

**MUCHO RUIDO Y Poca HISTORIA EN LA CONQUISTA:
EL AREÍTO EN FERNÁNDEZ DE OVIEDO**

Vanina M. Teglia

Universidad de Buenos Aires / CONICET

Resumen

Este artículo analiza la forma que asume el discurso colonial del cronista oficial de Indias de la primera mitad del siglo XVI, Gonzalo Fernández de Oviedo, en contacto con ciertas expresiones indígenas precolombinas del Caribe y Centroamérica. En particular, nos detenemos en las representaciones que elabora el cronista del areíto o fiesta indígena, la más indescrutable e indescifrable de entre sus prácticas. Planteamos que, ante ella, el discurso colonial se torna quebradizo y contradictorio, plurivalente. De esta manera, para aproximarnos al plano simbólico de la *Historia general y natural de las Indias*, recurrimos a un análisis crítico-literario de algunos de sus episodios, los que además cotejamos con información provista por la etnografía.

Palabras clave: Fernández de Oviedo, areíto, historiografía, cronistas de Indias, siglo XVI.

Abstract

This paper analyzes that the colonial discourse by Gonzalo Fernández de Oviedo, the Official Chronicler of Indies in the first half of the 16th century, takes in contact with certain pre-Columbian indigenous expressions of the Caribbean and Central America. In particular, we focus on the representations that the chronicler creates about the *areíto*, or Indian feast, the most indescribable and incomprehensible manifestation among their practices. I propose that, in presence of the *areítos*, Oviedo's colonial discourse becomes brittle and contradictory, plurivalent. Thus, to approach the symbolic level of the *Historia General y Natural de las Indias*, I utilize a literary-critical perspective together with the help of the study of some information provided by ethnography.

Keywords: Fernández de Oviedo, areíto, historiography, chroniclers of the Indies, 16th century.

Una de las cuestiones sobre las que los textos europeos de viajeros, historiadores y cronistas de Indias han sido insistentes —sobre

todo en las primeras décadas— es en tomar nota acerca de si los pueblos con los que se topaban en el Nuevo Mundo tenían un registro escrito de su Historia o no. La posesión de esta condición otorgaba —a los ojos observadores, poseedores de la escritura— cierta dignidad a la imagen de los pueblos amerindios, de la que, en cambio, carecerían con su falta. Anthony Pagden (*The Fall of Natural Man*), para el contexto específico de los cronistas de Indias y los debates acerca de la legitimidad de la colonización española en el Nuevo Mundo, afirma que el registro del mundo de la experiencia era una parte integral de la noción moderna de dignidad humana; su práctica estaba estrechamente asociada a este valor. No solamente esto, el ejercicio de la Historia debía ser concebido indefectiblemente como práctica de escritura. Por esto, Michel de Certeau (*L'Écriture de l'Histoire*), en su análisis de las situaciones inter-étnicas descritas por Jean de Léry en su *Histoire d'un voyage faict en la terre su Brésil* de 1578, sostiene que la escritura de la Historia es concebida por Occidente como un don o derecho singular otorgado por Dios para este pueblo, que así se percibe a sí mismo como el elegido por la Providencia Divina. La Historia escrita, de esta manera, es observada como aquel instrumento capaz de retener la experiencia del pasado próximo en su originalidad y pureza, la que además, por esto, puede extenderse de manera intacta hasta los confines del mundo. Algunos años antes que De Certeau, Claude Lévi-Strauss (*Tristes tropiques*) había sabido ver las conexiones íntimas —y universales— entre escritura, Historia y valor del progreso o evolución rápida, y, por lo tanto, sensación de plenitud humana. En cambio, los pueblos carentes de ella, quedarían prisioneros, para esta mirada occidental, de una Historia fluctuante y heterogénea; serían vistos, de este modo, como alejados de aquella dignidad humana moderna a la que se refería Pagden. Estos pueblos son los que Walter Mignolo (*The Darker Side of the Renaissance*) denominó “pueblos sin escritura”. La complicidad entre expansión imperial e invención occidental de la universalidad de la historiografía llevó a la idea de que los pueblos carentes de escritura también carecerían de historia y, por lo tanto, serían seres humanos inferiores.

En el Debate de Valladolid, que tuvo lugar en 1550 y 1551, no estuvo ausente la discusión acerca de si los nativos tenían o no His-

toria. Juan Ginés de Sepúlveda argumentó que el amerindio carecía de ella:

En esos hombrecillos apenas encontrarás vestigios de humanidad, que no sólo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia sino cierta oscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas (Sepúlveda, *Democrates alter* 309).

En las últimas líneas, posiblemente se esté refiriendo a las imágenes de los códices mayas y aztecas, por ejemplo. Frente a la alta valoración de la escritura alfabética en la cultura europea, concibe las formas historiográficas indígenas como formas equívocas (“oscuras”) y difusas (“vagas”), espectros (“reminiscencias”) de la Historia escrita; si no, directamente, una ausencia de ella. Lo mismo tenderán otros a considerar de las danzas y cantos con función de recordación, y del código de los quipus de la cultura incaica. En todo caso, son tenidas como formas menores, “llanas” y superadas de historia frente a la Historia como práctica de escritura (“las letras”) y de su forma como libro impreso. Sepúlveda y gran parte de los hombres de su tiempo conciben el género y su escritura como monumento, aunque sin utilizar esta palabra. Es decir, la conciben como forma fija, sólida e incuestionable, punto ciego entre las cualidades que definen a la humanidad. Esto se deduce del hecho de que, en la afirmación de Sepúlveda, la carencia de Historia escrita o la posesión de algo considerado semejante –aunque no exactamente eso– hace de los amerindios hombres no enteros sino “hombrecillos”, hombres pequeños o disminuidos. Incluso, la cita parece sugerir que la humanidad (la dignidad del humano) se vincula más bien con las letras y la monumentalidad que implica la Historia, que con la posesión de algún tipo de ciencia y conocimiento.

Sin embargo, siguiendo a De Certeau (*L'Écriture de l'Histoire*) en su caracterización de las formas de expresión de los Tupinambás y las de los indios de la isla Española, sabemos que, para algunas culturas nativas de América, el significante no podía ser separado del cuerpo individual o del colectivo. Para ellos, el cuerpo –ya sea en escena, danza o canto– es significativo, tanto como los caracteres de la escritura y las imágenes son cuerpos o existencias que significan. Como veremos en la obra misma de Gonzalo Fernández de Oviedo y según su caracterización, ciertas formas heterogéneas de preserva-

ción del pasado resultaban ser un modo particular de conocimiento –una “ciencia”– y de construcción de una identidad. Reconoce, así, una forma de Historia en expresiones nativas no gráficas. Paul A. Scolieri (*Dancing the New World*) utilizó los conceptos de *embodying History* y de *embodied epistemology* para describir el registro que algunos cronistas tempranos –Colón, Pané, Vespucci, Scillacio, Mártir, Gómara, las Casas y Oviedo– habían hecho de ciertas formas coreográficas en los nativos, que conectaban la historia, la literatura y el performance. Para estos escritores, el areíto, por ejemplo, podía ser interpretado como forma corporal de Historia y, en ocasiones, hasta de resistencia política. En el caso específico de la obra de Oviedo, el areíto es una práctica propia de los amerindios y, como veremos, el término utilizado es generalizador, ya que designa costumbres e instituciones muy diversas. Ahora bien, queremos plantear aquí que el areíto –en particular– cuenta y comunica algo más sobre estos pueblos. De Certeau (*L'Écriture de l'Histoire*) analiza en Léry el arrobamiento que los rituales indígenas producen en sus espectadores foráneos, quienes sólo pueden percibir, en ellos, una ausencia de sentido. La obra de Homi Bhabha (*The Location of Culture* 112), si bien centrada en los sujetos y el discurso coloniales del colonialismo inglés en India, señala que, para el sujeto occidental, hay prácticas de otras culturas que son indecibles e indescriptibles, como algunos hábitos de los hotentotes, la inescrutabilidad de los chinos y –entre ellos– muchos rituales de los indios. De esta manera, la fiesta y baile indígenas son siempre un límite indescifrable y, por esto, alterador del discurso colonial.

Por todo esto y a raíz de nuestra sospecha de que el análisis del ritual nativo, de la danza, del canto o de la fiesta indígena podría develar sentidos inesperados acerca de la representación de los amerindios, me propongo aquí acercarme a la obra de Oviedo desde el motivo del areíto del Caribe y Centroamérica, de aparición bastante recurrente en su obra. Quiero detenerme en sus descripciones, pues su análisis revela una multiplicidad semántica que se muestra en su *Historia General y Natural de las Indias*, aunque sin una conciencia historiográfica de esta plurivalencia. Más aún, la representación de lo novedoso, la capacidad de dar cuenta de la superficie de lo indecible, y el encuentro de las visiones diferentes indígenas diversifica y acrecienta el discurso historiográfico de Fernández de Oviedo hacia

una dirección en la que emergen representaciones contradictorias, pero verdaderas. Para ello, me serviré de un análisis crítico-literario de algunas de estas representaciones. En los párrafos que siguen, nos detenemos en un momento de la primera mitad del siglo XVI en el que el nativo comienza a exhibirse en su opacidad, pero también en su multiplicidad para el discurso marcado por las utopías del imperio cristiano español. Ante la desestabilización de los sentidos, la pluma de Oviedo ofrece respuestas convincentes, que muchas veces entran en conflicto entre sí, lo que crea un abanico de imágenes diversas, a veces sin conexión. A partir del momento en que se inicia el proceso de la conquista y una vez instalado el discurso colonial, el Otro irá constituyendo su identidad en la compleja semiosis colonial (Mignolo) que instalan las relaciones de los indios con sus nuevos “señores”.

Para comenzar, Oviedo tiene en cierta estima los areítos de los indios del Caribe, pues los concibe como expresión formal de su mundo social y su Historia. Reproducimos un comentario proto-etnográfico suyo sobre el tema escrito antes de 1535:

Por todas las vías que he podido, después que a estas Indias pasé, he procurado con mucha atención, así en estas islas como en la Tierra Firme, de saber por qué manera o forma los indios se acuerdan de las cosas de su principio e antecesores, e si tienen libros, o por cuáles vestigios e señales no se les olvida lo pasado. Y en esta isla [Española], a lo que he podido entender, solos sus cantares, que ellos llaman areito, es su libro o memorial que de gente en gente queda, de los padres a los hijos, y de los presentes a los venideros, como aquí se dirá (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 5, c 1 [1535: fol. 45r]).

En la cita, se observa la valoración de Oviedo del libro –incluso frente a su contenido, la escritura– hasta llegar a desplazar, por el uso de la metonimia, el contenido (la Historia de un pueblo) por medio de su soporte, el libro impreso o el libro memorial. Oviedo intenta explicar o traducir a su propia cosmovisión en qué consiste el areíto de los amerindios: “es su libro o memorial”, es decir, cumpliría, para los nativos de la isla Española, la función recordatoria equivalente de la Historia, tal como la definieron los antiguos y tal como es asumida por los cronistas del siglo XVI español. Según esta versión, los indios rememoraban con ella algunos de los hechos de

su pasado como tribu o los acontecimientos sucedidos al cacique principal.

Así, la función principal del areíto es la repetición oral de la narración del pasado: “porque con la continuación de tales cantos no se les olviden las hazañas e acaecimientos que han pasado [...] que ellos quieren que sean muy sabidas e fijamente esculpidas en la memoria” (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 5, c 1 [PT I: 114]). Además de la analogía con la escritura del libro, el cronista aporta una nueva: el canto y la repetición implicados son análogos al elemento que se utiliza para esculpir, y la mente o cabeza es comparada con la piedra del escultor. Esto puede vincularse con una cita de Oviedo que suele evocarse habitualmente –también escrita antes de 1535–, y en la que, a diferencia de la cita anterior y al contrario, no representa con afecto a los nativos:

estos indios, por la mayor parte de ellos, es nasción muy desviada de querer entender la fe católica; y es machacar hierro frío pensar que han de ser cristianos, sino con mucho discurso de tiempo, y así se les ha parecido en las capas, o, mejor diciendo, en las cabezas; porque capas no las traían, ni tampoco tienen las cabezas como otras gentes, sino de tan rescios e gruesos cascos (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 5, proemio [1535: fol.44r]).

Sólo con estos dos fragmentos es fácil dar cuenta de las alterancias –constantes por otra parte– de las valoraciones en el discurso de Oviedo respecto del Nuevo Mundo y de sus habitantes. No es cierto que predomine este tipo de valoraciones negativas en el cronista, como podría pensarse, sino que –como veremos– alterna con otras de tono amable y hasta halagador. Para Oviedo, en muchas ocasiones, los indios son ánimas “desviadas” e irrecuperables, y su capacidad para el conocimiento y la comprensión está cercana a la de los animales. Como salvajes, son seres indefinidos entre los humanos y los animales, aunque ninguno de ellos en su totalidad. Los cascos más gruesos son menos “penetrables” y por eso necesitan de la repetición. Así, de esta manera, se comprenden mejor las metáforas del cerebro como “papel en blanco” o como piedra tosca, y de la escritura o el conocimiento como elemento para “escribir” el entendimiento o para “esculpir” la memoria. Con ambas figuras de la escritura y la escultura, el cronista alude a las fuentes fundamentales de la historiografía de gran parte de la Europa marcada por la tradición clásica: alude al documento y al monumento, pues el areíto

—según el cronista— colabora con la fijación y con la trascendencia de lo cantado.

A pesar de esto, en general el cronista tiene una visión optimista acerca del areíto antillano. Además de vincularlo con el género historiográfico, Oviedo elige representarlo con las características de ciertas costumbres primitivas de la Antigüedad clásica europea. Por ejemplo, compara el baile y los cantos de los areítos con las descripciones de Tito Livio acerca de los bailarines etruscos llevados a Roma para homenajear la muerte de Camilo. Para esto, hace referencia al Libro VII de la segunda década de *Ab urbe condita libri* de Titus Livius. Oviedo interpreta que el desarrollo del arte de los histriones, a partir de que se trajera a los bailarines etruscos a Roma, se debió al deseo de distracción ante los desmanes causados por la peste en el año 365 a. C. en la ciudad capital de Imperio¹. Como también observa Scolieri en *Dancing the New World*, es interesante que, bajo esta reflexión, Oviedo entiende que el areíto no es solamente el “libro de la memoria” del pueblo sino que puede asumir la función de distracción que ayuda, en cambio, al olvido de ciertos episodios históricos, tanto como la diversión etrusca llevada a Roma. Se puede entrever aún más, pues Tito Livio lo dice claramente: los romanos se sirvieron de los “juegos escénicos” porque los ánimos del pueblo se encontraban apoderados de superstición y se creía que estos juegos aplacaban el enojo de los dioses. Estos coordinaban la música con ciertos movimientos que, con el tiempo, se convirtieron en gestos que seguían el compás y que representaban sátiras melodiosas. De esta manera, Oviedo sólo observa algunas de las funciones de las artes de la Antigüedad y las interpreta como homenaje a los muertos principales, como recordación de hazañas, guerras y paces, con función de distracción popular respecto de ciertos pesares colectivos. A pesar de contar con los documentos que probarían la amplitud de funciones del espectáculo, el cronista no incluye las razones de origen religioso-pagano y las asociadas a cierta supersti-

¹ “Dice Livio que de Etruria vinieron los primeros bailadores a Roma, e ordenaron sus cantares, acordando las voces con el movimiento de la persona. Esto se hizo por olvidar el trabajo de las muertes de la pestilencia, el año que murió Camilo; y esto digo yo que debía ser como los areytos o cantares en corro destos indios” (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 5, c 1 [1535: 45v]).

ción. Una operación similar del cronista orienta la descripción de los areítos indígenas y es lo que demostramos más adelante.

Con el mismo ánimo comparativo, Oviedo por aquellos años iguala los areítos a los cantares populares de los campesinos y del pueblo bajo analfabeto de España. Lo interpreta como forma sustituta de Historia para los que carecen de ella. Se trataría, entonces, de un tipo de ayuda-memoria precario o rudimentario, propio del pensamiento de las clases populares (romances y canciones de “los que no leen” (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 5, c 1 [1535: fol. 46r]), mayormente dedicadas a la agricultura. De esta manera, el areíto colabora –ante la falta de libros de Historia– específicamente con la recordación de las hazañas y del desempeño de los capitanes y reyes en las guerras, así como de sus muertes. Sirve también de pasatiempo, distracción y regocijo. Asociado con el romance español y el romance italiano, el areíto para Oviedo tiene un tono dramático y hasta misterioso, y un estilo repetitivo.

Esta mirada optimista de Oviedo sobre el areíto no deja de ser desvalorizante: se trata de una visión del Otro en términos de atraso y de falta de complejidad que compara a los indios con las formas culturales de los estratos bajos, económica e ideológicamente desvalorizados de algunos pueblos europeos. De todos modos, las cualidades de “primitivos” (o “no modernos”) y de “simples” y “faltos de letras” atribuidas a los indios constituyen la visión más optimista de Oviedo sobre los nativos de las Indias. Es evidente que no hay idealización como habría en Bartolomé de las Casas, sino carencia o deficiencia similar a la de los antiguos y los analfabetos. Hemos advertido que estas observaciones que intentan ser descriptivas y proto-etnográficas son las más complacientes que hallamos en la *Historia* del cronista respecto del nativo americano. Es significativa la siguiente reflexión: “No le parezca al lector que esto que es dicho [sobre los areítos en la Española] es mucha salvajez, pues que en España e Italia se usa lo mismo, y en las más partes de los cristianos, e aún infieles, pienso yo que debe ser así” (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 5, c 1 [1535: 46r]). Estas asociaciones y analogías con la propia cultura no expulsan al indio de las Antillas, sino que lo integran al Imperio español. Se sostienen sobre una teleología: se buscará la conversión y educación del nativo al modo de los labradores analfabetos, “faltos de letras”. Esta asociación llegará al punto en

que termina llamando “areíto” a los mismos romances que cantan los labradores en España o en Italia² y el término indígena llega hasta reemplazar a la palabra “romance”: “ni en las historias se olvidará tan gloriosa jornada para los trofeos y triunfos de César y de sus españoles, ni los niños e viejos dejarán de cantar semejante areyto cuanto el mundo fuere e turare” (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 5, c 1 [1535: fol. 46v]). Gran parte del capítulo finaliza siendo una loa de la función recordatoria del areíto, tanto como Oviedo podría alabar esta misma función en el género de la Historia.

Una visión muy diferente emerge en el capítulo 5 del Libro 17, también de la Primera Parte de la *Historia General*. Allí, se narra cómo el cacique Agüebana de la isla de Boriquén o San Juan prepara en un areíto el asesinato de su amo encomendero Cristóbal de Sotomayor. Un lengua indio llamado Joan González, entonces, se infiltra, pintándose de colorado, entre los nativos de Boriquén cuando están bailando. Allí: “vió e oyó cómo cantaban la muerte del don Cristóbal de Sotomayor e de los cristianos que con él estaban” (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 16, c 5 [1535: fol. 121r]). Este traductor indio advierte de la traición al encomendero español, quien no le da crédito o quien, a pesar de la advertencia —explica Oviedo—, se entrega a la muerte pues ya le había “llegado la hora de morir”. Joan González consigue escapar aunque muy herido por los indios de Agüebana. Luego: “mataron a don Cristóbal e a los otros cristianos que iban con él (que eran otros cuatro), a macanazos; quiero decir con aquellas macanas que usan por armas, e flechándolos” (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 16, c 5 [1535: fol. 121v]). La danza y el canto pierden su costado ingenuo y su significado de “Historia primitiva y original” y emerge en ellos el aspecto antagonista amenazante. Pero, también, junto con estas visiones amenazantes que hacen que la práctica del areíto no sea del todo decodificable, surgen las figuras mediadoras: aliadas del nuevo poder o traidoras de la antigua hegemonía. Mucho se ha hablado del papel del traductor o del *lengua* en la conquista de América³. Lo que llama aquí

² El capítulo primero del libro quinto de la *Historia General* se encuentra repleto de asociaciones entre los romances cantados de España y de Italia y los areítos amerindios nativos.

³ Entre la mucha bibliografía sobre la Malinche, recordamos la escrita por Margo Glantz y por Stephen Greenblatt. Sobre el papel del traductor en el Inca

la atención es la simultaneidad de la aparición de estos cautivos y figuras mediadoras con la representación amenazante del areíto. Es probable que, dentro de las estructuras narrativas de estos relatos del peligro, surjan estos personajes con función de válvula de escape, que acompañen al protagonista y colaboren con su imagen heroica y bondadosa.

La versión de la muerte de Cristóbal de Sotomayor resulta completamente invertida en la *Historia de las Indias* de las Casas, aunque emergen del mismo modo las figuras mediadoras: una mujer, la manceba india de Sotomayor, hermana del cacique, y un infiltrado (no un traidor); es decir, el tal Joan González no es un indio, sino un español quien, conociendo la lengua de los indios, maquillado y desnudo, cantando y bailando, toma parte en el areíto, se entera de la trama y se percata de la emboscada. En cambio, Oviedo, preocupado por ensalzar a muchos capitanes españoles en Indias, borra, porque mancharía la reputación del alcalde mayor de la isla, la figura de la manceba india de Sotomayor, episodio muy recordado en la *Historia de Puerto Rico* que incluye las Casas. Por otra parte, la participación en el areíto parece ser exclusiva de los indígenas. De hecho, por el tono y la caracterización de los personajes de la *Historia General*, es casi imposible imaginar a algunos de sus personajes españoles participando de esta danza de carácter marcadamente indígena. Para las Casas, en cambio, el areíto indígena es transparente; es decir, se asemeja casi a un baile de carnaval de alguna región de Europa: “Los indios estaban pintados, y cantando y haciendo bailes, [el español] fue donde cantaban la muerte de Don Cristóbal que habían de hacer, de manera que no lo conocieron” (Casas, *Historia de las Indias*, L 2 c 55 [MC II: 388]). En esta versión del fraile, los indígenas asesinan a Sotomayor porque fueron esclavizados repentinamente, privados del poder sobre su gente y muchos de ellos murieron en los trabajos forzosos. Para Oviedo, sólo otro nativo puede participar activamente en un areíto indígena, mientras que, para las Casas, se trata simplemente de baile y canto, no presentan ningún tipo de conflicto ni elemento último desconocido. Esto es lo que queremos subrayar: el primero –quizás porque el temor lo lleva a ello–, de

Garcilaso, pueden consultarse las obras de Antonio Cornejo Polar, Margarita Zamora, Julio Ortega y Christian Fernández, entre otras.

manera más acertada que el segundo, percibe que el areíto no es simplemente canto, a veces danza y, muchas veces, recordación de la historia pasada del pueblo. El suplemento de información emerge, justamente, en el momento en que el areíto muestra su costado amenazante.

Oviedo relata sus experiencias de los años 1527 a 1530 entre los indios pipiles-nicaraos y los chorotegas-mangues en los territorios de los actuales Nicaragua, Costa Rica y Panamá. La historia del “descubrimiento” de la zona y de la conversión de sus habitantes es bastante intrincada, consecuencia de varias disputas por el poder entre algunos capitanes y el gobernador Pedrarias Dávila, muy criticado por Oviedo. Ahora bien, a pesar de varias conversiones y sometimientos a vasallaje en estos territorios y en otros, subsistió la desconfianza acerca de que los indios verdaderamente se hubiesen convertido y aceptado el lugar de “súbditos y vasallos de Su Majestad” como se proponía en el Requerimiento. A partir de estos años y durante algunos más, los nativos recién convertidos deberán probar su “amistad” y su lealtad con la metrópoli mediante memoriales y probanzas. Por su parte, el discurso colonial se servirá del cotejo entre las reacciones y el modelo de amistad esperada; también, de la sospecha como actitud eficaz que pondrá a prueba aquella amistad. Por estos y otros motivos, el Imperio español apelará a encuestas sobre sus creencias y costumbres, a la tortura o al maltrato, a los pedidos de tributo, a los trabajos forzosos y a la guerra. A partir de estos años, se comienza a estigmatizar al Otro en una dirección diferente de la que los veía como indios mansos o como salvajes feroces únicamente. Las Juntas de Valladolid y los debates previos en las décadas de 1530 y 1540 son evidencia de esta inestabilidad o indefinición en la visión del amerindio. Sobre él fueron a encontrarse –y a polarizarse mayormente en los últimos años– puntos de vista diferentes que venían pugnando cada vez más por imponerse. Los escritos y la voz de Juan Ginés de Sepúlveda, por ejemplo, encarnan las concepciones de naturaleza ruda o inferior de los indios; crueles y feroces, carentes de razón o de capacidad racional, se diferencian del pueblo cristiano superior. Semejantes visiones –concluye Sepúlveda– exigen una relación jerárquica de los segundos sobre los primeros. Fray Francisco de Vitoria, por su parte, hace hincapié en la incapacidad de los indios para ser regidos y gobernados. El discurso

paternalista del llamado fundador del Derecho Internacional concibe a los indios como niños ante los cuales los españoles deberán asumir la responsabilidad de “padres” de “paciencia” cristiana para que “prosperen” en racionalidad y comportamiento “humano”. Las Casas, finalmente, asume el pensamiento cristiano que basa sus ideas en la igualdad de todos los hombres. Por lo tanto, concibe a los indios con razón y voluntad para elegir ser siervos de España o continuar siendo “señores”. Reduce el vacío sobre el que los otros discursos hacen énfasis: sólo respecto de la escritura y de la fe cristiana ve alguna falta en los indios. Para el fraile, siguen a un dios “equivocado” o inexistente, aunque son “muy religiosos”, es decir, muy practicantes de sus cultos. Lo que finalmente se debate en Valladolid es cuál debería ser la acción de los españoles ante los nativos de las Indias. Las posibilidades son: la guerra, la protección y, en algunos casos, la guerra sólo para extender esta protección –por ejemplo, a las víctimas de los sacrificios y de la antropofagia–, o el reconocimiento en el Otro de su plena soberanía –postura de las Casas–, por lo que los españoles o los cristianos sólo deberían asumir el papel de predicadores o evangelizadores.

Para continuar el análisis, veamos un último areíto en la *Historia General*, en este caso de la tercera y última parte, correspondiente al Libro 42: “que tracta de la costa de la mar Austral e Septentrional que el Océano comunica con la Nueva España”. Los fragmentos que siguen fueron escritos con posterioridad a 1535 y fueron hallados en el manuscrito publicado póstumamente. Se cree que Oviedo siguió escribiendo su *Historia General* hasta su muerte en 1557. El capítulo once es fundamental en la *Historia General*, ya que contiene el relato de varios areítos y ritos de la región de Nicaragua, y el muy conocido y triste episodio de los desollados la tribu de los Maribios. En su primera parte, el capítulo refiere un festejo con canto y baile del cual participó Oviedo en persona y que, de acuerdo con la equiparación estereotipante observada por Galen Brokaw, el cronista llamó también “areíto”⁴. Fue realizado por los hombres del cacique

⁴ Galen Brokaw, sirviéndose de conceptos y clasificaciones de Homi Bhabha, observa, en el uso del término “areíto” por parte de Oviedo, tres etapas de un proceso discursivo (si podemos llamarlo así) conquistador o colonizador: en primer lugar, este cronista se refiere al areíto de manera ambivalente (*ambivalence*), ya que alterna entre la denominación original y la “equivalente” en

Nambi de la península de Nicoya, pertenecientes a la tribu de los chorotegas. Este indio, previo al momento relatado, se había sometido al poder español pacíficamente y se mostraba todo el tiempo leal a los capitanes españoles y creyente de la fe cristiana. Es uno de los caciques “ejemplares” para el cronista porque política, militar e ideológicamente no se resiste al lugar de subalterno que le depara el poder colonial. Así, por ejemplo, en la Segunda Parte, Oviedo refiere que este cacique de Nicoya se convirtió al cristianismo junto con seis mil de los suyos ante Gil González Dávila: “e quedaron tan amigos de los cristianos, nuestros españoles, que le dijo el cacique que, pues que no había de hablar ya con sus ídolos, que se los llevase [...] e así les dio seis estatuas de oro grandes” (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 28, c 21 [PT III: 291]). Dos signos, de esta manera, son los que demuestran “amistad” del indio con los españoles y con el Cristianismo: su conversión por el bautismo y su evidente sometimiento. Todo se halla condensado finalmente en la entrega de los ídolos de oro. Véase, también, el siguiente comentario:

Verdad es que uno de los caciques que más se hanpreciado de la amistad de los españoles, es aqueste [...]. E si le pedían algunos indios para alguna cosa que hobiésemos menester, decía él: “Yo no tengo indios, sino cristianos, e si cristianos queréis, yo os los daré”. “Pues dadnos cristianos que hagan aquesto, de que tenemos necesidad”. Y luego nos daba tantos indios como se le pedían, e hacían lo que se les mandaba (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 42, c 11 [PT IV: 416]).

La acción común y, sobre todo, la cooperación del subordinado llevan, al sujeto en el poder —a Oviedo como cronista oficial en este caso—, a desestimar las representaciones negativas y desconfiadas respecto del Otro. De esta manera, cuando el nativo satisface a los cristianos, parece ser un cristiano, es decir, paradójicamente un se-

español (canto, baile, etc.); en segundo lugar, se da la mimetización (*mimicry*), en tanto el significado exógeno termina desplazando al original e, incluso, se impone en asociación con el significante original (areíto referirá a cantos y bailes entre los nativos); por último, la estereotipación (*stereotype*) lleva al cronista a generalizar y a atribuir, a todos los nativos de América, todas las características de una práctica percibida inicialmente sólo en el Caribe. Así, creemos que las analogías con el libro o documento histórico y con el monumento, que vimos más arriba, participan de este vaciamiento metonímico cultural colonizador que describe Brokaw.

mejante. Sin embargo, actúa diferente y, al mismo tiempo, no hay duda de que ambos responden a modelos contemplados dentro de la filosofía cristiana y las prácticas cristianas del siglo XVI.

De este modo, la obra de Oviedo generalmente representa a los “verdaderos” cristianos –cristianos “auténticos” o cristianos viejos– en Indias como presentando necesidad: “tenemos menester” y “tenemos necesidad” enuncia una voz plural e impersonal que el cronista imagina dentro de aquel relato en una escena imaginada, pero tenida por corriente, situada en el escenario de la conquista de América central. En este punto, el concepto de mimetismo (*mimicry*) que definió Homi Bhabha en varios de sus ensayos sobre el discurso colonial inglés en India, aunque el contexto sea diferente, puede colaborar con lo que queremos analizar. Esta categoría contempla el deseo del discurso colonial por la reforma del Otro hasta que, por imitación de las formas coloniales, el sujeto es reconocible, aunque diferente en gran medida. Así, para el caso y a pesar de las distinciones de contexto que veremos más adelante, cuando Oviedo se refiere a la conversión al Cristianismo de los nativos, en parte evidencia uno de los deseos coloniales de la conquista americana: el de convertir a los nativos y conminarlos al ejercicio de las prácticas de la fe cristiana. Sin embargo, para los nativos, está destinado un discurso de evangelización diferente en relación con el que asumen las figuras de los conquistadores ideales en el texto de Oviedo. Como planteamos arriba, en la escena de amistad imaginada por el cronista, los cristianos procuran el trabajo y esclavización de los indios –inmersos en un discurso del desarrollo y la mejora– mientras que los cristianizados asumen el lugar de la generosidad cristiana. Son figuras similares, pero también contrarias, una es la inversión de la otra en la relación de intercambio y poder. Más aún, Juan de Torquemada en su *Monarquía indiana* de 1615 recoge el relato indígena acerca del primer asentamiento de nicaraos y chorotegas en la región. Una profecía nativa había anunciado que los chorotegas traicionarían a su pueblo en favor de los cristianos⁵, es decir, que serían sus amigos.

⁵ “[Los indios de Nicaragua y los de Nicoya] allegaron a una provincia que los españoles llaman la Cholulteca o Choroteca y allí se les murió el otro alfaquí. Antes que muriese les dijo muchas cosas que les habían de acontecer; y entre otras cosas dijo a los de Nicoya que iban en la delantera: vosotros sois malos y dios está muy enojado de vosotros porque vendrá tiempo que serviréis

Así esta profecía haya sido previa o una imaginada justificación posterior, es un relato que evidencia, del lado indígena y traduciéndola, el alto grado de subordinación y clara amistad de los chorotegamangues para con los cristianos.

Oviedo se cuestiona si la “amistad” de los indios es verdadera o simulada. El cronista tenía en su biblioteca *De los oficios, de la amicitia y de la senectud* de Marco Tulio Cicerón en la traducción muy reconocida hecha por Francisco de Támara en 1545⁶, que parece recoger el sentido de amistad de la época y el que concibe implícitamente Oviedo. Esta obra define la amistad ideal como relación de amor entre iguales o entre personas de diferente condición de ingenio, fortuna o dignidad. Para ser amigos —explica la obra—, el superior no debe ufanarse de su superioridad y, en cambio, debe simular igualdad y “emparejarse” con los inferiores y procurar su elevación. El amigo inferior, por su parte, no debe sentir pena de ser “sobrepujado” por sus amigos superiores: no debe quejarse o “zaherir” de los bienes y la fortuna del otro ni debe molestar la amistad por sentirse menospreciado. Ésta es la verdadera amistad —según paráfrasis de Cicerón— que, sin embargo, puede ser quebrada si el superior se transforma en tirano o el inferior, en envidioso. En esta misma corriente de ideas, sobre todo hacia el final de la *Historia General*, Oviedo critica las tiranías de muchos capitanes españoles que han sometido a los indios injustamente y con maltratos. En los próximos párrafos, evaluamos cómo la amistad de los chorotegas y de su cacique, justamente en el momento de desarrollo de un areíto, se torna algo dudosa para el personaje y, luego, para el cronista Oviedo cuando revisa y relata aquello que presencié en el pasado. Todo podría consistir en una simulación: la amistad del cacique y de los indios de Nicoya, la fiesta alegre del areíto, la fe cristiana asumida, el vasallaje. La verdad, en cambio, podría descansar en las costumbres y ritos salvajes “encarnados” en los indios, y podría aflorar con el consumo del alcohol y el tabaco. Oviedo sospecha: “perdían el sa-

a unos hombres blancos barbudos y los ternéis por señores y os tratarán tan mal y peor que los olmecas”. Citado en Meritxell Tous Mata (*De protagonistas a desaparecidos* 67).

⁶ Lo cita, por ejemplo, en el capítulo 19 del Libro 17 de la *Historia General* (página 149 de la edición de Juan Pérez de Tudela), justamente para referirse a una cita de Julio César sobre el buen gobierno.

ber [la ciencia, el saber de la fe cristiana] e se emborrachaban e quedaban sin sentido, como bestias” (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 42, c 11 [PT IV: 417]).

El cacique de la península de Nicoya, cuyo nombre cristiano era Don Alonso, también realizaba areítos con su gente, aunque en realidad –agrega Oviedo– ellos bailaban *mitotes*, parecidos a los de la Nueva España. Aunque es bastante extenso, citamos gran parte del episodio, que contiene muchos planos de sentido y matices verdaderamente aprovechables:

Un sábado diez e nueve de agosto, de mill e quinientos e veinte y nueve, en la plaza de Nicoya, don Alonso, cacique de aquella provincia, por otro nombre llamado Nambi (que en aquella su lengua chorotega quiere decir perro), dos horas antes que fuese de noche, comenzaron a cantar e andar en coro en un areíto [...] E comenzó una moza a les traer de beber en unas higüeras de una *chicha* o vino, que ellos hacen de maíz. E así como comenzaron a beber, trujo el cacique un manojito de tabacos [...] estuvieron así hasta más de media noche, que los más de ellos cayeron en tierra sin sentido, embriagados, hechos cueros. [...] Y el que aquesto de esta gente no hace, es tenido entre ellos por hombre de poco e no suficiente para la guerra. En aquel tiempo que lloraban e gritaban, era cosa temerosa ver sus desatinos. Y en aquel tiempo que ellos se están emborrachando, mucho más, porque cuanto más nos era encubierto el dudoso fin de la fiesta, tanto más era de temer el peligro en que nos parecía que estábamos. Bien pensamos una vez que el areíto y embriaguez había de ser en daño de los seis o siete españoles que allí nos hallamos, e por eso estuvimos en vela e con las armas en la mano, porque aunque no bastásemos a defendernos de tantos contrarios, a lo menos pensábamos venderles bien caras nuestras vidas, e procurar todos de matar al cacique e los que más pudiésemos de los principales, sin los cuales, la otra gente inferior son para poco, e muy desacaudillados e cobardes sin sus capitanes. [...] en fin el cacique tenía el nombre como las obras, e las obras como el nombre Nambi, que, como tengo dicho, quiere decir perro (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 42, c 11 [PT IV: 416-417]).

Entre comentarios proto-etnográficos acerca de la chicha, el cacao, la forma de fumar tabaco y los distintos tipos de embriaguez, todo el relato sobre la experiencia de Oviedo con Nambi comienza con una reflexión acerca de la verdadera amistad de estos indios y de su capacidad para “convertirse”. Pero el episodio concreto del areíto comienza y finaliza con la aclaración de que el nombre original del cacique es “perro”, lo que no es un dato menor. El relato intercalado trata acerca de la vacilación entre representar el areíto co-

mo “cantar e andar en coro” o como incomprensible llorar y gritar, desatinos que provocan temor al espectador europeo que nunca los ha visto. En verdad, a lo largo de la narración, el enunciador y el discurso mismo se debaten entre diferentes visiones tradicionales elaboradas por la cultura europea, mayormente cristianas. Es decir, el episodio alterna intermitentemente entre representaciones de humanidad y representaciones de bestialidad; los indios como humanos o como perros. Todo resulta en sospecha acerca de la “verdadera” entidad de los nativos americanos y se extiende a otras series de dudas y malinterpretaciones. Las dicotomías entre las que se mueve Oviedo son: seres humanos o bestias, cristianos o idólatras, amigos o simuladores, siervos vasallos o señores, areíto como recuento de figuras heroicas del pasado o como demostración cultural del valor y fuerza de pelea de un pueblo; más temible aún: areíto como banquete o como preparación para la traición y el canibalismo. El desconocimiento o las pocas posibilidades para la aprehensión de la otredad, por otra parte, se acentúan con los efectos en los indios por el consumo de alcohol y tabaco, de lo que resulta, en el cronista, la visión de una bacanal de ribetes dionisiacos: “yendo y viniendo indios e indias con aquel brebaje [...] estuvieron así hasta más de media noche, que los más de ellos cayeron en tierra sin sentido, embriagados, hechos cueros” (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 42, c 11 [PT IV: 416]). Ahora bien, a pesar de presentar el episodio como cúmulo de vicios y desbordes, el cronista no alude a ninguna práctica sexual, lo que marca una distancia con las bacanales de la Antigüedad.

Oviedo y sus compañeros se sienten amenazados durante la celebración del areíto: no saben qué esperar ni en qué desembocará todo finalmente. Los tan mentados coros de recordación del pasado no se concretan, pero tampoco sobreviene la traición, la matanza ni el posterior canibalismo. Apartados, los extranjeros pasan “toda la noche en vela”, alertas y tramando un plan racional para mejor morir, con mayor dignidad y haciendo el mayor daño posible a sus potenciales asesinos. Es decir, este grupo actúa de la manera lo “más noble” y “humana” posible según los conceptos de razón humana y heroísmo definidos en términos estoico-caballerescos y cristianos. Sus actitudes son interpretadas por el cronista, al momento de la escritura del episodio, como radicalmente opuestas a las observadas

en los indios; como si constituyeran la imagen inversa: los nativos caen tumbados, borrachos, tropiezan, duermen hasta el mediodía siguiente. La escena es por completo paradigmática del exceso salvaje, que suele representar la tradición de las Antípodas y de sus habitantes. Por esto, los espectadores aguardan que todo concluya en un ritual de canibalismo. Puesto que no retiene el pasado pero promueve la guerra y la traición, este areíto –para Oviedo– es improductivo. La borrachera y el tabaco, le explica paternalmente el personaje de Oviedo al cacique al otro día, provocan al hombre la “pérdida del sentido”, hombres valientes que han conseguido cierta sabiduría “pierden el saber e quedan sin sentido, como bestias” (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 42, c 11 [PT IV: 417]). Sin embargo, en el propio relato del cronista, los chorotegas no actúan como las bestias (los hombres bestiales o los monstruos), pues no terminan comiéndose a los otros humanos. El parlamento amonestador de Oviedo ante el cacique Nicoya no se corresponde con la escena que el cronista describió acerca de ellos. Como veremos en la respuesta del indio, se trató de todo lo contrario: no hubo una pérdida de sentido, sino que el areíto mismo se hallaba repleto de sentidos y asociado a tradiciones bien conocidas por la tribu.

No siempre Oviedo dio esta misma interpretación a la borrachera en relación con otros indios. En su *Sumario de la natural historia de las Indias* de 1526, el cronista explicaba que el alcohol de la chicha provocaba que los más viejos y sabios comenzaran a referir las muertes de los caciques; además: “es la cosa del mundo que más sanos y gordos los tiene” (Oviedo, *Sumario* fol. 16r]. A diferencia de este areíto y de esta borrachera, los de los indios de Nicoya le significan un desperdicio de tiempo: “¿para qué hacían aquella borrachera?” (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 42, c 11 [PT IV: 417]), le pregunta el cronista al cacique en la recreación del día posterior. Nambi explica claramente sus razones: en su tierra, estos momentos de borrachera y areíto son espacios en los que se pone a prueba la capacidad y elocuencia del cacique, para conversar y extenderse sobre ciertos temas, con los que los indios de su comunidad buscan identificarse:

[Nambi] respondiόμε que en lo de las borracheras, él vía que era malo; pero que era así la costumbre e de sus pasados, e que si no lo hiciese, que su gente no lo querría bien e le ternían por de mala conversación y escaso, e

que se le irían de la tierra (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 42, c 11 [PT IV: 417]).

El cacique, según lo muestra el autor, parece un personaje no dado a los enfrentamientos con los españoles –sus colonizadores– ni con sus súbditos, los indios que inician la fiesta sin que él haya dado ninguna orden. De esto y de otros comentarios del cronista, se desprende que, en la estructura de poder de los chorotegas, el líder no tenía su autoridad asegurada de por vida y debía recurrentemente complacer a sus súbditos. Además, de tiempo en tiempo, se ponía a prueba su valentía, resistencia y elocuencia. No nos quedan registros de estos canto-bailes de Nicoya más que lo referido por Oviedo, pero quizás los libros de los mayas de la península de Yucatán nos den otras pistas similares; recordemos que el pueblo chorotega-mangue tiene un origen maya. Cercano a la práctica del areíto descrita por Oviedo, están los Cantos de Dzitbalché, llamados usualmente con la denominación de “canto-bailes” de los mayas de la zona de Campeche, que son representados ritualmente aún hoy. La sección introductoria de estos cantos describe claramente cómo la instancia del baile, junto con el canto, era una instancia particularmente útil a los hombres de la tribu para demostrar su fuerza. Es decir, aquel que más resistía bailar cantando sería de “los buenos” y habría demostrado su fuerza⁷.

Con respecto a las palabras “[si no se diera a las borracheras] su gente no lo querría bien e le ternían por de mala conversación” (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 42, c 11 [PT IV: 417]), una de las posibilidades es que quizás Oviedo haya traducido de manera inexacta. De sus lecturas de Cicerón y de las interpretaciones que circulaban en el siglo XVI, Oviedo valora la elocuencia en la persona de máxima jerarquía⁸. Quizás, no solamente esto, pues entre los nativos

⁷ Véase la traducción bilingüe de Alfredo Barrera Vázquez para la antología preparada por Mercedes de la Garza (*Literatura maya*) para la Biblioteca Ayacucho (AAVV).

⁸ Entre las lecturas de la época, citamos por ejemplo la interpretación que Bartolomé de las Casas realiza del concepto de elocuencia de Cicerón, en donde los grandes hombres, salidos de un primitivismo salvaje, son los que, de este modo, pueden poseer este don: “Los hombres vagaban a sus anchas en el campo y vivían como animales hasta que un gran hombre los reunió y a través de la razón y de la elocuencia los transformó de salvajes en gente civilizada y gentil”

de Nicoya también existía una valoración de la palabra hablada, aunque tenía un sentido completamente diferente. El intercambio oral en la tribu era el vehículo más importante para que los pobladores se comunicaran entre sí y con otras tribus, además de que brindaba cohesión al grupo⁹. De esta manera, las palabras de Nambi sobre su necesidad de mostrarse “de buena conversación” ante su gente van más allá de lo sucedido en el areíto de aquel año y es una necesidad impuesta sobre sus hombres de poder. Ahora bien, nada se dice acerca de que haya habido demostración de habilidad para la comunicación en esta instancia. Lo que sí afirma Nambi es que, si no se da a la borrachera y no permite la borrachera entre su gente, se lo despreciará como lo más vil: como hombre de escasa habilidad para conversar y no se lo querrá. De esta manera, entre los nativos de esta tribu, pareciera existir un vínculo entre emborrachamiento y elocuencia, se elogian ambas virtudes conjuntamente y se las aprecia como medio y fin del poder. Esto explica la respuesta del cacique ante Oviedo, la que a primera vista no tendría sentido, pero que el cronista reproduce, muy probablemente sin haberla comprendido.

En este punto, es necesario detenerse en la cuestión del temor de Oviedo y de sus compañeros al presenciar el areíto y su desarrollo (“era de temer el peligro en que nos parecía que estábamos”). Sobre todo, porque este temor se contrapone con las actitudes del cronista que representaban festiva y serenamente los areítos y las borracheras de los nativos, y que los comparaban, en el mismo capítulo, con los hechos de los antiguos a partir de descripciones halladas en la *Ética* de Aristóteles, en Lactancio, en Tito Livio, entre otros. Ya mencionamos que, en la isla de Boriquén, el conocimiento del asesinato de Cristóbal de Sotomayor sucedido en 1511 dejó una marca indeleble que provocaba que se asociara usualmente a los areítos, en la mente de conquistadores y cronistas, con la preparación e inminencia de asesinato y traición. De hecho, éste fue el episodio que motivó la publicación de la real provisión de Burgos firmada por la reina Juana el 3 de junio de 1511, por la que se autori-

(Casas, *Del único modo* 99). Así también lo constató Bernard Guenée: “El hecho es que, desde Carlos V, un príncipe debía ser elocuente” (81).

⁹ Sobre esta información, véase, por ejemplo, el estudio de Eugenia Ibarra Rojas cit.en la Bibliog.

zaba a hacer guerra contra los caribes y a tomarlos por esclavos, pues se los consideró en esa instancia promotores de la muerte de Sotomayor, capitán de la isla de San Juan. En este tipo de areítos, los visitantes suelen perder sus estatus de observadores y pueden pasar a ser objeto de los Otros. Oviedo como personaje y sus compañeros lo comprendieron bien. De hecho, hay un desplazamiento de las figuras del cronista y de los conquistadores o soldados, pues, la noche del areíto, estos últimos pasan a servirse de las armas ya no ofensiva, sino defensivamente, en preparación para hacerles pagar caras sus muertes a los que ante sus ojos de pronto se habían convertido en salvajes. El cronista detiene –por cierto tiempo– su relato y comenta: “nos era [cada vez más] encubierto el dudoso fin de la fiesta”. Ni el personaje ni el cronista pueden distinguir claramente los objetos de la Historia; se les torna borroso o encubierto aquello que venían observando y recordando: el canto, el baile, la fiesta o areíto mismo.

Sin embargo, hay otro motivo que parece ser el verdadero caldo de cultivo del temor de los conquistadores ante el desenfreno al que podría llevar la borrachera, la fiesta desatinada del areíto y la transformación de esos indios cristianizados (y, sobre todo, de su cacique) en bestias “bobas”, “locas”, “sucias” e “insipientes” (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 42, c 11 [PT IV: 416-417]). El prólogo al episodio ofrece una aclaración entre paréntesis interesante:

E de septenta u ochenta indios, con su cacique, borrachos, e gente tan bestial e idólatra e tan llena de vicios (e que de los cristianos yo creo que ningún contentamiento tienen en la verdad, porque de ser señores los han hecho siervos, y en sus ritos e ceremonias e vicios les han ido a la mano) ¿qué se puede pensar de su amistad?” (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 42, c 11 [PT IV: 416]).

Aparece aquí la sospecha acerca de que los indios probablemente quieran destituir a sus nuevos señores, que han censurado –“ir a la mano”– sus costumbres y su religión, y que quieran aquellos volver a ser dueños de su gente y de su tierra. Es una aclaración incidental entre paréntesis. Tiene el efecto de “tono” más bajo, apenas importante, que queda bastante aminorada ante las fuertes acusaciones de “bestialidad” que se le hacen al Otro. Ya no se trata del caníbal, de naturaleza bestial, y tampoco es el nativo primitivo y noble que, aunque bruto, es inocente y aspira a mejorar su “magra”

cuota de razón. El primer movimiento apresurado del cronista ante la vacilación para identificar si los indios de Nambi son amigos o enemigos (es decir, si asociarlos con figuras como las del caníbal o las del buen salvaje) es “reapropiarse” del Otro atribuyéndole una u otra caracterización. Para esto, Oviedo, luego del relato del areíto, se empeña en enumerar una lista interminable de “pecados” que dice que observó en estos chorotegas y que contradicen en gran medida lo afirmado anteriormente: su cacique es polígamo y desvirga a las mujeres antes de su casamiento, se entregan al canibalismo y al sacrificio porque comen el maíz rociado de sangre, se horadan el cuerpo, son supersticiosos, venden en los mercados a sus propios hijos como carne comestible y, por último, “las mujeres de Nicoya son las más hermosas que yo he visto en aquellas partes” (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 42, c 11 [PT IV: 418]). Llama la atención este último rasgo entre los pecados y vicios de los chorotegas, pero el encanto y la sensualidad de las mujeres solían estar asociados, en cierto estereotipo étnico negativo, con la perversidad, la superstición, la mentira y la animalidad, y también con lo demoníaco. La teoría acerca de los súcubos, demonios con cuerpo de mujer que llevan a la perdición por medio de su atractivo, resurge y tiene su impronta hacia fines del siglo XV. Desde otro lado, el capítulo cierra con una reflexión acerca de la idolatría y el politeísmo de los antiguos judíos, pero no para comprender las creencias de los chorotegas, sino para desestimar a ambos primitivos: “los unos y los otros son dignos de la eterna condenación” (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 42, c 11 [PT IV: 421]).

El proceso de conquista y colonización se encuentra siempre teóricamente muy cercano a ciertas formulaciones de ciudades ideales por su deseo de imposición contrario a la producción urbana espontánea y por su organización esquemática. De hecho, muchas –si no todas– las ciudades coloniales en Latinoamérica han sido formuladas como tal. Así lo ha pensado Ángel Rama en su libro clásico sobre la disposición urbana y humana en el espacio geográfico de las ciudades latinoamericanas, *La ciudad letrada*. La asociación entre utopía sobre América y colonialidad en el discurso conquistador enriquece las propuestas de los que han sido los estudios enfocados en una y la otra. Así, por ejemplo, nos son útiles las historizaciones clásicas de Lewis Mumford (“Utopia, the City and the Machine”) acer-

ca de la Ciudad Ideal. Sobre ella, señala que, en alguna ocasión del proceso de idealización, siempre emerge la producción de fantasías paranoicas en los propios gobernantes. Desde otro lugar, esta situación suele explicarse por el temor al retorno del oprimido, temor al deseo del Otro de recuperar el antiguo poder que poseía.

Nos interesa, en este punto, observar qué matices particulares asumen las escenas de temor en el discurso imperialista de Oviedo. No se trata del miedo al fantasma del mimetismo y a la indistinción respecto de la diferencia, del Otro camuflado entre auténticos sujetos ostentadores del poder. El miedo que describe Oviedo que perciben él y sus compañeros ante la contemplación del areíto de los chorotegas no comienza simplemente con la observación de los “vicios” del Otro ni tampoco a causa del recuerdo del asesinato de Sotomayor y la posibilidad de la traición. El mismo cronista, algunos años después, asocia el areíto con el sometimiento a servidumbre de la tribu. Recordemos la cita: Oviedo literalmente se cuestiona qué se puede esperar de la amistad de los nativos si los españoles han avasallado su señorío, su religión y sus costumbres. A esta pregunta pueden asociársele otras: ¿qué se puede esperar de su cristianismo?, ¿cómo es posible que hayan aceptado el sometimiento sin cuestionarlo y sin resistencia?, ¿puede el areíto, fuera de control, ser el signo del advenimiento de esa restitución en vez de un arte de la memoria o mero entretenimiento del pueblo? Éstas son las preguntas que se corresponden con una etapa particular de la colonización en las Indias occidentales, sobre todo en el Caribe, en el que el avance español en el continente ya es bastante visible y busca afianzarse. Los que han quedado en una situación de servidumbre –justamente por pasar de una situación de libertad a una de subordinación– “amenazan” con destruir la relación de poder en la fantasía de los que se apoderan del señorío. Oviedo y sus compañeros comienzan a temer la noche del areíto, la pasan en guardia y planean –nótese el detalle– asesinar al cacique y a los principales de Nicoya. Es decir, conciben una contra-venganza dirigida principalmente a los “señores” para restituir nuevamente el lugar de vasallos de los chorotegas: “la otra gente inferior son para poco, e muy desacaudillados e cobardes sin sus capitanes” (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 42, c 11 [PT IV: 417]). El discurso imperialista de Oviedo, aquí y en esta instancia, organiza la venganza por destitución del poder. Con

esto, proyecta instituciones y valoraciones extranjeras sobre las jerarquías de los nativos, pues esto se corresponde más bien con la moral de los caballeros europeos, su honor/reputación y su forma de hacer la guerra en la que los capitanes tienen la última decisión. A pesar de todo esto, el final del episodio vuelve a confirmar la cristianización del cacique Nambi y su situación de subalternidad luego de haberla puesto en duda por completo. En concordancia, la sospecha y amenaza de traición y canibalismo no se concretan jamás. El capítulo es ambiguo tanto en su representación de los nativos como en la actitud contradictoria que asume el enunciador ante ellos y ante los hechos que relata. Admira su conversión al Cristianismo al tiempo que siente repugnancia y temor ante lo que observa (y recuerda) en el areíto y las costumbres inesperadas.

Aquí, podríamos traer a cuento y discutir algunas de las conceptualizaciones de Homi Bhabha (*The Location of Culture*) acerca de la ambivalencia colonial, que define una instancia en la que, avanzada la colonización, las identificaciones discriminatorias –cercanas a las del primer Oviedo– ya no pueden referir ni al canibalismo del sujeto ni a su perfidia (a su deslealtad, traición o quebrantamiento de la fe debida). Luego de esta etapa y en un estado ya avanzado de colonización, Bhabha observa, al menos en el contexto colonial de la India, que el discurso colonizador concibe a sus subalternos (los construye, en verdad) como híbridos: ni auténticamente convertidos ni ya nativos aferrándose a sus antiguas costumbres. Respecto del contexto indiano, es necesario afirmar que el discurso imperialista oficial de Oviedo no se encuentra ni en una instancia ni en la otra. En cambio, afirma todas las visiones e identificaciones dualistas de la primera instancia, aunque resulten contradictorias. Más que una ambivalencia y una concepción híbrida de los amerindios en la situación indescifrable del areíto/ritual, el cronista exhibe una firme bivalencia (o una pluralidad) discursiva. Muchas de las representaciones acerca de los amerindios que había esbozado previamente, aunque contradictorias, son afirmadas en simultáneo: el indio chorotega es amigo subalternizado, se ha convertido al Cristianismo, pero también es traidor, es irracional y es caníbal. Asimismo, el areíto es recordación de los hechos pasados, festejo de canto y baile, afirmación del poder del cacique, preparación para la traición y para el asesinato de los extranjeros y ritual caníbal. Todas las visiones

conviven y son rotundamente entregadas en el texto como visiones reales y concretas. El nativo no es un sujeto ambivalente, mestizo ni híbrido aún. El discurso del cronista lo percibe con una plurivalencia de representaciones y sentidos. Así, Oviedo no se decide a acusarlo de imitador farsante ni de cristiano inauténtico. Superada en parte una primera etapa de avance colonizador, en Oviedo hallamos identificaciones discriminatorias conviviendo con actitudes de entusiasmo por la conversión, cristianización y amistad de los sujetos parcialmente conquistados.

En una de estas alternancias, Oviedo concluye, que, aunque los chorotegas se hayan bautizado y se hayan reconocido como vasallos, el nombre del cacique es determinante del destino de la tribu (Nambi: “perro” en lengua chorotega, una de las ramas de la otomangue). Oviedo es siempre cuidadoso con los nombres, ya que tenía presente la idea de que la nominación siempre conlleva una intención o describe alguna propiedad del objeto. Por esto, no se cansa de registrar los nombres originales, especialmente los nombres nativos. Tal como declara en el bastante breve Libro I, que sirve de prólogo a la *Historia General*, los vocablos “extraños o bárbaros” han sido incluidos “para dar a entender las cosas que por ellas quieren los indios significar” (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 1 [PT I: 5]). No se equivocaba. Además, es fiel —cuando quiere— a la influencia de la filología humanista de la época, que se consolidaría en el Renacimiento. Ésta veía la posibilidad de retornar a una verdad original recurriendo al lenguaje, al análisis filológico y a la traducción, con conocimiento testimonial de la lengua traducida. Por esto, Oviedo razona y concluye lo siguiente: “Pero, en fin él [el cacique] tenía el nombre como las obras, e las obras como el nombre Nambi, que, como tengo dicho, quiere decir perro” (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 42, c 11 [PT IV: 416-417]). Por medio de un análisis filológico de la nominación, Oviedo asigna los atributos de irracionalidad, bestialidad e inhumanidad al cacique y las extiende a su tribu. Más aún, para dar cuenta de la profunda irracionalidad de los indios chorotegas, en el capítulo siguiente afirma que incluso los perros, en comparación con los indios, tienen más comedimiento y

cortesía¹⁰; es decir, son más moderados, tienen mayor respeto y son de mejor crianza, sin corrupción de costumbres. En la época de las Juntas de Valladolid, pocos años después de haber Oviedo escrito estos párrafos sobre su experiencia de 1529, Sepúlveda será el que haga continuas referencias, en su *Democrates Alter*, al simbolismo animal para referirse a los indios: monos, cerdos y bestias en general. Para justificar el “señorío natural” a que se quiere someterlos, se alude a representaciones de los indios como criaturas medio humanas, *homunculos* los llama Sepúlveda, es decir, “hombrecillos”.

Sin embargo, es imprescindible analizar la pluralidad de identidades del cacique desde la cosmovisión indígena con algunos de los datos que ofrece el mismo Oviedo –puesto que dice más de lo que en verdad comprende– y, también, con alguna evidencia arqueológica que ha quedado de aquella cultura. En primer lugar, los areítos del Caribe tenían, para los nativos, principalmente la función ideológica, para sus participantes, de acceso a la identidad colectiva por el lenguaje y por el relato cantado de los acontecimientos comunes pasados. Fernando Ortíz lo vio claramente acerca de la música indocubana del Caribe. En general, el areíto consistía en:

Un gran rito religioso y tribal, cuya profunda función de cohesividad gregaria no comprendían los españoles. [...] Era una ocasión de establecer y estrechar relaciones no sólo entre los indígenas de la misma tribu, sino entre las alienígenas o de tribus vecinas; y asimismo, entre las autoridades y los gobernados (Ortiz, *La africanía de la música folklórica de Cuba* 66).

Este “cantar bailando” –como lo define Oviedo–, en verdad, tenía gran complejidad. El mismo cronista describe el ritual, pero no percibe por completo sus significados ni se implica con ellos: “E por más extender su alegría e regocijo, tomábanse de las manos, algunas veces, e también, otras, trabábanse brazo con brazo ensarta-

¹⁰ Por ejemplo: “En aquella estancia estuvo cierta cecina destos perros puesta sobre un banco muchos días, e la tenían bien a mano siete u ocho perros de los de España que había en aquella estancia [...] llegaron e la olieron; pero nunca tocaron en ella ni comieron poco ni mucho della; antes no la querían mirar e se apartan della. La cual cortesía o comedimiento de los perros no usan aquellos indios con la carne humana, pues se comen unos a otros” (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 42, c 11 [PT IV: 426]). En esta misma línea de pensamiento, Oviedo comparará a los negros esclavos provenientes de África ya no con animales sino con “pestes” o insectos.

dos, o asidos muchos en rengle, o en corro asimismo” (Oviedo, *Historia General y Natural*, L 5, c 1 [1535: fol. 45v]). En verdad, el cuerpo de los indios y su gestualidad simbolizaban y reforzaban la unión como grupo. Era a la vez un relato, un rito de mimesis del pasado (y de algunos fenómenos de la naturaleza) y una performance de encarnación de la cohesión grupal por la danza y el baile. Es probable que el areíto que presencié Fernández de Oviedo incluso haya sido también una forma de estrechar lazos con los españoles allí presentes y un intento de incluir a los azorados espectadores en el grupo nativo.

Evocando nuevamente las caracterizaciones de Fernando Ortiz (*La música afrocubana*), sabemos que el areíto del Caribe consistía en una complejísima institución de cohesividad que, por un lado, hacía olvidar las divisiones de la tribu y que, por otro, la enlazaba con otras tribus. Del mismo modo, la forma danzada y cantada del areíto colaboraba con el grupo para el inicio de una empresa que requería de la plena responsabilidad colectiva. Por esto, también preanunciaba momentos de cambio y transformación significativos para la tribu en su identidad colectiva. En una línea similar, la representación entre los indígenas de lo contenido en *El libro de los cantares de Dzitbalché* comenzaba con la puesta del sol, tal como sucedió con el areíto de los chorotegas, y tenía el propósito de afirmación de las convicciones religiosas y de su identidad histórica. También como aquel, en estos canto-bailes de los mayas de la zona de Campeche se exaltaba la confianza en sus dirigentes y de sus personajes en el poder, al mismo tiempo que se los ponía a prueba. En la “Canción de la danza del arquero flechador” incluida en los cantares, por ejemplo, la fuerza y capacidad para pelear de “los buenos” se mide de acuerdo con su resistencia en la danza; si no detienen su baile, dan gusto con esto a sus dioses (ver AAVV 380-382). Todo esto finalmente contribuía a la dignidad del mismo pueblo, incluso en la colonia, luego de que las autoridades españolas hubiesen desestimado sus valores. Además de consistir en cantos y bailes, eran representaciones dramáticas que incluían actividades artísticas diversas. Según lo describe su contenido, de ellos, participaban músicos-cantantes, farsantes, bailarines contorsionistas, saltarines, corcovados e, incluso, los mismos espectadores (AAVV 382).

Entre estas características propias del canto-baile dentro de las diferentes cosmovisiones indígenas, puede notarse otra de las propias descripciones de Oviedo. Don Alonso es el nombre nuevo del cacique, adquirido en el bautismo cristiano, pero el cronista lo presenta con el nombre de Nicoya y, además, agrega que “como indio” se le dice “Nambi”. Nos preguntamos aquí por qué el cacique posee y acepta más de un nombre; además, por qué razón uno de ellos es el genérico de un animal. Si se observa la arqueología hallada en la Gran Nicoya, en lo que se considera la región sur de Mesoamérica, se ha encontrado una estatuaria interesante de representaciones antropomórficas con *alter egos* zoomorfos superpuestos¹¹. Estas figuras datan del siglo IX d.C. y hasta el siglo XIII d.C., pero se han hallado algunas de los siglos posteriores y también de la época de la conquista. Por lo general, se cree que las representaciones humanas esculpidas hacían referencia a chamanes o líderes espirituales y que las animales representaban por lo general coyotes, serpientes, buitres, cocodrilos y jaguares. Para la cosmovisión de los pueblos de esta región de Costa Rica, los líderes en el poder debían asumir estas diferentes identidades, y las correspondientes a las animales eran las protectoras. De hecho, en estas estatuas, las figuras zoomorfas aparecen sobre los hombros o sobre la cabeza de los hombres representados. A veces, constituyen especies de máscaras que cubren todo el cuerpo y que corresponderían a su “tótem individual” (Baudez 137). También, en los *Cantares de Dz'itbalché*, los cantos eran remedos de los de los pájaros cantores y, particularmente, de un pájaro que se suponía cantaba mil cantos, que es el *sachic* o *censontlatoli*, nombre náhuatl que quiere decir “pájaro de cien lenguas”. Pero no solamente se representaban los específicos cantos de estas aves; comúnmente consistían en una farsa con actores que representaban diversos animales¹².

Esto explica el doble nombre indígena del cacique de los chorotegas, para quien “Nambi” consistía en su identidad o, más precisamente, en su *alter ego* protector y, también, en un símbolo de su fun-

¹¹ Sobre este tema, hemos consultado el libro de Meritxell Tous Mata (*De protagonistas a desaparecidos. Las sociedades indígenas de la Gran Nicoya, siglos XIV a XVII*) y la obra clásica de Baudez en traducción al inglés (*Central America*).

¹² Véase el cronista Pedro Sánchez de Aguilar y el posterior Juan de la Cabada, citados en AAVV.

ción de líder, título de cacique y estatus. Por otra parte, no es descabellado asociar el nombre “Nicoya” con el significado de “señor de la región de Nicoya”. De hecho, Oviedo mismo explica esta cuestión cuando alude a los nombres de varios otros caciques indios, aunque no toma clara conciencia de esta multiplicidad de identidades y de sus particularidades, *egos* que debía asumir el poder indígena para institucionalizarse. De esta manera, los varios nombres nativos del cacique de los chorotegas fijan, en primer lugar, una asociación con su tierra y con la protección que simbólicamente les brindaba un ser del reino animal. Ambos (región o tierra y animal) también pudieron haber consistido en elementos mediadores entre los hombres y la naturaleza. Queda preguntarnos si el nombre cristiano —don Alonso—, una vez asumido, pudo haberle representado al cacique también otro *alter ego* más que le otorgara mayor poder e institucionalidad, y mediación con los españoles extranjeros. Esto explicaría la serenidad y celeridad de Nambi por convertirse al Cristianismo y su pasividad ante las relaciones de amistad cristianas propuestas por los recién llegados. Su nueva identidad, además, lo investía también de poder y estatus ante los suyos. Más allá de la respuesta, propongo, de este modo, que la visión quebrada y desacordada de Oviedo, contradictoria además, entre otras cuestiones ya analizadas, está estrechamente relacionada con esta condición propiamente indígena, pues ésta se corresponde con las visiones contradictorias, pero ciertas e inequívocas del autor de la *Historia General*. El contacto con la cultura indígena altera la lógica historiográfica del texto de Oviedo; por momentos, su ininteligibilidad, ambigüedad y, en parte, sinsentido pueden ser observados no en las explicaciones que brinda su autor sino en la superficie del texto. Ésta prolifera en marcas del choque entre los discursos y en elementos representacionales contradictorios que surgen del contacto de estratos simbólicos dispares.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AAVV. *Literatura maya*. Ed. de Mercedes de la Garza, Miguel León Portilla y Adrián Recinos. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994.
- Baudez, Claude F. *Central America*. Ginebra: Nagel Publishers, 1970.

- Brokaw, Galen. "Ambivalence, Mimicry, and Stereotype in Fernández de Oviedo's *Historia general y natural de las Indias*". *The Centennial Review* 5, 3 (Winter 2005): 143-165.
- Casas, Bartolomé de las. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Ed. bilingüe y traducción de Lewis Hanke. México, DF: FCE, 1942.
- . *Historia de las Indias*. Ed. de A. Millares Carlo y preliminar de L. Hanke. México, DF: FCE, 1981.
- Cicerón, Marco Tulio. *De los oficios, de la amicitia y de la senectud. Con la económica de Xenophon*. Trad. por Francisco de Támara. Enveres: Casa de Iuan Steelsio, 1545.
- De Certeau, Michel. *L'Écriture de l'Histoire*. Paris: Gallimard, 1975.
- Guenée, Bernard. *Occidente durante los siglos XIV y XV*. Barcelona: Labor, 1973.
- Ibarra Rojas, Eugenia. *Los cacicazgos en Costa Rica a la llegada de los españoles: una perspectiva etnohistórica*. San José de Costa Rica: Universidad de Costa Rica, 1991.
- León Portilla, Miguel. "Religión de los nicaraos. Análisis y comparación de tradiciones culturales nahuas". En *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, DF: UNAM, 1972.
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: Librairie Plon, 1955.
- Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor, MI: U of Michigan P, 1995.
- Mumford, Lewis. "Utopia, the City and the Machine". *Daedalus* 94, 2 (1965): 271-292.
- Ortiz, Fernando. *La música afrocubana*. Madrid: Biblioteca Júcar, 1975.
- . *La africanía de la música folklórica de Cuba*. La Habana: Letras Cubanas, 1993.
- Oviedo, Gonzalo Fernández de. *Sumario de la Natural Historia*. Toledo: Ramón de Petras, 1526. [Ed. de Álvaro Baraibar, Madrid, Iberoamericana, 2010]
- . *La historia general delas Indias. Libros 1-20.*, Sevilla: imprenta de Juan Cromberger, 1535 [imágenes digitalizadas por Patrimonio Nacional, Palacio Real de Madrid].
- . *Historia General y Natural de las Indias*. ed. de Juan Pérez de Tudela. Madrid: Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, 1959.
- Pagden, Anthony. *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge UP.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada* [1984]. Santiago de Chile: Tajamar Ediciones, 2004.
- Scolieri, Paul A. *Dancing the New World: Aztecs, Spaniards, and the Choreography of Conquest*. Austin: U of Texas P, 2013.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. *Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos = Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006.
- Tous Mata, Meritxell. *De protagonistas a desaparecidos. Las sociedades indígenas de la Gran Nicoya, siglos XIV y XVII*. Managua: Lea Grupo Editorial, 2008.