la edición de Carmen de Mora (Niza 1992). En adelante, citaré por esta edición y anotaré en el texto principal, entre paréntesis, solo la página en la que se incluye el fragmento.

seguimiento, porque había topado gente que le daba razón de la mayor cosa del mundo [...] dixo tantas grandezas de la tierra, que dexé de creellas para despues de habellas visto ó de tener más certificación de la cosa. (149-50)

La relación va adquiriendo así un ritmo frenético, coherente con esas expectativas tan ilusionantes que van creando a cada paso los mensajeros. Las informaciones de segunda mano y la distancia que mantiene Landa con lo maravilloso de esas mismas informaciones favorecen la mitologización, *a priori*, de la realidad americana. Al igual que Colón durante su primer viaje,

es siempre lejos de lo que va «descubriendo» donde - fray Marcos - imagina que existen las notas más insólitas.<sup>10</sup> (Aínsa [1992] 1998, 56)

Las maravillas que describe fray Marcos no solo están en la exuberancia de las tierras; por ejemplo, en la abundancia de turquesas - tema muy recurrente en la relación -, de las que

dicen que dellas están hechas labores en las puertas principales de Cibola. (151)

El núcleo del discurso mítico está en las extraordinarias cualidades del indígena. El tono más entusiasmado y sorprendido respecto al *otro* llega cuando nuestro autor alude a las capacidades urbanas y arquitectónicas de los naturales, con casas grandes, de varias alturas, construidas con piedra y cal. Este supuesto grado de civilización del norte novohispano enseguida se asocia al grado de civilización que habían alcanzado culturas como la azteca o la inca, que funcionan aquí como una forma de certificar la posibilidad de lo que se dice e incluso de superar lo conocido:

Aquí había tanta noticia de Cibola, como en la Nueva España, de México y en el Perú, del Cuzco; y tan particularmente contaban la manera de las casas y de la población y calles y plazas della, como personas que habían estado en ella muchas veces y que traían de allá las cosas de pulicía que tenían habidas por su servicio [...] Yo les decía que no era posible que las casas fuesen de la manera que me decían, y para dármele á entender tomaban tierra y ceniza, y

**10** Si las expectativas que impulsan la expedición ya justifican la prisa en el discurso del fraile, las informaciones de los indígenas aceleran aún más el texto y contribuyen a emborronar las fronteras entre lo imaginado y lo visto: «Y aquí topé una cruz grande, que Estéban me había dexado, en señal de que la nueva de la buena tierra siempre crecía, y dexó dicho que me dixesen que me diese mucha prisa» (151-2).

echábanle agua, y señalábanme como ponian la piedra y como subian el edificio arriba, poniendo aquello y piedra hasta ponello en lo alto; preguntábales á los hombres de aquella tierra si tenian alas para subir aquellos sobrados; reíanse y señalábanme el escalera, también como la podria yo señalar, y tomaban un palo y poníanlo sobre la cabeza y decian que aquel altura hay de sobrado á sobrado. (153)

Conviene fijarse en ese *reíanse*. El nivel de civilización que tiene el hombre de estas regiones es tal que permite la inversión del tradicional discurso occidental: la ironía del indígena sustituye la risa habitual del europeo ante la ignorancia y la supuesta inferioridad del *otro*, que demuestra aquí unas capacidades muy similares a las de la propia civilización occidental.

El descubrimiento de la civilización mesoamericana, la primera avanzada que se conoce en el Nuevo Mundo, determina la conceptualización de territorios aún desconocidos e imprime un ritmo ilusionante y precipitado a la conquista. Cuando fray Marcos por fin logra contemplar Cíbola en una vista panorámica de la ciudad, la esperanza de encontrar otra Tenochtitlan le lleva a comparar *ipso facto* sus maravillas con las de la ciudad de México:

Tiene muy hermoso parescer de pueblo, el mejor que en estas partes yo he visto; son las casas por la manera que los indios me dixeron, todas de piedra con sus sobrados y azuteas, á lo que me pareció desde un cerro donde me puse á vella. La poblacion es mayor que la cibdad de México [...] á mi ver es la mayor y mejor de todas las descubiertas. (158)

Mucho se ha debatido sobre si el religioso franciscano llegó o no a ver Cíbola. Creo que lo importante no es descifrar la mayor o menor veracidad del relato – un asunto complejo, como se ha hecho notar en los inicios de este apartado –, sino asumir que él estaba totalmente convencido de lo que afirmaba. Por eso William Hartmann y Richard Flint concluyen que a fray Marcos no se le puede acusar tan a la ligera de mentiroso sin tener en cuenta antes el trasfondo cultural e ideológico de sus observaciones:

Marcos was not lying, in that he probably really believed that Cíbola was wealthy in a European sense. But to say he was not lying – that is, intentionally telling untruths – does not mean he was producing an accurate and unbiased picture of Cíbola. (citado en Flint, Flint Cushing 2005, 62)

Sea como sea, la mitologización del *otro* ya no está centrada en su condición de «buen salvaje» o de hombre adánico en la Edad de Oro, imágenes que se repiten durante los primeros años del Descubrimiento

y la Conquista, circunscritas casi siempre a las Antillas Mayores.<sup>11</sup> Ahora estamos ante un mito *civilizatorio* surgido del acercamiento de los naturales al sentido europeo de civilización y progreso. Resulta sorprendente, de todos modos, que el mito no tenga en la relación de un franciscano como fray Marcos connotaciones religiosas o propuestas evangelizadoras, lo que refuerza el carácter abstracto, de idea, de esa otredad que se representa.

### 3 «In niuna cosa che disse, ha detto il vero»: la desmitologización del *otro*

El indígena de fray Marcos tiene su contrapunto en el primer texto que escribe Francisco Vázquez de Coronado sobre su expedición. Como ya hemos avanzado en las primeras páginas de este trabajo, se trata de una carta dirigida al virrey Antonio de Mendoza con fecha del 3 de agosto de 1540, escrita después de transcurridos casi seis meses desde los inicios de las exploraciones. El documento, conservado gracias a la versión italiana que publicó en 1556 Giovanni Battista Ramusio en su conocido *Terzo volume delle Navigazioni et Viaggi* (ff. 359v-363r), desmiente categóricamente, en un tono quejoso y desengañado, el testimonio del fraile franciscano, aunque reconoce la buena construcción de las casas entre los indígenas:

Per non dilatarmi molto, posso dirle in verità che / in niuna cosa che disse, ha detto il vero, ma è stato tutto al rove(r)scio, eccetto nel nome delle cit- / tà, & delle case grandi di pietra, perche avvenga che sian lavorate di turchino, ne di calcina, ne / di mattoni sono, nondimeno bonissime case, di tre, di quattro, & di cinque solari.<sup>12</sup> (Vázquez de Coronado 2005, 266)

Melchor Díaz, que había sido enviado por Antonio de Mendoza como una avanzada en la expedición de Coronado para confirmar lo relatado

<sup>11</sup> En la entrada del jueves 11 de octubre de 1492 del «Diario del primer viaje», que recoge el primer encuentro con los indígenas, Colón dice: «Ellos deven ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dizen todo lo que les dezía» ([1982] 1992, 111). Pedro Mártir de Anglería, en el Libro II de su Primera Década, sintoniza esa primera imagen del *otro* con sus lecturas clásicas y le añade unos planteamientos utópicos, al asegurar que «viven en plena edad de oro, y no rodean sus propiedades con fosos, muros ni setos. Habitan en huertos abiertos, sin leyes, sin libros y sin jueces, y observan lo justo por instinto natural» (1964, 141).

<sup>12</sup> Reproducimos el texto de Vázquez de Coronado por la edición de Richard Flint y Shirley Cushing Flint (Vázquez de Coronado 2005). Aunque se trata de una edición con transcripciones semipaleográficas que dificultan la lectura, es la más actualizada y rigurosa hasta hoy. George Parker Winship ya había traducido el texto al inglés en su libro *The Coronado Expedition, 1540-1542* (1896, 552-63).

por fray Marcos, también destaca en su relación la gran altura de las casas, pero sus descripciones están más objetivadas. No hay sorpresa ni valoraciones sobre la repercusión que puede tener la arquitectura indígena en la forma de concebir al *otro*, como sí hemos visto en el texto de Coronado:

Tienen las casas de piedra y barro, toscamente labradas, son desta manera hechas: una pared larga y desta pared á un cabo y á otro salen unas cámaras atajadas de veinte piés en cuadra, segund señalan, las cuales están maderadas de vigas por labrar; las más casas se mandan por las azoteas con sus escaleras á las calles; son las casas de tres y cuatro altos; afirman haber pocas de dos altos, los altos son demás de estado y medio en alto, ecepto el primero ques bajo, que no terná sino algo más que un estado, mandáanse diez o doce casas juntas por una escalera, de los bajos se sirven y en los más altos habitan.<sup>13</sup> (Mendoza 1992, 168)

Estas observaciones etnográficas, cercanas a la descripción científica, no toman una posición concreta respecto al problema que supone el *otro* para la mentalidad europea. Vázquez de Coronado sí se replantea, en cambio, el lugar que ocupan los indígenas del norte dentro de la amplia gama de posibilidades que hay entre civilización y barbarie. Nuestro autor interpreta las excelentes facultades arquitectónicas de los naturales como una prueba de su racionalidad. Una vez que se ha demostrado la falsedad del decorado mítico que envolvía las descripciones de fray Marcos, se puede ponderar, de forma más equilibrada, lo bueno y lo malo de los pueblos de Cíbola, localizados en Nuevo México, cerca de la frontera con Arizona. Este nuevo enfoque se puede encuadrar dentro del cambio que John H. Elliott ha reconocido en la historiografía americana de mediados del siglo XVI, cuando

las discrepancias entre la imagen y la realidad no podían seguir siendo sistemáticamente ignoradas.<sup>14</sup> (1972, 41)

**13** La relación de Melchor Díaz, redactada en forma de carta dirigida a Antonio de Mendoza en marzo de 1540, se conserva dentro de la propia «Carta del virrey don Antonio de Mendoza a S.C.C.M. (Jaona, 17 de abril de 1540)» (Mendoza 1992). En general, las informaciones de Melchor Díaz anticiparon la desmitificación de las Siete Ciudades de Cíbola, como ha subrayado Montané Martí: «Debido al resultado negativo de la avanzada de la expedición de Díaz se difundieron chismes y rumores de que no había riquezas en Cíbola, por lo que Niza rápidamente procedió a desmentirlos y aseguró, sin vergüenza alguna, que pronto se les llenarían las manos con riquezas a los expedicionarios, y que tales supercherías, lo contado por Melchor Díaz, era obra del demonio por la envidia que le daba el éxito de la expedición» (2002, 141).

**14** Esto no supone la cancelación de todos los mitos pero sí un avance en los mecanismos de asimilación del continente americano. Habrá que esperar hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX para que las exploraciones míticas vayan retrocediendo defini-

En este sentido, una de las discrepancias más notables entre la relación de fray Marcos y la carta de Francisco Vázquez tiene que ver con el vestido o la desnudez del indígena. Para el fraile, la ropa de los naturales, además de constituir una parte fundamental del espectáculo mítico de sus descripciones – en las que, de hecho, no hay nada que no se conciba en términos espectaculares –, es un símbolo de su alto grado de civilización. El algodón, uno de los productos más citados en los primeros textos de la Crónica de Indias,<sup>15</sup> usado como fibra textil, es un indicativo del desarrollo social del *otro*:

Dixéronme que la manera del vestido de los de Cibola es: unas camisas de algodón, largas hasta el empeine del pié, con un boton á la garganta y un torzal largo que cuelga dél, y las mangas desta camisas anchas tanto de arriba como de abajo; á mi parecer es como vestido bohemio. Dicen que andan ceñidos con cintas de turquesas, y que encima destas camisas, los unos traen muy buenas mantas y los otros cueros de vacas, muy bien labrados, que tienen por mejor vestido, de que en aquella tierra dicen que hay mucha cantidad, y asimismo las mujeres andan vestidas y cubiertas hasta los piés, de la misma manera [...] Diéronme algunos cueros de vaca, tan bien adobados y labrados, que en ellos parecia ser hechos de hombres de mucha pulicía. (Niza 1992, 151)

Sin embargo, para Vázquez de Coronado el rasgo más llamativo de los indígenas es su desnudez, y pasa por alto las diferencias que puedan tener en el color de piel o en la fisonomía. Esta reacción se da muy a menudo en la Crónica de Indias: lo primero que destacan los textos fundacionales de la historiografía americana es precisamente la desnudez del indígena, rasgo que repercute, por su simbología en las tradiciones clásica y cristiana, en la manera de ver – unas veces en sentido positivo y otras en sentido negativo<sup>16</sup> – a los naturales.

---

tivamente ante las exploraciones científicas de figuras como Alejandro Malaspina, Jorge Juan, Antonio de Ulloa o Alexander von Humboldt (Aracil 2009, 20).

**15** Véase, al respecto, *Las primeras noticias sobre plantas americanas en las relaciones de viajes y crónicas de Indias (1493-1553)*, libro en el que José Pardo Tomás y María Luz López Terrada (1993) rastrean la difusión de las plantas americanas en Europa a partir de su presencia en los textos que se escriben durante los primeros sesenta años del período colonial.

**16** De nuevo cabe citar la entrada del jueves 11 de octubre de 1492 del «Diario del primer viaje», donde Colón pone especial acento en una desnudez del hombre americano que es también una «desnudez espiritual» (Todorov [1982] 1999, 44): «En fin, todo tomavan y daban de aquello que tenían de buena voluntad, mas me pareció que era gente muy pobre de todo. Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mugeres, aunque no vide más de una farto moça» (1992, 110). Vespuccio, por su parte, en la «Carta del 18 de julio de 1500» introduce algunos matices despreciativos en la desnudez de los naturales: «Todos van desnudos como nacieron sin tener vergüenza, que si yo hubiese de contar con cuán poca vergüenza tienen sería entrar en cosas deshonestas, y es mejor callar» (1983, 14). Por

En la desnudez edénica hay que diferenciar la «*nuditas virtuales* - pureza e inocencia - de una *nuditas criminalis* - lujuriosa y vanidosa» (Osorio Arango 2015, 300). De ahí el carácter polifacético y a veces casi contradictorio de la desnudez, que en algunos cronistas, con Pedro Mártir a la cabeza, se vincula con esa recuperación utópica de la Edad de Oro perdida.<sup>17</sup> La introducción del vestido surgiría de una expulsión dramática del jardín del Edén. A partir de esa expulsión, la semántica de la desnudez se enriquece y se asocia también con una exaltación de los pecados de la carne. No es de extrañar que Francisco Vázquez, y también fray Marcos, entiendan que «la historia de la civilización empezaría con el vestido» (Glantz 2005, 68), desde el mismo momento en el que Adán y Eva se visten.

El hallazgo de la civilización azteca supone aquí, de nuevo, un punto de inflexión en los criterios de valoración del *otro*, del que se tienen ahora grandes expectativas. Coronado rechazará la simbología edénica de la desnudez y vinculará la falta de vestido con una merma de las capacidades del indígena, cuya desnudez física conlleva una cierta desnudez intelectual. Es decir, la desnudez supone una pérdida tan importante de civilización (Glantz 2005, 68) que, en el discurso del conquistador salmantino, se considera prácticamente incompatible con algunos indicios de civilidad como las buenas casas de los indígenas. Por eso los juicios de Francisco Vázquez sobre el *otro* entran en conflicto: aunque dice que los naturales de Cíbola le parecen inteligentes, no está seguro de esa valoración, porque no logra explicarse cómo una sociedad semidesnuda puede alcanzar los niveles de urbanidad que implica construir semejantes casas:

La gente di queste terre mi pare ragionevolmente grande, & accorta, però non / l'ho per tale che mi paia che arriv(i)a col giudicio & intelletto à sapere fare queste case nel modo / che sono, per la maggiore parte van tutti nudi, pero coperti delle vergogno loro, & hanno / mantelli dipinti della maniera che io mando à vostra signoria, non raccolgono bombaso / per essere il paese frigidissimo, però ne portano mantelli como vedra per la mostra.<sup>18</sup> (Vázquez de Coronado 2005, 267)

el contrario, Pedro Mártir, en la primera de sus *Décadas del Nuevo Mundo*, reconoce en la desnudez del *otro* unas cualidades morales que trascienden la imagen idílica del «buen salvaje», al representar a los indígenas como un motivo literario con connotaciones utópicas - recordemos que esos indígenas «viven en plena edad de oro» (1964, 14) -: «Toda aquella gente, sin distinción de sexo, andaba desnuda y contenta con su natural estado» (106).

**17** Conviene matizar que la visión positiva del indígena edénico no implica una visión civilizada del mismo.

**18** Si bien estos indígenas de las Siete Ciudades de Cíbola destacan por sus casas y por su semidesnudez, los de los reinos de Totontec, Marata y Acus sobresalen curiosamente por el excelente acabado de sus mantas y de sus vestidos, tejidos con aguja, lo que sorprende a Coronado, sobre todo después de constatar que esos reinos enormemente ricos que describía fray Marcos son pueblos pequeños, pobres y con una naturaleza hostil: «ll

#### 4 Para concluir

Como hemos podido comprobar a lo largo de estas páginas, fray Marcos y Vázquez de Coronado difieren en la descripción de los indígenas del septentrión novohispano. No obstante, ambos intentan dar respuesta, como correspondía a la finalidad informativa de sus textos, al grado de racionalidad y civilización de los naturales del «Lejano Norte» (Jiménez 2006, 114).

Conviene tener en cuenta, en cualquier caso, que la representación de *lo otro* dependerá en buena medida de los mecanismos ideológicos adheridos al concepto de *viaje*. La autoridad que se le confiere a *lo vivido-quien lo vive* hace del conocimiento histórico una red de intertextualidades y versiones dependientes de múltiples factores personales y culturales. Una red basada en la escritura y en la interpretación que hace esa escritura de la sorpresa que supone para cada cronista el descubrimiento de *otra* realidad. Durante el período colonial, *viajar* se convierte en sinónimo de *escribir* y, en la escritura, la alteridad adquiere representación «en la medida que existe un sujeto que mira o lee» (González Sánchez 2007, 24).

La *lectura* que realiza fray Marcos del indígena se aleja de esa imagen inocente y hasta simplista que había marcado las primeras figuraciones de la otredad, pero el fraile aún sigue pensando en términos míticos. La intensidad que adquiere el mito en su relación, y su repetida defensa ante las acusaciones desmitificadoras de testimonios como los de Melchor Díaz, nos llevan a pensar que el religioso franciscano no era consciente de sus falsedades, lo que nos impide tacharle, sin más, de embustero. Las nociones de verdad y mentira se vuelven más complejas en el texto de fray Marcos – y en la historiografía americana en general –, al depender de ese «sujeto que mira o lee» bajo unos condicionamientos ideológicos, históricos y culturales. Y aunque Vázquez de Coronado anula el mito de las Siete Ciudades de Cíbola y sus significaciones en el imaginario occidental, en su interpretación, como en la de fray Marcos,

sobresalen aspectos importantes para definir lo que constituía el 'campo de civilización' en el pensamiento europeo. (Mora 1992, 53)

---

viaggio è si lungo, & aspro che / mi è difficile à farlo, però mandole dodici mantelli piccioli di quei che la genti del paese so- / gliano portare, et una veste, ancora che à me pare che sia ben fatta, guardaila, che à me pare che / la sia molto ben lavorata, perche non credo che in queste Indie sia stata veduta cosa alcuna / lavorata à ago, se non doppo che gli Spagnuoli vi (h)abitano» (2005, 269).

## Bibliografía

- Aínsa, Fernando [1992] (1998). *De la Edad de Oro a El Dorado. Génesis del discurso utópico americano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aínsa, Fernando (1999). *La reconstrucción de la utopía*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Añón, Valeria (2014). «Narrativas de viaje y espacialidad en crónicas de la conquista de América. Apuntes comparativos para una discusión», en «Escribir la frontera: itinerancias y sujetos migrantes en la literatura hispanoamericana», núm. especial, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 43, 13-31. URL <http://revistas.ucm.es/index.php/ALHI/article/view/47164> (2018-06-14).
- Aracil, Beatriz (2009). «Sobre el proceso de creación de un imaginario múltiple: América durante el período colonial». Alemany, Carmen; Aracil, Beatriz (eds), *América en el imaginario europeo. Estudios sobre la idea de América a lo largo de cinco siglos*. San Vicente del Raspeig: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 13-29.
- Castañeda Nájera, Pedro (1992). «Relación de la jornada de Cíbola». Mora 1992, 57-144.
- Colón, Cristóbal [1982] (1992). *Textos y documentos completos*. Ed. de Consuelo Varela. Madrid: Alianza Editorial.
- Cué, María Eugenia (1994). «El mito de las Siete Ciudades». *Anales de Antropología*, 31, 167-201. URL <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23722> (2018-09-10).
- Elliott, John H. (1972). *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Flint, Richard; Flint Cushing, Shirley (2005). *Documents of the Coronado Expedition, 1539-1542*. Dallas: Southern Methodist University Press.
- Gil, Juan (1989). *Mitos y utopías del Descubrimiento*. 3 vols. Madrid: Alianza Editorial.
- Glantz, Margo (2005). «El cuerpo inscrito y el texto escrito o la desnudez como naufragio: Álvaro Núñez Cabeza de Vaca». *La desnudez como naufragio. Borriones y borradores*. Madrid; Frankfurt am Main: Iberoamericana; Vervuert, 67-101.
- González Boixo, José Carlos (2012). «Realidad y ficción en el discurso narrativo de Cristóbal Colón». *Letras virreinales de los siglos XVI y XVII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 15-57.
- González Sánchez, Carlos Alberto (2007). «Homo viator, homo scribens». *Cultura gráfica, información y gobierno en la expansión atlántica (siglos XV-XVII)*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- Jiménez, Alfredo (2006). *El Gran Norte de México. Una frontera imperial en la Nueva España (1540-1820)*. Madrid: Tébar.
- López de Mariscal, Blanca (2004). *Relatos y Relaciones de Viaje al Nuevo Mundo en el siglo XVI*. Madrid: Ediciones Polifemo; Tecnológico de Monterrey.
- Martinell Gifre, Emma; Vallés Labrador, Núria (1998). «Voluntad informativa y grados de competencia lingüística en las crónicas». Oesterreicher, Wulf et al., *Competencia escrita, tradiciones discursivas y variedades lingüísticas. Aspectos del español europeo y americano en los siglos XVI y XVII*. Tübingen: Gunter Narr, 111-24.
- Mártir de Anglería, Pedro (1964). *Décadas del Nuevo Mundo*, vol. 1. Ed. de Edmundo O'Gorman; trad. de Agustín Millares Carlo. México: José Porrúa e Hijos.
- Mendoza, Antonio de (1992). «Carta del virrey don Antonio de Mendoza a S.C.C.M. (Jacona, 17 de abril de 1540)». Mora 1992, 167-70.

- Montané Martí, Julio César (2002). *Francisco Vázquez Coronado: sueño y decepción*. Zapopan: El Colegio de Jalisco; Fideicomiso Teixidor.
- Monteleone, Jorge (1999). *El relato de viaje. De Sarmiento a Umberto Eco*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Mora, Carmen de (1991). «Códigos culturales en la *Relación de la jornada de Cibola* de Pedro Castañeda Nájera». *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 2(39), 901-12. DOI <http://dx.doi.org/10.24201/nrfh.v39i2.833>.
- Mora, Carmen de (ed.) (1992). *Las Siete Ciudades de Cibola. Textos y testimonios sobre la expedición de Vázquez Coronado*. Sevilla: Ediciones Alfar.
- Niza, Marcos de (1992). «Descubrimiento de las Siete Ciudades, por el padre fray Marcos de Niza». Mora 1992, 145-60.
- Núñez Cabeza de Vaca, Álvar (1992). *Naufragios*. Ed. de Enrique Pupo-Walker. Madrid: Castalia.
- Osorio Arango, John Jairo (2015). «Semántica del desnudo cristiano». *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, 87(47), 289-330. URL <http://www.redalyc.org/html/5155/515551483005/> (2018-09-27).
- Pardo Tomás, José; López Terrada, María Luz (1993). *Las primeras noticias sobre plantas americanas en las relaciones de viajes y crónicas de Indias (1493-1553)*. Valencia: Instituto de Estudios Documentales e Históricas sobre la Ciencia.
- Pupo-Walker, Enrique (1982). *La vocación literaria del pensamiento histórico en América. Desarrollo de la prosa de ficción: siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*. Madrid: Editorial Gredos.
- Subirats, Eduardo (1994). *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik.
- Todorov, Tzvetan [1982] (1999). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Vázquez de Coronado, Francisco (2005). «Vázquez de Coronado's Letter to the Viceroy, August 3, 1540». Flint, Flint Cushing 2005, 252-70.
- Vespucio, Américo (1983). *Cartas*. Madrid: Anjana Ediciones.
- Winship, George Parker (1896). *The Coronado Expedition, 1540-1542*. Washington: Government Printing Office.

