



Polonia

Estudios
Latinoamericanos

Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos

ISSN 0137-3080

Original title / título original:

Fernandez de Oviedo, historiador y literato. Humanismo, cristianismo e hidalguía

Author(s)/ autor(es):

Karl Kohut

Published originally as/ Publicado originalmente en:
Estudios Latinoamericanos, 15 (1992), pp. 55-118.

DOI: <https://doi.org/10.36447/Estudios1992.v15.art2>

Estudios Latinoamericanos is a journal published by the Polish Society for Latin American Studies (Polskie Towarzystwo Studiów Latinoamerykanistycznych).

The Polish Society for Latin American Studies is scholarly organization established to facilitate research on Latin America and to encourage and promote scientific and cultural cooperation between Poland and Latin America.

Estudios Latinoamericanos, revista publicada por la Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos (Polskie Towarzystwo Studiów Latinoamerykanistycznych).

Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos es una asociación científica fundada con el fin de desarrollar investigaciones científicas sobre América Latina y participar en la cooperación científica y cultural entre las sociedades de Polonia y América Latina.

Fernández de Oviedo, historiador y literato. Humanismo, cristianismo e hidalguía*.

Karl Kohut

I. La fama y la obra.

Entre las crónicas e historias de la conquista española hay muy pocas que hayan suscitado más odios y desprecios que la *Historia general y natural de las Indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo. «Capital enemigo de los indios», llamó el Padre Bartolomé de las Casas a su autor¹. Sus acusaciones pueden resumirse en dos puntos: Fernández de Oviedo fue de hecho «conquistador, robador y matador de los indios»; y en su *Historia general y natural*, que para el Padre Las Casas es «falsa historia», divulgó «falsísimos testimonios», infamando a los indios «de grandes pecados y de ser bestias». En resumidas cuentas, Fernández de Oviedo «nunca abrió la boca, en tocando en indios, sino para decir mal dellos» (II 232/III 23). Lo que más irritó al Padre Las Casas fue el éxito de «estas infamias [que] han volado cuasi por todo el mundo» (*ibid.*). Juan Ginés de Sepúlveda utilizó, en la famosa discusión con el Padre Las Casas, la *Historia general y natural* como fuente principal en cuanto al carácter, las costumbres y creencias de los indios, y llamó a su autor «cronista grave y diligente en inquirir las cosas»². Es muy

Karl Kohut – Katholische Universität Eichstätt, Sprach und Literaturwissenschaftliche Fakultät, Ostenstrasse 26-28, D-8078 Eichstätt, Alemania.

* Con el presente estudio continúa un proyecto iniciado con dos trabajos sobre Fernández de Oviedo (1987b y 1989), de los cuales me sirvo aquí como punto de partida.

1. Las Casas: *Historia de las Indias*, in: *Obras escogidas*, 1957-1958: II 520/III 142. Citamos vol., pág./libro, cap. Utilizaremos el mismo sistema en las referencias a la *Historia general y natural de las Indias* (1959) de Fernández de Oviedo («P» remite a «Prólogo»).

2. Utilizamos la edición de la *Controversia* entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas en las *Obras escogidas* de éste, V 293-384. Cf. A. Losada: *The Controversy between Sepúlveda and Las Casas in the Junta of Valladolid*, en: Friede, Keen 1971: 280, 286 y 305; Hanke 1974; Pietschmann 1987, especialmente 161. Pietschmann resume la investigación sobre la controversia. Cf. la Bibliografía y la nota 28.

probable que el deseo de refutar a Fernández de Oviedo haya jugado un papel importante en los empeños históricos del Padre Las Casas, sobre todo en la llamada *Apologética historia*; y en la *Historia de las Indias*, sintetizó su crítica de la obra ovediana en unas páginas de implacable polémica³.

Dada la fortuna posterior de la obra lascasiana, no sorprenderá pues que la fama de Fernández de Oviedo como propagador de la colonización imperialista y enemigo incondicional de los indios haya quedado sólidamente fundada hasta la actualidad. Los juicios más duros se encuentran precisamente en los trabajos dedicados al problema de la evangelización en la obra ovediana. Para Josefina Zoraïda Vázquez, «la mejor solución que le ofrece el problema de los indios es el que desaparezcan, pues así se exterminaría de raíz el poderío de Satanás» (1957, 512), y para Tormo Sanz el problema de la cristianización de las Indias se resolvería «con el simple establecimiento de los cristianos del viejo continente en el nuevo»⁴.

Son pocas las voces discrepantes. Bataillon señaló rasgos erasmistas en la obra ovediana, que se manifestarían sobre todo en la crítica acerba a las actuaciones de ciertos sacerdotes en el Nuevo Mundo, «más preocupados de amontonar oro que de evangelizar a los indios»⁵. Salas siguió el camino señalado por Bataillon y constató coincidencias sorprendentes de las críticas de Fernández de Oviedo con las del Padre Las Casas (1959, 127s); sin embargo, esas coincidencias se limitan según él a la crítica a los conquistadores, tanto legos como clérigos, y no influyen en su concepción de los indios, caracterizada por un antiindigenismo inconfundible, y que le parece, «en definitiva, llena de imposibilidades, de antipatías, de repugnancias, y carente, en última instancia, del espíritu cristiano que caracteriza a su antagonista, el fraile Las Casas» (1959, 118

3. Véase en especial II 520-530/III 142-146; cf. Hanke 1951: XVIII-XXIV y después de él Pérez de Tudela Bueso 1957a: CIX. Véase además V. D. Carro: *The Spanish Theological - Juridical Renaissance and the Ideology of Bartolomé de Las Casas*, en: Friede, Keen 1971, 265; Losada (véase la nota 2), 305.

4. L. T. Sanz: *La cristianización de las Indias en la «Historia» de Fernández de Oviedo*, en: Solano, Pino 1982-1983, I 85-101.

5. Bataillon 1966, 642, cf. 815. En un trabajo posterior, menciona brevemente la competencia entre Las Casas y Fernández de Oviedo en lo relativo a sus proyectos de colonización, que repercutió en las *Historias* respectivas, siempre con tendencia crítica para con el atagonista (*The Clerigo Casas, Colonist and Colonial Reformer*, en: Friede, Keen 1971, 401s). Los pasajes pertinentes en Las Casas están en II 416-429/III 102-105; II 490-520/III 131-142; II 541-567/III 152-160, y en Fernández de Oviedo en II 199-201/XIX 5 y III 62s/XXVI 1. La competencia entre ambos se remonta probablemente al año 1515; cf. Hanke 1951, XIX y 1959, 114-119; Giménez Fernández 1960; el mismo; *Fray Bartolomé de Las Casas: A Biographical Sketch*, en: Friede, Keen 1971, 75s, 78 y 83. Véase además Hanke 1959, 98-128 y Pérez de Tudela Bueso 1957a, XCIX-CVII.

y 148; cf. 1954, 170). De este modo, Fernández de Oviedo sigue siendo el antípoda del Padre Las Casas. Traduciendo la discusión secular en términos de los debates actuales, Dussel escribe:

«Las Casas fue un teólogo explícito de la liberación que ya supo descubrir en pleno siglo XVI el pecado que tiñe ya cinco siglos de historia universal: el pecado de la dominación imperial europea sobre sus colonias del tercer mundo [...] Oviedo juzgó al indio desde su mundo europeo. Bartolomé exigía, con razón, que fuera juzgado desde el mismo mundo del indio. Fueron los Oviedos, los sir Francis Drake, los que triunfaron aniquilando el mundo del indio» (1983, 289 y 293).

Aniquilador del mundo del indio: la acusación de Dussel retoma y agrava las del Padre Las Casas.

De orden muy diferente pero no menos categóricas son las críticas de algunos historiadores modernos que niegan a la *Historia general y natural* todo valor como obra histórica aduciendo que Fernández de Oviedo carecía de la cultura necesaria para emprender y realizar una tarea tan exigente. Así, p. ej., la clara argumentación del historiador suizo Fueter:

«[Oviedo] no conocía la cultura clásica; como afirma su adversario Las Casas, *casi no sabía lo que era el latín*. No seguía ninguna teoría ni representaba tendencia alguna [...] Esta ignorancia de la cultura literaria de su tiempo repercutió negativamente en su obra. Es cierto que ni teorías ni reminiscencias clásicas enturbiaron su observación; lo que conocía de Plinio era demasiado poco como para perturbar el relato. Pero su modo de presentar los hechos carece de intención artística, casi de toda estructura organizada. Al escribir su obra, muchas veces se dejó llevar por asociaciones espontáneas. Entremezcló sus propias vivencias sin reflexionar mucho al respecto. Es cierto que intentó ordenar la materia según ciertos criterios temáticos, pero no la modeló. Alineó un capítulo detrás de otro, un libro detrás de otro, y terminó con una obra que nadie quiso imprimir. Tampoco fue un autor crítico según los criterios de los humanistas [...] Su obra es una estúpida fuente de noticias históricas, pero no de historiografía»⁶.

Podemos encontrar un eco tardío de estas críticas en la historia de la literatura española de Franzbach, quien caracteriza la *Historia general y natural*, como la «obra de un soldado sin cultura humanística» (1968, 47).

6. Fueter 1936, 297s; cf. Gerbi 1975, 329s, quien resume la discusión sobre el humanismo de Fernández de Oviedo.

La imagen que se desprende de esas críticas es la de un conquistador feroz e inculto, empeñado en justificar el exterminio de los indios. En esas condiciones puede sorprender que la obra ovediana sea objeto de estima cada vez mayor por parte de la investigación moderna. Turner (1964) la llamó «la primera enciclopedia americana» porque sería la primera obra escrita con pretensión universal sobre la naturaleza y la historia de América, y en la que tal pretensión se vería realizada. Y a pesar de los siempre recordados ataques lascasionos, es precisamente el aspecto etnológico de la obra el que goza hoy de un interés particular⁷.

Tanto las críticas cuanto los elogios parten concretamente de la obra ovediana. Es cierto que el texto no es coherente y da lugar a interpretaciones opuestas. Esta incoherencia innegable tiene varias causas; una de ellas es sin lugar a dudas la complejidad de la materia, que se evidencia en la larga gestación de la obra. La *Historia general y natural* es, tal como se nos presenta hoy, el fruto de un trabajo de varios decenios. Puede ser que el interés de su autor en los acontecimientos del Nuevo Mundo ya hubiera despertado en 1493, cuando presencié en la corte la recepción triunfal de Colón en Barcelona, al regreso de su primer viaje. Pero pasaron más de dos decenios hasta que Fernández de Oviedo realizó su primer viaje a América en 1514 como integrante de la expedición de Pedrarias Dávila. A partir de ese momento su vida está ligada estrechamente al Nuevo Mundo y a su historia. Al primer viaje siguieron otros cinco y, en total, casi 30 años de estadía en América⁸.

Es muy probable que Fernández de Oviedo haya empezado ya en su primer viaje a reunir datos para una historia del continente recién descubierto. En el año 1519, poco antes de su segundo viaje, fue autorizado a «recoger de los gobernadores y adelantados la relación de los acontecimientos que ocurriesen en las zonas de su jurisdicción» (Castillero R. 1957, 530). De vuelta en España, para mostrar su competencia, escribió de memoria en pocos meses una

7. La ilustración más imponente de este interés es la parte titulada «Etnología y etnohistoria» en *Vº Centenario de Gonzalo Fernández de Oviedo*, 1980, 195-422. Véase además Zoraída Vázquez Vera 1956 y 1957; Ballesteros Gaibrois 1957; Salas 1959, 117-134; Gerbi 1975, 426-529.

8. Las estadías de Fernández de Oviedo en América fueron seis en total: 1514-1515, 1519-1523, 1526-1530, 1532-1534, 1536-1546 y 1549-1556. Cf. la biografía detallada que resume el estado de la investigación anterior, por Pérez de Tudela Bueso 1959, y el resumen de la biografía en O'Gorman 1972.



La historia general
de las Indias.

Con privilegio imperial.

Fig. 1. Portada de la primera edición de 1535.

breve descripción de la naturaleza de América publicado en 1526 bajo el título *Oviedo de la «Natural historia de las Indias»*⁹. Su estrategia tuvo éxito ya que fue nombrado cronista de Indias en 1532. Solamente tres años más tarde, en 1535, Fernández de Oviedo publicó la primera parte de la *Historia general y natural de las Indias* sobre la llamada historia natural y la historia humana del recién descubierto continente. En los años siguientes, escribió dos partes más y revisó la primera, datando los nuevos pasajes incorporados al texto ya escrito o publicado, de modo que podemos seguir detalladamente la evolución de su pensamiento¹⁰. En 1548 había terminado la redacción de las dos primeras partes, que pensaba dar a la imprenta en un futuro inmediato, y había escrito en borrador gran parte de la tercera, que quería publicar más adelante¹¹. Pero al año siguiente, abandonó la obra sin haberla concluido en sentido estricto¹². La segunda edición que comprendía solamente el primer libro de la segunda parte apareció solo en 1557. La muerte del autor impidió que se completara la edición.

Así pues, la *Historia general y natural* fue conocida muy parcialmente por los contemporáneos, lo que perjudicó de modo decisivo tanto su recepción inmediata cuanto la fama póstuma de su autor, eclipsada pronto por el éxito de las obras del Padre Las Casas, López de Gómara, José Acosta y otros. La obra entera editada por Amador de los Ríos apareció solamente en los años 1851 a 1855. A pesar de que la edición no satisface las exigencias de la filología moderna, sirve de base a las diversas ediciones de nuestro siglo¹³. Parece que su sola extensión desalienta todo intento de una edición crítica.

9. La *Natural historia* de 1526 aparece en las bibliografías bajo diferentes títulos. Las más de las veces se cita como *Sumario*, título que proviene de una variante en el dorso de la portada de la edición original, donde la obra es titulada *Sumario de la natural y general historia de las Indias*.

10. Cf. Salas 1959, 79. Desgraciadamente la versión impresa es una base muy poco segura para un estudio de la evolución interior del autor. Habría que consultar los manuscritos dispersos o esperar una edición crítica. Cf. la nota 13.

11. I 142/VI P. H a n k e (1959, 115) sostiene — lamentablemente sin alegar pruebas — que fue el Padre Las Casas quien impidió la impresión de la *Historia general y natural*.

12. No se conocen las causas de este abandono, que obviamente fue total, ya que Fernández de Oviedo ni siquiera reaccionó — como señala Salas (1959, 79s, la nota 2) — a la publicación de las obras del Padre Las Casas y de López de Gómara en 1552. Al fin de este estudio, expondremos una hipótesis para explicar por qué Fernández de Oviedo desvió su interés hacia otros trabajos, entre los que hoy que destacar las *Quinquagenas* que terminó el domingo de Pentecostés de 1556. Sin embargo, hay que notar que Fernández de Oviedo menciona en la carta dedicatoria de las *Quinquagenas* (fechada en el 10 de enero de 1955) el hecho de que está escribiendo la cuarta parte de su *Historia* (ed. J.B. Avallé - Arce I 19).

13. Hubo intentos anteriores a Amador de los Ríos, que sin embargo fracasaron por varias razones. Cf. R. C o n t r e r a s: *Intentos de publicación de la «Historia general y natural de las Indias» de Fernández de Oviedo anteriores a Amador de los Ríos*, en: S o l a n o, P i n o 1982, I 117 - 129. En los últimos años, las ediciones modernas de la *Historia general y natural* han sido criticadas de modo tajante. Véase en particular, A m a d ó n 1979, 30s y G. L o h m a n n V i l l e n a: *Un capítulo trunco en la «Historia general y natural de las Indias»*, en: S o l a n o, P i n o 1982, I 73 - 75.



Fig. 2. Portada de la segunda edición de 1547.

Los dos puntos de censura de la obra ovediana son de orden diferente; poco o nada parecen tener en común. Sin embargo, están ligados entre sí por ocultas correspondencias, de modo que la discusión de un punto elucidará el otro y viceversa. Por eso vinculamos en este estudio ambos puntos — la crítica ideológica de corte lascasiano y la que proviene de la historiografía — esperando llegar a una reevaluación de los dos aspectos centrales de la *Historia general y natural*.

II. Fernández de Oviedo, historiador y humanista.

La investigación reciente.

La existencia o inexistencia de una cultura humanística en Fernández de Oviedo ha sido muy discutida por los especialistas en los últimos decenios. Turner reconstruyó la biblioteca de Fernández de Oviedo y la llamó «una de las más importantes y significativas de su tiempo» (1971, 197). Si bien esa valoración parece un tanto exagerada, no cabe duda de que el elenco de sus libros llama la atención. La biblioteca contenía obras de la antigüedad clásica, de literatura italiana y, en menor grado, de literatura española. Los centros de interés eran la historia, la geografía, la llamada historia de la naturaleza, la astronomía y relaciones de viaje (*ibid.*). Pero más importante es el hecho de que Fernández de Oviedo no sólo poseía esos libros, sino que los leía y los consultaba continuamente para la elaboración de su obra, como la han comprobado sobre todo Gerbi y Rech (Gerbi 1975, 206s, Rech 1984). Frente a este hecho ya innegable, es secundario el problema que tanto ocupa todavía a los especialistas¹⁴, de si Fernández de Oviedo conocía el latín, si leía las obras de la antigüedad clásica en la versión original o en traducciones italianas o españolas.

A pesar de que ya casi nadie duda de la erudición de Fernández de Oviedo, la mayoría de los investigadores vacila en considerarle un humanista. El conocimiento de la literatura antigua es una condición necesaria, pero no suficiente para calificar a un escritor o erudito del siglo XVI de humanista. Tocamos aquí un problema

14. Gerbi (1975, 329s) resume los argumentos de la investigación anterior sobre el problema de si Fernández de Oviedo sabía latín o no. Rech (1984, 237s) aduce pruebas para poner fin a la discusión con una respuesta positiva.



Libro. II. De la segunda parte de la general
historia de las Indias. Escrita por el Capitan
Don Alonso Fernandez de Oviedo, y Galdes. En
ciudad de la fortaleza y puerto de Sancto Domingo.
de la Isla Española. En omnia de su Magestad.
Que trata del estrecho de Magallans.

En Valladolid. Por Francisco Fernandez de Cordova
Impressor de su Magestad. Año de M. D. L. VII.

Fig. 3. Portada de la tercera edición, incompleta.

fundamental para la investigación moderna del humanismo. Entre los diferentes criterios que permiten decidir el problema del humanismo de un autor, su estilo de vida tiene una importancia central (cf. Buck 1981). Y aunque conocemos bastante bien los datos de la vida de Fernández de Oviedo, la interpretación de los mismos sigue siendo controvertida, de modo que por lo menos hasta ahora no podemos tomar de su biografía argumentos decisivos¹⁵.

Lo mismo sucede si intentamos resolver el problema a partir de la obra misma, porque muy pronto nos perdemos en un laberinto de contradicciones internas. Estas han sido señaladas muy claramente por Gerbi, quien no pone en duda la erudición de Fernández de Oviedo, pero la considera más bien de índole medieval que humanística, porque éste consultó tanto autores antiguos como medievales sin distinguirlos críticamente como la hacían los humanistas. Más importante aún le parece a Gerbi la estructura caótica de la obra, que ya Fueter había interpretado como consecuencia directa de la cultura deficiente de su autor:

«In un senso solamente si può e se deve negare a Oviedo ogni principio d'arte e di disciplina: nella composizione, non diciamo „struttura” della sua opera maggiore, Oviedo dimentica gli esempi dell'umanesimo, perde ogni senso di misura e di classica euritmia, e ricade nella pesante farragine delle somme medioevali» (Gerbi 1975, 535).

Gerbi nos confronta con una nueva variante de la problemática. No niega la erudición de Fernández de Oviedo, pero ve sus raíces en el medioevo y no en el humanismo. Fernández de Oviedo habría sido entonces un hombre que vivió, juzgó y escribió el presente a la luz de ideas y convicciones de una era pasada. En resumidas cuentas, la *Historia general y natural* sería un anacronismo.

Los principios metodológicos de Fernández de Oviedo.

No podemos ni queremos retomar aquí la muy discutida problemática de las relaciones entre el medioevo y el humanismo. Sabemos hoy que el humanismo mantuvo muchas más tradiciones de lo que los humanistas creyeron, sobre todo en España, y en menor medida en

15. Pérez de Tudela Bueso (1959, VIII-X) confronta brevemente las diferentes opiniones, muchas veces contradictorias.

Italia o Francia. Pero entre otras cosas, el humanismo sí fue una verdadera revolución en el campo de las ciencias. Por ende, el estudio de los principios metodológicos de Fernández de Oviedo podría ser un camino de acceso a la problemática esbozada, cambio que nos lleva al origen de la *Historia general y natural*.

El nombramiento de Fernández de Oviedo como cronista de Indias comprendía tres encargos específicos: 1º escribir las «cosas que han sucedido y sucediesen en las nuestras Indias, desde el tiempo que así se descubrieron»; 2º describir las «propiedades y estrañezas de cada isla y tierra»; 3º explicar las «condiciones de los moradores y animales dellas»¹⁶. Hoy diríamos que Fernández de Oviedo debió desempeñar a la vez el papel de historiógrafo, geógrafo, biólogo y etnólogo para cumplir con su tarea. Así pues, el carácter enciclopédico de la obra tiene una de sus raíces en la definición de las funciones del cronista por parte de la corona.

La tarea era inmensa. Aparentemente, a Fernández de Oviedo no le preocupó mucho el hecho de tener que recurrir a tantas disciplinas; lo que literalmente le avasalló fue la dimensión de la naturaleza del Nuevo Mundo. Así lo refleja un pasaje, escogido entre muchos otros, de la dedicatoria a la primera parte:

«¿Cual ingenio mortal sabrá comprehender tanta diversidad de lenguas, de hábitos, de costumbres en los hombres destas Indias? ¿Tanta variedad de animales, así domésticos como salvajes y fieros? ¿Tanta multitud inarable de árboles, copiosos de diversos géneros de frutas, y otros estériles, así de aquellos que los indios cultivan, como de los que la Natura, de su proprio oficio, produce sin ayuda de manos mortales? ¿Cuántas plantas y hierbas útiles y provechosas al hombre? ¿Cuántas otras innumerables que a él no son conocidas, y con tantas diferencias de rosas e flores e olorosa fragancia? ¿Tantas montañas altísimas y fértiles, e otras tan diferenciadas e obravas? ¿Cuántas vegas y campiñas dispuestas para la agricultura, y con muy apropiadas riberas? ¿Cuántos montes más admirables y espantosos que Etna o Mongibel, y Vulcano, y Estronogol; y los unos y los otros debajo de vuestra monarquía?» (I 8/I).

El asombro y la conciencia de su propia impotencia le llevan aquí a entonar un verdadero himno al Nuevo Mundo. Es cierto que este pasaje es también una muestra retórica del tópico tradicional de la modestia, pero Fernández de Oviedo utiliza con mucha habilidad

16. Citamos según Otte (1962, 515), quien resume la Cédula Real del 15 de octubre de 1532. Cf. también Pérez de Tudela Bueso 1959, CXVI-CXIX.

los recursos retóricos para caracterizar la dimensión monstruosa de su tarea.

Frente a ella, el cronista insiste repetidas veces en su propia experiencia como principio básico de su obra, en el hecho de haber sido «testigo de vista en las más cosas de que aquí se hiciera mención» (II 56/XIIIP). Pero esa experiencia era limitada. Salas señala que Fernández de Oviedo sólo conoció el Caribe y las regiones fronterizas, lo que ciertamente constituía una zona bastante grande en sí, pero pequeña teniendo en cuenta la extensión del continente (1959, 96s). Dado que sus conocimientos geográficos eran limitados, también lo fue necesariamente su conocimiento inmediato de los acontecimientos históricos. Fernández de Oviedo fue testigo de un número reducido de hechos, todos ocurridos en el Caribe. Para el resto, es decir la mayor parte, debió confiar en relatos ajenos.

El principio básico de la propia experiencia vale, pues, por razones geográficas e históricas, tan sólo para una parte reducida de su obra. Pretensión teórica y realización práctica son inversamente proporcionales. Fernández de Oviedo no reflexionó sobre este hecho para justificar su manera de proceder, por lo menos no lo hizo explícitamente; en la práctica buscó ganar seguridad, evaluando la credibilidad de cada testigo. En cuanto a la redacción de su texto, resolvió el problema distinguiendo entre los hechos de los que fue testigo y los otros, señalando siempre para éstos últimos las fuentes, a fin de que el lector pudiera juzgar la veracidad del relato:

«Yo sigo en estas materias una regla que me parece que conviene a todo buen auctor o cronista que ha de tractar de vidas e honra de diversos hombres, o de otra cualquier materia, que así desea conservar de su crédito e guardar su consciencia, e dejar limpios e seguros de calumnia sus renglones; y es aquésta. Lo que viere, testificarlo de vista llanamente; y lo que oyere, decir a quien lo oyó; y lo que leyere, dar el auctor» (V 165/XLVIII 1).

Por lo menos, la propia experiencia le proporcionó criterios para evaluar las informaciones sobre acontecimientos de los que no fue testigo, sobre regiones recién descubiertas, pueblos, animales y plantas que no vio personalmente. Así argumentaba una y otra vez Fernández de Oviedo contra los cronistas que jamás habían estado en América, sobre todo contra Pedro Mártir de Anglería:

«Si aquí me he alargado tanto, ha seído para desengañar a los letores de la opinion de Pero Mártir. Pero no es esto sólo en lo que sus *Décadas* se apartan de lo cierto en estas cosas de Indias, porque Pedro Mártir no pudo, desde tan lejos, escribir estas cosas tan al proprio como son e la materia

lo requiere; e los que le informaron, o no se lo supieron decir, o él no lo supo entender»¹⁷.

Para la realización de su obra, Fernández de Oviedo pudo valerse de la cédula real de 15 de octubre de 1532, dirigida a las autoridades de Cuba e idéntica a las enviadas a otras regiones de las Indias, en la que se instruía a las autoridades de asistirle en su obra (Otte 1962, 515 nota). Por consiguiente, Fernández de Oviedo pudo organizar una verdadera red de informantes desde Santo Domingo, que se convirtió de este modo en un centro donde confluían informaciones de toda índole sobre los descubrimientos y acontecimientos en el Nuevo Mundo. La imitación de modelos antiguos y contemporáneos constituye el segundo principio metodológico de la obra ovediana. Pero como veremos, los modelos existentes eran problemáticos por razones diversas, de modo que la imitación muchas veces no le sirvió más que como mera orientación; en otros casos le llevó a elegir conscientemente nuevos caminos contra los modelos existentes, cuya función quedaba entonces reducida a un simple punto de partida.

En los años en que Fernández de Oviedo escribía su historia, ya había aparecido un número apreciable de obras sobre el Nuevo Mundo. Pero solamente *De orbe novo decades*, de Pedro Mártir de Anglería, el predecesor de Fernández de Oviedo como cronista de las Indias, pretendía ser una presentación enciclopédica de los hechos de América. Los primeros capítulos habían aparecido ya en el año 1511, pero la versión definitiva, póstuma, fue publicada en 1530. La obra de Pedro Mártir versaba casi exclusivamente sobre la historia humana. Más grave era el hecho de que su autor nunca había estado en América y por eso mismo, en opinión de Fernández de Oviedo, había cometido muchos errores. Por esas razones, las *Décadas* pudieron servirle tan sólo en una escala muy reducida como modelo para el intento de reunir, en una sola obra, la historia y la descripción de la naturaleza del Nuevo Mundo. Aparte de esos argumentos racionales, parece que Fernández de Oviedo tuvo motivos de índole más bien personal para desechar la obra de Pedro Mártir¹⁸.

17. II 34/X 7. Pedro Mártir de Anglería representaba para Fernández de Oviedo esa clase de historiadores que se equivocaban en muchas cosas y además las juzgaban mal, porque no conocían el Nuevo Mundo. Cf. Pérez de Tudela Bueso 1959, LXXXIII-XCI y Gerbi 1975, 331.

18. Rech (1984, 191) enumera tres causas para la antipatía de Fernández de Oviedo hacia Pedro Mártir: 1º envidia profesional; 2º una antipatía en general hacia los italianos, y 3º razones personales no especificadas. Estas estarían posiblemente motivadas por el juicio opuesto que a ambos merece la figura de Pedrarias Dávila. Pedro Mártir le vio bajo una luz positiva, mientras que para Fernández de Oviedo Pedrarias Dávila era la encarnación de los males que los españoles cometieron en América.

Los modelos.

En cuanto a los modelos teóricos, había que buscarlos en esa época sobre todo en la retórica humanística¹⁹. Pero el alcance de esos modelos teóricos era limitado porque se concentraban en la historia humana e incluían la «historia natural» tan sólo como transfondo necesario para la comprensión de la primera. Una excepción a esa regla la constituye la retórica de Antonio Lull quien reunió en su modelo teórico la historia y la descripción de la naturaleza, como lo intentó Fernández de Oviedo en la práctica; pero esa retórica apareció solamente en 1558, un año después de la muerte de Fernández de Oviedo²⁰. Por eso la significación del paralelismo de las dos obras se reduce a la constatación de que Fernández de Oviedo había alcanzado por su cuenta resultados muy próximos a las ideas humanísticas. El elenco de su biblioteca nos hace presumir que su interés por la retórica era casi nulo, ya que poseía una sola obra retórica, la de Cicerón, sin que Turner, a quien debemos esa noticia, hubiera llegado a identificarla concretamente²¹. Todo eso nos lleva a la conclusión de que Fernández de Oviedo seguramente no conocía la teoría humanística de la historia, tal como aparecía sobre todo en la retórica.

Podemos desechar, pues, la literatura humanística contemporánea como modelo de la obra ovediana, sea porque realmente no le suministró nada que pudiera utilizar, sea porque sencillamente no la conocía. Es muy diferente el caso de la literatura antigua. La biblioteca de Fernández de Oviedo permite concluir que fue sobre todo ahí donde buscó los modelos, donde encontró los métodos y conocimientos necesarios para su trabajo.

19. Son sobre todo Mignolo (1981) y González Echevarría (1983) los que han señalado las relaciones entre crónica y retórica.

20. En el capítulo «De Historiae decoro» (1558, 509-514), Lull distingue cuatro clases de obras históricas: «*Annales (chronicon appellare possumus) locorum descriptiones (hoc topicon) rerum naturalium ut animalium & pla[n]tarum, & siderum: & artificialium, ut uestimentorum, uasorum, nauium, atq[ue] aliarum enarrationes: hoc, si lubet, genealogicon uocitato. Quartum uerò, ex his omnibus compositum & constans, historiae generale nomen dedit*» (509). En lo que sigue, explica detalladamente por qué incluye la geografía, la descripción de la naturaleza y de los pueblos. El concepto teórico de Lull se asemeja por lo tanto por su pretensión enciclopédica al de Fernández de Oviedo. Dado que Lull cita solamente a autores antiguos, no se puede probar la influencia de otras concepciones historiográficas modernas.

21. Turner (1971, 155) cita la obra bajo el título de *Rhetoricum*. Como Fernández de Oviedo cita el famoso elogio de la historia, contenido en el *De Oratore* (II 36), podemos suponer que se trata de esta obra, ya que la cita es bastante exacta (Cicerón: «*Historia uero testis temporum, lux ueritatis, uita memoriae, magistra uitar, nuntia uetustatis*»; Fernández de Oviedo: «*Historia est testis temporis, magistra uitae, uita memoriae, lux ueritatis*» [II 351/XXII 3; cf. V 15/XLIV P]). Salas (1959, 84-89) ha señalado la importancia de Cicerón en la concepción de la historia en la obra ovediana. Cf. también Gerbi 1975, 303-357.

Sin embargo, tampoco en la literatura antigua había un modelo que hubiera podido orientar a Fernández de Oviedo en su tarea de reunir la historia humana y la así llamada historia natural. Tuvo pues que inventar algo nuevo. La parte más difícil de esa tarea era la descripción de la naturaleza, por la increíble abundancia de fenómenos desconocidos hasta entonces. De ahí se explica la preferencia obvia por la *Historia natural* de Plinio. Fue éste el autor que Fernández de Oviedo admiró más entre los de la antigüedad clásica y cuya obra consultó una y otra vez²².

Es cierto que la imitación de Plinio constituye un argumento poderoso en la discusión del humanismo ovediano. Quienes restan todo valor a la obra ovediana debido a su estructura caótica, que explican por la poca cultura de su autor, no tienen en cuenta que precisamente la estructura en apariencia caótica de la *Historia general y natural* responde esencialmente al modelo de Plinio. A él se debe la complicada relación entre la historia humana y la descripción de la naturaleza. Fernández de Oviedo comienza con el relato de los viajes de descubrimiento de Colón y Magallanes. Las regiones más importantes en esos viajes, las islas del Caribe y el Estrecho de Magallanes constituyen los puntos de partida para la descripción subsiguiente de la naturaleza de las Indias. En la primera parte de su obra, Fernández de Oviedo trata de las islas del Caribe. En la segunda parte, describe la parte oriental del continente, partiendo del Estrecho de Magallanes y avanzando hacia el norte, hasta donde había avanzado por entonces la empresa del descubrimiento. En la tercera parte, procede de modo análogo en las costas occidentales. En los libros III-VI de su *Historia natural*, Plinio había organizado de modo semejante la descripción del mundo entonces conocido.

Problemas estructurales.

En general, Fernández de Oviedo estructura el texto teniendo en cuenta las provincias de la administración colonial naciente, o bien regiones más o menos claramente delimitadas por criterios geográficos. Empieza siempre con la descripción de la geografía,

22. «Como soy amigo de la lección de Plinio [...]», escribe Fernández de Oviedo en un pasaje típico (I 229/VII 1). Cf. Álvarez López 1940-1941 y 1957; Gerbi 1975, 536 y otras; Rech 1984.

la fauna y la flora y termina con la historia humana a partir del descubrimiento de la región respectiva. Son pues criterios geográficos los que determinan y estructuran la relación de la historia humana. Muy atinadamente, habla Turner de una «aproximación geográfica a la historia»²³. Este modo de proceder tiene como consecuencia una intrincada cronología porque el relato sigue la sucesión de los hechos históricos tan sólo dentro del marco de la provincia o región respectiva. El conjunto de la historia humana del continente se presenta pues como un caleidoscopio de relatos independientes entre sí, cuya secuencia en el texto se explica únicamente por la situación geográfica de las regiones. Fernández de Oviedo se refiere varias veces a lo largo del texto a este modo de proceder²⁴.

A pesar de la compleja estructura de la obra ovediana, no se le podría negar cierta lógica interna, si ésta no fuera alterada por otros factores ya no de orden lógico, sino de hecho. La primera parte se refiere a la isla Española, lo que no se justifica por razones históricas ni geográficas, sino sencillamente por la biografía del autor. Fernández de Oviedo vivía allí y conocía por ende la isla mejor que cualquier otra región de América. Según sus propios criterios, habría debido limitar la descripción de la naturaleza en la primera parte de su obra a las islas del Caribe; de hecho describe la de todo el continente porque se deja llevar por la sistemática de su materia, lo que además le brinda la ventaja de evitar repeticiones. Por consiguiente, la «historia natural» del continente está concentrada en la primera parte de la obra²⁵; en las partes segunda y tercera, Fernández de Oviedo la toca tan sólo muy brevemente y remite por lo general a la primera parte. Necesariamente es pues la historia humana la que predomina en las dos últimas partes de la obra²⁶.

23. Turner 1964, 269, refiriéndose a Ferrando 1957 (no hemos encontrado la cita en el ensayo de éste último). Para la relación de geografía a historia en la *Historia general y natural*, véase además Salas 1959, 10 y J. Múñoz Pérez: *Los historiadores primitivos de Indias y el pensamiento geográfico* en: Solano, Pino 1982, I 133-188.

24. Relatando los destinos de Ponce de León y de Narváez explica su modo de proceder con las palabras: «Más aunque fué mucho antes la muerte de Joan Ponce, pónese aquí después del dicho capitán Narváez, por la continuación de la costa e geografía o asiento de la Tierra Firme, que traigo desde el estrecho famoso que descubrió el capitán Fernando de Magallanes en el otro hemisferio o polo antártico, e voy descubriendo hasta llegar a los Bacallano e tierra que llaman del Labrador» (IV 319/XXXVI, P). Gerbi (1975, 538) ha señalado que Fernández de Oviedo no «regionalizó» la historia de modo consecuente. Alvarez López (1941, 17 y 1957, 562s) insiste en que el modelo de Plinio sería la causa del «caos» ovediano. Rech (1984, 226) por el contrario ve en Diodoro Siculo el modelo decisivo para la «regionalización» de la historia.

25. Fernández de Oviedo trata la llamada historia natural en 9 de los 19 libros de la Primera Parte (libros VII-XV), retomando la materia del *Sumario*, estructurándola sin embargo de forma nueva. Cf. la nota 29.

26. Este desvío del interés de la descripción de la naturaleza, a la historia se explica sin esfuerzo por el modo de proceder elegido; no es necesario por lo tanto suponer un cambio fundamental de interés, como lo hace Rech (1984, 214s).

Este desequilibrio estructural se ve acentuado por el hecho de que Fernández de Oviedo no escribía sobre regiones y acontecimientos bien conocidos. Año tras año le iban llegando noticias de regiones recién descubiertas, de nuevas conquistas, hazañas y catástrofes. Continuamente se veía pues obligado a añadir datos nuevos, lo que ya por razones puramente pragmáticas no resultaba compatible con una estructura lógica. La historia se le presentaba como una sucesión ininterrumpida de historias. En esas condiciones le era imposible alcanzar la distancia necesaria para obtener una visión de conjunto. Fernández de Oviedo siguió la historia día por día, introdujo novedades, amplió párrafos viejos actualizándolos y dató las adiciones y suplementos, de modo que podemos leer la *Historia general y natural* también como un diario de su autor²⁷.

A pesar de todas esas dificultades, Fernández de Oviedo se empeñó alcanzar una estructura numérica sencilla. La primera edición de 1535 contenía veinte libros, lo que traduce su afán de imitar el modelo de las *Décadas*. Para la proyectada segunda edición situó el libro veinte al final de la obra, de modo que la primera parte contenía 19 libros. De modo análogo, dispuso también en la segunda parte la materia en 19 libros. En la tercera parte, el número de libros se redujo a doce. La suma de todos los libros ascendía pues a 50, con lo que Fernández de Oviedo logró otra vez la estructura de las *Décadas* (cf. Rech 1984, 216s). Ya que en esos años las costas occidentales eran menos conocidas, la desigualdad numérica de las tres partes corresponde al estado de los conocimientos de entonces. Sin embargo, Fernández de Oviedo no consideró el número de cincuenta como definitivo, ya que pensaba seguir escribiendo, según las vicisitudes de la historia; en los últimos años de su trabajo, incluso tenía planeada una cuarta parte, pero no llegó a realizar ninguno de estos proyectos²⁸.

27. Sobre todo Salas (1959, 104) ha destacado el carácter personal de la obra que a veces revistió la forma de un diario íntimo. Gerbi (1975, 539s) ve en este hecho la expresión exterior de la entrega incondicional del autor a su materia.

28. En la epístola dedicatoria de la Segunda Parte, fechada en 1544, Fernández de Oviedo escribe que los 50 libros corresponden a los hechos acontecidos y conocidos hasta entonces, y que el número de libros seguirá aumentando con el desarrollo de la historia (II 215). En 1548 habla del proyecto de una 4ª parte, que contendría la historia de la Nueva España a partir de ese año (IV 266/XXXIII 57) En 1555, nota que está escribiendo la cuarta parte, mientras que se imprimen las primeras tres. Cf. la nota 12.

Fernández de Oviedo y Plinio: imitación y competencia.

La imitación de Plinio no se limitó a la macroestructura sino que determinó también los detalles de la descripción de la naturaleza. Pero Fernández de Oviedo fue más consecuente que su admirado modelo y dispuso la materia según un nuevo orden, justificándolo detalladamente (I 244/VIII P; II 27s/XII P). La innovación más importante consistió en describir la flora antes que la fauna, otra fue el consciente antropocentrismo que sin embargo no se mantiene consecuentemente a lo largo de toda la obra²⁹.

En la descripción de las diferentes plantas y animales, Fernández de Oviedo sigue a Plinio en la medida en que no construye una relación sistemática entre las diferentes especies como lo hace la biología moderna. Pero reprocharle esto como falta de espíritu científico sería pecar de anacronismo³⁰. Si bien es cierto que Fernández de Oviedo no superó, en el orden metodológico, los conocimientos de su época, su mérito consiste en haber dado una descripción precisa y salvo excepciones fidedigna de la flora y fauna americanas. Su fuerte es la observación exacta y detallada. «Es bien patente — escribe Alvarez López (1957, 567) — que aún que la fauna del Nuevo Mundo hubiera desaparecido totalmente y no conociéramos hoy sobre ella más libros que los suyos, poseeríamos un cuadro bastante completo de su conjunto, de sus características más llamativas, de su ubicación regional». Lo mismo vale para las descripciones de la vegetación característica de América. Fernández de Oviedo procede de modo fenomenológico concentrándose en la forma exterior de la especie respectiva, y renunciando conscientemente a buscar las causas de lo que describe:

«Ni quiero tampoco ponerme a conjeturar de qué proceden los efectos de las novedades que recuento, porque no soy tan filósofo para comprenderlos,

29. Fernández de Oviedo dispuso la materia de la manera siguiente: flora, libros VII - XI: agricultura, VII; árboles fructíferos, VIII; árboles salvajes, IX; árboles y plantas medicinales, X; plantas que se trajeron desde Europa, y plantas indígenas que se asemejan a las de Europa, XI; fauna, libros XII - XV: animales terrestres, XII; animales de agua, XIII; aves, XIV; insectos, XV. En el *Sumario*, Fernández de Oviedo había tratado la fauna antes de la flora. Plinio expone esta materia en los libros VIII - XXXII ocupándose de la fauna antes que de la flora, de las plantas silvestres antes que de las plantas útiles; gran parte de su exposición está dedicada a medicinas de origen animal y vegetal (libros XX - XXXII).

30. Scharlau (1983, 52) escribe a este propósito: «En vez de un sistema que obedece a un principio metodológico domina el principio del atomismo „zoológico“, como en los bestiarios medievales». Cf. Gerbi 1975, 424s. Alvarez López (1957, 560s, 586s, 591), al contrario, ha destacado que hay que ver a Fernández de Oviedo dentro de la tradición humanística: la clasificación biológica estaría basada en Plinio, quien a su vez reproduciría el sistema aristotélico. La falta de una clasificación sistemática en la *Historia general y natural* correspondería al estado de los conocimientos biológicos de la época.

ni me quiero detener en argumentos; sino conforme a la vista, diré lo que he podido comprehender o he sentido en estas materials» (II 77/XV 1).

Donde podía, citaba a un autor antiguo, en la mayoría de los casos, a Plinio. Así pues se repiten fórmulas como esta: «Y porque huelgo mucho cuando topo en algund buen auctor cosas que parescen a las que escribo, digo que Plinio, entre las diferentes maneras que escribe de las cabras, pone unas que llama *orige*» (II 52/XII 29). Fernández de Oviedo no procedía así tan sólo porque admiraba a Plinio, sino para dar mayor credibilidad a sus descripciones de la naturaleza americana, que era para los europeos tan nueva e increíblemente maravillosa:

«Los que no las han visto o no han leído, pensarán que en estas y otras cosas yo me alargo; y en verdad, antes me tengo atrás, porque soy amigo de no perder mi crédito y de conservarle en todo cuanto pudiere. Y para este efeto busco testigos algunas veces en los auctores antiguos, para que me crean como auctor moderno e que hablo de vista, contando estas cosas a los que están apartados destas nuestras Indias, porque acá, cuantos no fueron ciegos, las veen»³¹.

Además de dar credibilidad al relato ovediano, las analogías encontradas en la literatura antigua tenían la función de ayudar a los lectores europeos a imaginar, recurriendo a la tradición clásica, lo nuevo y extraño, un poco como se trata explicar los colores a un ciego. La literatura antigua sirvió en este contexto como un puente de comprensión hacia lo desconocido.

Sin embargo, el valor del modelo antiguo era limitado. Muchas veces, Fernández de Oviedo no encontraba nada que se asemejase a los fenómenos que debía describir, de modo que tenía que valerse de la sola capacidad de su lenguaje. Mucho más graves eran los casos, nada raros por cierto, en los que los conocimientos modernos relativizaban o negaban los de la antigüedad. Con frecuencia Fernández de Oviedo marca las distancias respecto de Plinio, lo corrige o lo refuta. Un ejemplo significativo es la división del mundo en cinco esferas, tal como aparece en Plinio: una zona caliente en el centro, al norte y sur de éstas dos zonas templadas y, finalmente, dos zonas glaciales en los polos. Plinio creía que solamente las zonas templadas eran aptas para vivir, sin que hubiera una posibilidad de comunicación entre ellas a causa del fuego solar en la

31. II 63/XIII 8; cf Ballesteros Gaibrois 1957, 459.

zona central³². Después de referir este pasaje, Fernández de Oviedo comenta: «¿Paréceos, lector, que están manifiestos tales errores, pues que en nuestros tiempos tantas armadas han pasado esos trópicos e Tórrida zona?» (II 318/XXI 5), y concluye señalando que los autores antiguos no conocían la mayor parte del mundo, por lo que su ignorancia era mucho mayor que sus conocimientos. A veces, Fernández de Oviedo considera incluso superfluo todo recurso a las autoridades antiguas:

«Más, ¿para qué quiero yo traer auctoridades de los antiguos en las cosas que yo he visto, ni en las que Natura enseña a todos y se ven cada día?» (I 151/VI 5; cf. II 82/XV 4).

En este pasaje se refleja la conciencia del yo que ha alcanzado una nueva seguridad de sí mismo y de sus conocimientos del mundo. Fernández de Oviedo creía que su tarea exigía un esfuerzo mucho mayor que la de Plinio, porque él, como cronista, se veía frente a una realidad que nunca antes había descrita:

«Plinio [...] escribe de todas las partes y autores del mundo que a su noticia llegaron, y de lo que leyó de muchos. Y así como en su historia quiso o se esforzó comprehender el universo, tuvo más que decir de lo que yo podré aquí acomular; porque lo que yo digo y escribo, es de sola mi pluma y flaca diligencia, y destas partes, y él rescribe lo que muchos escribieron y lo que él más supo; y así tuvo menos trabajo en tales acumulaciones» (I 244s/VIII P).

Este sentimiento de superioridad no se limita a la así llamada historia natural sino que repercute también en la historia humana. Desde luego, el problema allí era otro, porque no se trataba de corregir o refutar relatos de la literatura antigua. El punto de comparación reside en la grandeza de los hombres y los hechos. La historia y la literatura antiguas cuentan con un número apreciable de hombres excepcionales, entre reales y legendarios, llevados a la altura de héroes míticos. Los humanistas los compararon (y a los autores que habían escrito sobre ellos), en una metáfora famosa, con gigantes, frente a quienes los hombres modernos no serían sino enanos (cf. Buck 1968). Para Fernández de Oviedo, por el contrario, el descubrimiento y la conquista de América, los viajes de Colón y Magallanes, los hechos de Cortés y Almagro superan todas las hazañas de la historia y literatura antiguas:

32. Plinio, libro II, LXVIII, 172.

«Junto con esto, me parecen cosa ridícula las grandes peregrinaciones de la navegación que de aquellos griegos se escriben por grand cosa, así como ir de Grecia a Frigia e Troya, e como venir Eneas de Troya a Italia, e como eso que de Ulixes se encarece que anduvo vagando [...] Calle la nao de Argos, pues vimos tiempo ha, la nao nombrada la *Victoria*, que circuyó el universo en el descubrimiento de la Especiería por aquel famoso Estrecho que el capitán Fernando de Magallanes enseñó [...] Quiero decir, en fin, que las cosas de que aquí se tracta, son en sí muy grandes e peregrinas, e que basta narrarlas llanamente e sin metáforas, por ser tan singulares e nuevas e conformes a verdad, e tan sin obligación de afeite ni corolarios de fábulas»³³.

En la discusión sobre los antiguos y los modernos que nace con el humanismo, Fernández de Oviedo se cuenta decididamente entre los modernos³⁴. Esta conciencia de sí mismo se fundaba en su propia experiencia, en el conocimiento del Nuevo Mundo y de todas las expediciones de la conquista, de las hazañas y victorias, pero también de las derrotas, crueldades y privaciones. De ahí se explica que la experiencia propia haya podido convertirse en el principio metodológico de la obra, a pesar de que su alcance real haya sido relativamente limitato en comparación con la extensión de la materia. Fernández de Oviedo aceptó a los autores antiguos como modelos tan sólo en la medida en que confirmaran su propia percepción y los desechó cuando ésta difería de los textos antiguos. La propia percepción y, en última instancia, la razón reemplazan a la autoridad de los autores antiguos. No tenía aún las dudas gnoseológicas que tanto torturarían a los investigadores posteriores, todavía creía en lo que veía o en lo que creía ver. Si esta postura puede parecer hoy algo ingenua, no cabe duda de que en su momento histórico constituía un progreso frente a la sumisión incondicional a las autoridades³⁵.

Verdad y maravilla: problemas de lenguaje.

Sin embargo, tampoco Fernández de Oviedo quedó exento de dudas; pero éstas no tenían que ver con el conocimiento mismo sino con su transmisión. Fernández de Oviedo temía que la realidad muchas

33. III 363s/XXXI P; para los personajes nombrados, véase II 228/XX 1; IV 67s/XXXIII 14; IV 151s/XXXIII 30; V 127s/XLVII P; V 136/XLVII 3 y otras.

34. Cf. Maravall 1966, quien llama a Fernández de Oviedo «una de las grandes figuras de nuestro Renacimiento» (442).

35. Para una visión más amplia de la historiografía en la época de Fernández de Oviedo, consúltense Landfester 1972 y Seifert 1976.

veces literalmente maravillosa del Nuevo Mundo, la grandeza de los hechos, pudieran parecer inverosímiles a los lectores europeos acostumbrados, por la lectura de las inmensamente populares novelas de caballería, a hechos maravillosos y poderes mágicos. El propio Fernández de Oviedo había contribuido, en años anteriores, al crecimiento de la estirpe selecta de los caballeros andantes, dando a luz, en 1519, al *Muy esforzado e invencible Caballero de la Fortuna propriamente llamado Don Claribalte*. Tal vez fue el remordimiento por este pecado que le indujo a distinguir en palabras muy polémicas, la verdad de su historia de la mentira de los libros de caballería:

«Pues ofrescido yo a estos trabajos y reprehensiones, no dejaré de escribir sin ninguna jancia ni temor de mi obra lo que he visto y entendido destas maravillosas historias tan nuevas y tan dignas de ser oídas. Den, pues, los vanos sus orejas a los libros de Amadís y de Esplandian, e de los que dellos penden que es ya una generación tan multiplicada de fábulas, que por cierto yo he vergüenza de oír que en España se escribieron tantas vanidades, que hacen ya olvidar las de los griegos [...] Libreme Dios de tamaño delicto y encamine mi pluma a que con verdad (ya que el buen estilo me falte), siempre diga y escriba lo que sea conforme a ella y al servicio y alabanza de la misma verdad que es Dios»³⁶.

Como escribe Gerbi, la diosa suprema de Fernández de Oviedo es la verdad (1975, 307). De ahí que explicara tantas veces sus principios metodológicos, e insistiera tanto en la importancia central de la propia experiencia; de ahí que anotara escrupulosamente los testigos o las fuentes de hechos que no presencié él mismo. En esos casos, el carácter seguro y fidedigno de los testigos era para él garantía de la veracidad de sus relatos. Este modo de proceder es un primer paso hacia una crítica de las fuentes en el sentido moderno, si bien es cierto que Fernández de Oviedo no llegó muy lejos en esa dirección. Más importante es su argumento de que escribe sobre hechos presentes o del pasado inmediato, compartidos por muchos testigos que muy fácilmente podrían refutarlo si se desviase de la verdad (V 415/L 30).

Al mismo tiempo, Fernández de Oviedo utilizó este argumento para explicar el hecho de que escribiera su obra en español y no en latín,

36. (II 182/XVIII P). En las *Quinquagenas*, Fernández de Oviedo vuelve con más insistencia y — si fuera posible — más rigor moral a las «vanidades, e cosas fictas e inventadas, desuadas de verdad» de las novelas de caballerías (ed. J.B. Avallé - Arce I 92 y muchas veces más).

... DE OVIEDO, HISTORIADOR Y LITERATO
Con Privilegio.

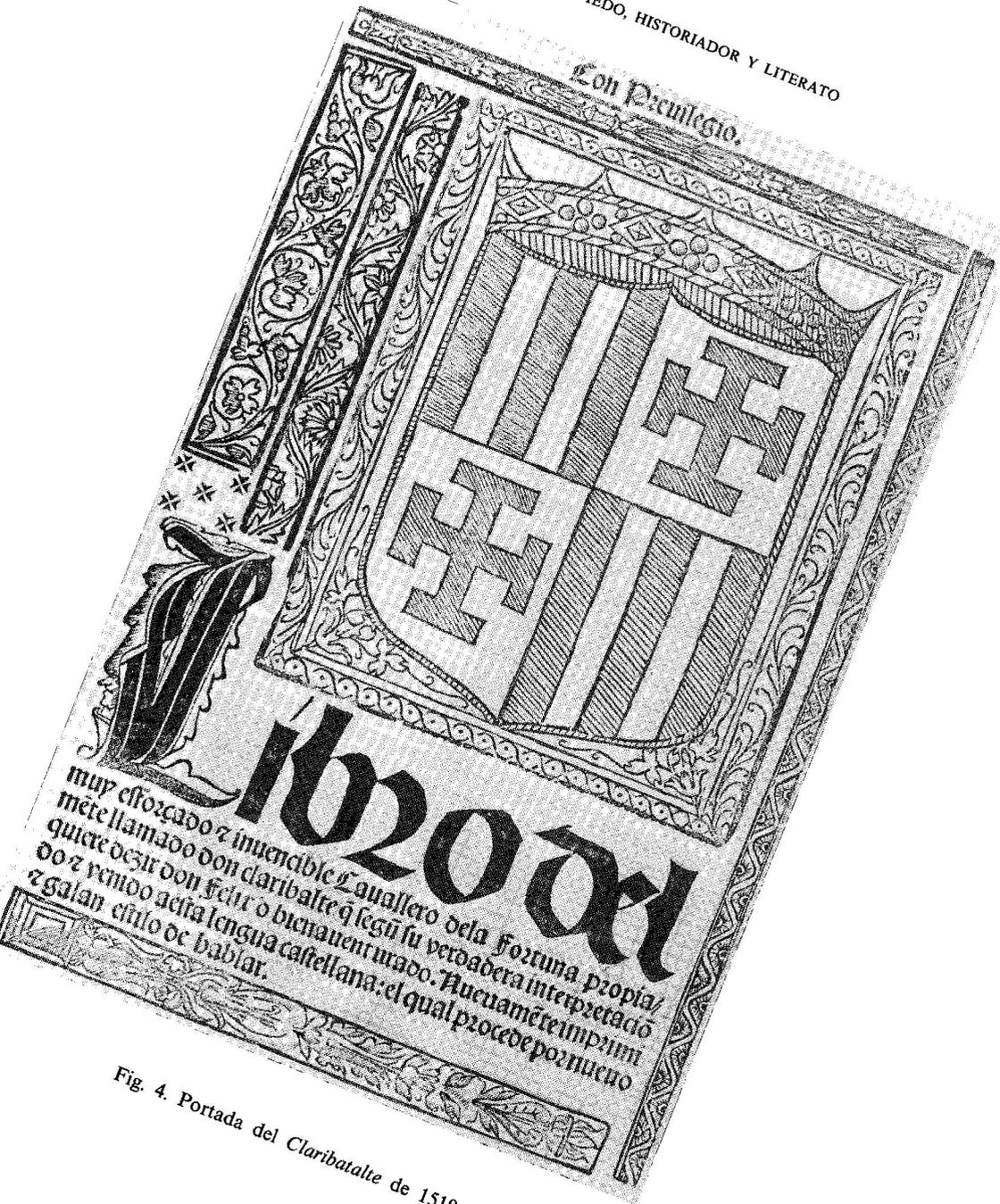


Fig. 4. Portada del *Claribalte* de 1519.

lo que la habría conferido mucho más autoridad y consideración entre los humanistas y eruditos. Prefirió, como explica, escribir en un lenguaje accesible para todos los que vivieron los acontecimientos relatados. Muy hábilmente remite el ejemplo de los caldeos, hebreos, griegos y romanos que escribieron siempre en el idioma en que podrían ser leídos y comprendidos por el mayor número posible de lectores. Y puesto que el español era una lengua de amplia divulgación en su época, no se debería menospreciar a un autor por el solo hecho de utilizar la lengua del pueblo (V 414-416/L 30). Ciertamente, la elección del español es a lo sumo un argumento secundario en la discusión del carácter humanístico de la obra ovediana.

Fernández de Oviedo pone conscientemente el lenguaje al servicio de la materia que tiene que exponer. Esta prioridad de la materia sobre el lenguaje es incluso más clara en los numerosos pasajes donde discute la problemática de la verdad y el hermoso estilo. Desde luego la verdad es prioritaria, pero el punto decisivo reside en el hecho de que verdad y estilo aparecen como antagónicos e incluso excluyéndose mutuamente. Siempre ve el hermoso estilo en estrecha relación con fábulas e invenciones mentirosas. Puede ser que estos pasajes conserven un dejo del tópico tradicional de modestia, o que Fernández de Oviedo reconociera sus limitaciones como escritor. Pero esos pasajes son demasiado frecuentes como para que tales explicaciones puedan satisfacer. Con toda probabilidad, el autor de la *Historia general y natural* creía de hecho que la verdad y el hermoso estilo eran antítesis inconciliables³⁷. Las ideas estilísticas de los ciceronianos de su tiempo le eran totalmente ajenas. Pero este hecho no constituye un argumento más para los críticos que niegan todo carácter humanístico a la obra ovediana, porque encontramos el mismo recelo para con el hermoso estilo en algunos de los grandes humanistas de la época, sobre todo en Juan Luis Vives³⁸.

A pesar de este amor innegable a la verdad le quedaba a Fernández de Oviedo un dejo de fe en hechos milagrosos arraigada en viejas tradiciones, y revivificada por el encuentro con la realidad del Nuevo Mundo. Así pudo suceder que prestara fe a los relatos de los

37. Cf. II 182/XVIII P; III 364/XXXI P; V 379/L 24 y otras. A pesar de esta opinión humilde, el estilo ovediano es objeto de gran valoración por parte de algunos críticos modernos. Cf. en especial Salas 1959: 135-142

38. Cf. Kohut 1981 y 1987a.

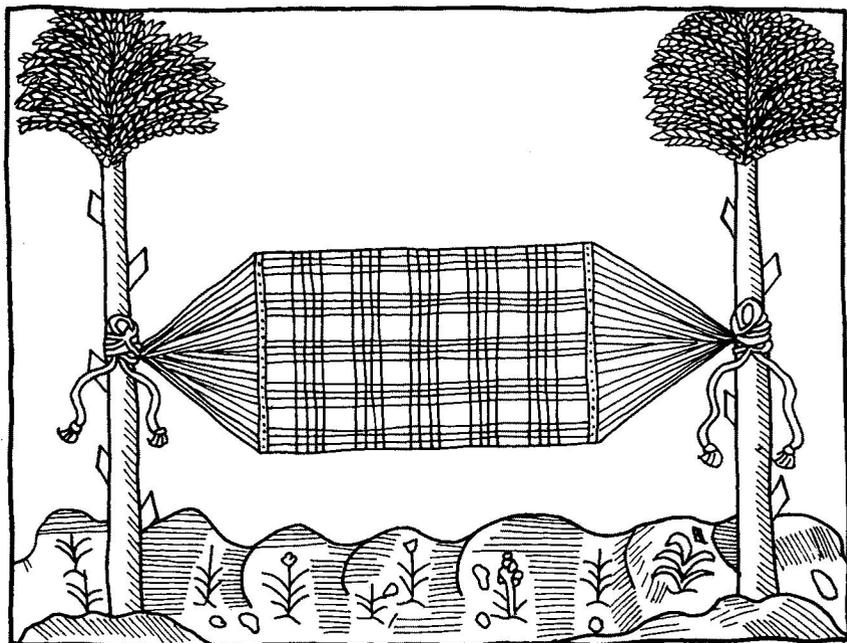


Fig. 5. Libro V^o, Cap. 2 (Ysla Española): «Una manera de cama tienen los indios en esta ysla: ala qual llaman Hamaca».

gigantes que supuestamente vivieron en la Patagonia, cerca del Estrecho de Magallanes (II 243 - 249/XX 6 - 8). Con cierta frecuencia aparecen en la obra ovediana reflexiones sobre su propia capacidad de asombrarse y admirarse ante los fenómenos extraños del Nuevo Mundo (p.ej. I 277 - 279/IX P). Salas le atestigua incluso un gusto por la maravilla y el asombro³⁹. Pero el mismo Salas disculpa su credulidad escribiendo que «son tantas las cosas que ha dado América ya, y algunas tan maravillosas y casi inverosímiles, que muchos monstruos y engendros meramente bibliográficos han adquirido verosimilitud y certeza en el mapa de las Indias o en el conocimiento del Oriente y de los nuevos mares» (1959, 116). Lo «real maravilloso» no es una invención de nuestro siglo, sino por lo menos parcialmente un redescubrimiento de sentimientos y sensaciones de los primeros descubridores y conquistadores.

39. Salas 1959, 90; véase además Chinchilla Aguilar 1949, 313s y Zoraída Vázquez 1957, 491s.

Historia y literatura.

El gusto por la maravilla y el asombro es la expresión de un temperamento literario que el historiador Fernández de Oviedo nunca pudo reprimir totalmente. Quizá incluso no lo quiso. Su obra evidencia la propensión a contar historias en lugar de sintetizar los hechos en una historia, lo que puede explicarse, como ya dijimos, por lo menos parcialmente por la inmediatez de los acontecimientos. Pero hay que contar también con el hecho de que Fernández de Oviedo fue un narrador apasionado que se interesó tanto por el detalle pintoresco cuanto por el conjunto. Es cierto que la narración intercalada figuraba como digresión o ejemplo en las teorías de la historiografía de entonces⁴⁰. Pero en la obra ovediana, las historias asumen una importancia que supera con creces el recurso retórico de las digresiones intercaladas para dar color a la historia. Precisamente sobre este rasgo se basan Fueter y otros historiadores modernos, para restar valor histórico a la obra ovediana.

Esta tendencia a contar historias fue la base de un conflicto continuo entre los gustos literarios y el empeño del historiador por imponer a la materia una estructura rigurosa. Puesto que se multiplicaban las historias de hechos raros y pintorescos que rompían todo esquema, Fernández de Oviedo las reunió en un libro sin otro tema común que el gusto por lo raro, pintoresco y extraño. Se trata del sexto libro de la primera parte que llamó *Libro de depósitos*, un depósito para todo lo que despertara su curiosidad. Pero este libro es más que una solución destinada a librar al autor de un apuro. Fernández de Oviedo declaró explícitamente que la irregularidad, la liberación de las coerciones de todo esquema, constituían la idea directriz de su libro:

«Es tanta la abundancia de las materias que me ocurren a la memoria, que con mucha dificultad las puedo acabar de escribir e dinstinguir, e no con poco trabajo ni con pocas minutas, continuar e conformar aquellas cosas que conciernen e son en algo semejantes e más apropiadas a la historia que se sigue. Y porque tractando de algunas particulares de que hay clara distinción e son desemejantes en sí, no se compadesce a cada una dellas darle libro distinto, por su breve narración e volumen, porné, de aguestas tales, como en depósito común, en este libro VI, las que me acordare y supiere de

40. Así, p.ej., en la Retórica de Juan Luis Vives de 1533, que puede considerarse la retórica más importante del humanismo español en la primera mitad del siglo XVI. Sin embargo hay que repetir lo que ya dijimos antes: según el elenco de la biblioteca ovediana, Fernández de Oviedo conocía a Vives (cf. Turner 1971, 183s), pero no su *Retórica*.

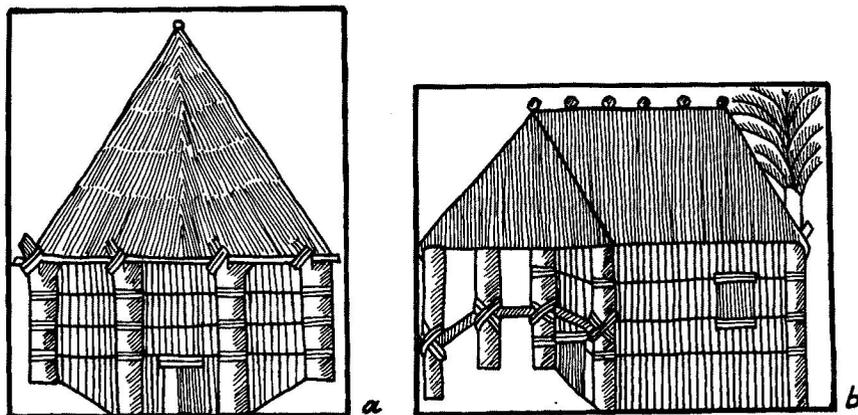


Fig. 6. Libro VI°, Cap. 1 (Ysla Española): a — «Caney o casa»;
b — «Casa para hombres mas principales y Caciques».

tal calidad y diferencia; porque, cuanto más raras y peregrinas fueren, y no de compararse las unas a las otras, tanto más será cada cual dellas más digna de ser sabida y no puesta en olvido (I 141/VI P).

Fernández de Oviedo se deja llevar libremente por el juego de las asociaciones y narra la historias que ocupan su imaginación. Por un acaso histórico, apareció en 1540 la *Silva de varia lección*, de Pero Mejía, precisamente cuando Fernández de Oviedo revisaba el *Libro de depósitos* para la segunda edición. Y el autor del *Libro de depósitos* se reconoció en la obra de Pero Mejía porque éste declaraba explícitamente que la libre disposición de las materias, la asociación y variación de ideas, constituían el principio conductor de su obra⁴¹. Esta afinidad electiva indica claramente que el *Libro de depósitos* no es un fenómeno marginal en la vasta obra ovediana, sino el lugar donde se expresa mejor el modo de pensar de su autor. «Toda la obra de Oviedo — escribe Salas (1959, 105) — nos parece en definitiva una composta o por lo menos de depósito semejantes al de su libro VI, lleno de interés, de vida y de poesía».

41. Fernández de Oviedo menciona la *Silva de varia lección* por primera vez en I 190/VI 32 y vuelve a ocuparse del libro en los capítulos siguientes con una insistencia casi obsesiva.

La emancipación del yo.

La aparente irregularidad de este libro es la expresión exterior de un proceso interior fundamental: la inversión de la relación entre el narrador y lo narrado. Aquél ya no está al servicio de la materia sino que se ha convertido en el centro de gravitación. El verdadero protagonista de este *Libro de depósitos* es el yo del narrador.

¿Podemos generalizar esta constatación para la obra entera? Si es cierto que el yo del autor se muestra más abiertamente en este libro, también es cierto que no se esconde en los otros. Revisando sistemáticamente la obra, obtenemos un número apreciable de pasajes correspondientes⁴². Fernández de Oviedo ha antepuesto epístolas dedicatorias a las tres partes, y prólogos a 39 de los 50 libros, donde reflexiona sobre su materia y su obra; además intercala muchas veces pasajes personales en el transcurso de su *Historia*.

Estas reflexiones giran en torno a dos temáticas. La primera se refiere a la materia de la obra: el cosmos, la naturaleza, el hombre, los conquistadores y los conquistados. Fernández de Oviedo reflexiona sobre las fuerzas que obran en la naturaleza y a lo largo de la historia humana, comenta los hechos que relata, examina los motivos de los actores, enjuicia sus actos a la luz de la moral cristiana. A veces esas reflexiones se asemejan a las de la moralística francesa de los siglos XVII y XVIII. En su totalidad configuran una verdadera filosofía de la naturaleza y de la historia.

La segunda temática se refiere a la exposición y transmisión de la materia. Fernández de Oviedo reflexiona sobre sus métodos, su modo de proceder y expone sus principios. En esos pasajes, es la obra misma el objeto de la reflexión. Esa tematización del discurso, como diríamos hoy, nos puede parecer moderna; sin embargo, aparece de vez en cuando ya en la novelística del siglo XVI, curiosamente también en las tan despreciadas novelas de caballería.

Las reflexiones personales expresan una inconfundible tendencia antropocéntrica. El yo empieza a tomar conciencia de sí mismo. Se trata de un proceso secular ligado inseparablemente a la historia del humanismo. Pocos decenios más tarde, la emancipación del yo

42. Y a Pérez de Tudela Bueso (1957b, 401) señaló la importancia del yo en la *Historia general y natural*, pero no utilizó esa observación para profundizar la interpretación de la obra.



Fig. 7. Libro VI°, Cap. 4: «Ay vna manera de varcas / que los indios llaman Canoa / con que ellos nauegan por los rios grandes / y assi mismo por estas mares de acca [...] Cada Canoa es de vna sola pieça o solo vn arbol. El qual los indios vazian con golpes de hachas de piedras enastadas».

culminaría por primera vez en la obra de Montaigne. Podemos evaluar la posición de Fernández de Oviedo comparándole con la de éste. No cabe duda de que Fernández de Oviedo ya está en vías de la emancipación del yo, si bien todavía no la alcanza plenamente. Introduce conscientemente el yo en su obra, reflexiona sobre su materia y su modo de proceder, pero todavía no sobre el yo mismo. A pesar de todo, la tendencia antropocéntrica de la obra ovediana es el argumento más convincente en pro del humanismo de su autor. Como pudimos ver, es una de las causas de la aparente estructura caótica de la obra que no resulta, pues, como creyeron Fueter e otros críticos, de la poca cultura del autor y de la ausencia de rasgos humanísticos, sino es justamente la expresión de su humanismo. La discusión sobre la existencia o inexistencia del humanismo en Fernández de Oviedo se ha concentrado hasta aquí casi exclusivamente en el aspecto formal de la obra y en el modo de pensar y escribir de su autor. Pero el humanismo no es pura forma, de modo que podremos evaluar definitivamente el humanismo de Fernández de Oviedo tan sólo incluyendo también el contenido de su obra y de su pensamiento. Si centramos la atención en esta capa de la obra ovediana, muy rápidamente nos damos cuenta de que ya no se trata de antropocentrismo sino de un inconfundible teocentrismo. Aquí es Dios

y no el yo del autor el verdadero protagonista. La conquista es un hecho de orden divino, emanada de las previsiones inescrutables de Dios. En su gran misericordia dispuso que los indios que durante milenios habían vivido bajo el mando de Satanás conocieran la luz de la verdadera fe. Los españoles aparecen como el instrumento electo para realizar los planes divinos. La conquista se justifica pues en última instancia por la evangelización de los indios. Si eso es así, ¿cómo se explica la condena incondicional del Padre Las Casas y sus seguidores? ¿O habría que ver en la crítica lascasiana un indicio de que el teocentrismo de Fernández de Oviedo sería nada más que aparente y cubriría un imperialismo inexorable? Pero ¿cómo conciliar estas actitudes mentales con el humanismo que hemos encontrado en el análisis formal de la obra? Hay que retomar, pues, de modo sistemático la problemática de la evangelización del indio en la *Historia general y natural de las Indias*, porque solamente por este camino alcanzaremos el centro ideológico de la obra.

III. Fernández de Oviedo y la evangelización de los indios.

Reflexiones teóricas preliminares.

En el análisis de este problema, partiremos del modelo propuesto por Melía (1975, 11), quien distingue tres etapas fundamentales en el proceso de la evangelización: 1° el encuentro, 2° la conversión, 3° la vida cristiana.

Sin embargo, tenemos que modificar y ampliar el esquema. El análisis de la segunda etapa debería distinguir los diferentes pasos de la conversión; y en la última etapa, la lectura de los textos sugiere enfocar particularmente el aspecto de la convivencia de conquistados y conquistadores. Así pues llegamos al modelo siguiente: 1° el encuentro, 2° la catequesis, 3° el bautismo, 4° la consolidación de la enseñanza cristiana, 5° la convivencia de indios y españoles.

El modelo se complica más si pasamos del nivel de los hechos al nivel de su representación literaria porque ahí intervienen diferentes discursos que expresan distintas actitudes mentales: relación, descripción, explicación, valoración (positiva o negativa), justificación.

Sin embargo, estos discursos se distinguen tan nítidamente solamente el na teoría, en la praxis literaria generalmente están más o menos mezclados. Pero la mayor complicación del esquema esbozado se debe al hecho de que todos estos discursos pueden estar teñidos — y de hecho lo están muchas veces — por la ideología del autor, de modo que a la diferenciación establecida se añade otra entre un discurso ideológico y un discurso en el cual la ideología siempre puede estar presente pero no predomina.

Ideología y realidad de la conquista.

A partir de las primeras conquistas, los conquistadores y después de ellos los historiadores sintieron la necesidad de justificar lo que había sucedido en el Nuevo Mundo. Fernández de Oviedo no es una excepción a esa regla. Es sobre todo en las epistolas dedicatorias y en los prólogos donde se nota su empeño por justificar la conquista. La argumentación es doble, por un lado de orden humano y por otro de orden divino. En aquélla, Fernández de Oviedo justifica el derecho de posesión de la Corona Española con argumentos históricos. Parte de la convicción de que las islas del Caribe son idénticas a las Hespérides de la antigüedad. Estas llevaban el nombre del rey español Hespero, quien habría empezado a reinar en 1658 aC. El norte de América fue descubierto por los godos que Fernández de Oviedo considera antecesores de



Fig. 8. Libro VI°, Cap. 8: «Estas minas de çauana / o halladas en tierra siempre se han de buscar cerca de algun rio o arroyo [...] Toman aquella tierra poco a poco fuera dela mina a lleuanla al agua o arroyo donde se ha de lauar / y allí purgan la tierra con el agua y veen si ay oro enlas Bateas».

los reyes españoles. Por ende, las Hespérides serían parte de las tierras españolas desde tiempo inmemoriales. Más tarde, este hecho habría caído en olvido. Fernández de Oviedo da a entender que Colón tenía informaciones sobre estos hechos olvidados, por lo que su viaje habría sido más bien un re-descubrimiento⁴³.

Es muy difícil decidir si Fernández de Oviedo creía realmente en esta construcción histórica que había tomado de fuentes dudosas⁴⁴, pero es evidente que este mito estaba destinado a fundamentar el derecho de posesión. Los españoles no conquistaron, sino que recuperaron tierras que por derecho eran suyas.

Sin embargo, esta justificación valía solamente para las islas del Caribe. Fernández de Oviedo no se atrevió a extender el reino de Hespero a tierra firme. Tampoco hizo uso para ello de la línea gótica. No había pues justificación de orden humano para la posesión de tierra firme.

Pero sí de orden divino. Fernández de Oviedo hizo suya la opinión (discutida ya en aquel entonces) según la cual el Papa había otorgado en sus famosas bulas de 1493 las Indias a los Reyes Católicos, dentro de los límites trazados posteriormente en el tratado de Tordesillas (I 33/II 8). Ya que el Papa es representante de Cristo en la tierra, y como tal Señor Supremo, el derecho de posesión de la Corona Española es de orden divino⁴⁵.

Sin embargo, la donación de las tierras recién descubiertas tenía por finalidad precisa la evangelización de los pueblos indígenas:

«E hobieron primero aquellos sanctos príncipes [i.e. los Reyes Católicos] la merced e concesión destas Indias por el Summo Pontífice, así porque con más justo título su sancto propósito se efectuase (que era ampliar la religión cristiana, como siervos de Dios e aunque para esto no tuviesen necesidad, tomaron licencia e título del vicario de Cristo, a quien ellos siempre con fiel corazón tuvieron obediencia), como por ser estas mares

43. Para Hespero y las Hespérides véase I 17-20/II 3 y II 85-87/XVI P, donde Fernández de Oviedo polemiza con Pedro Mártir; cf. Gerbi 1975, 379-383. Para los godos véase IV 330/XXXVIII P. Rech (1984, 238s) ven en la referencia a los godos el intento de re-construir una historia de España independiente de Roma.

44. La fuente decisiva para el mito de Hespero fue el llamado *Pseudo-Beroso* de Giovanni Nanni, que circuló bajo diferentes títulos y en varias ediciones a fines del siglo XV y principios del XVI. Por razones obvias fue en España donde se le apreciaba de modo especial. Otra fuente importante fue el comentario del Tostado a *Crónica* de Eusebio, impreso en 1506 y 1507.

45. I 32s/II 8 y III 227s/XXIX 7; el último pasaje está contenido en el llamado *Requerimiento*. Fernández de Oviedo hace suya la justificación ideológica de este documento, a pesar de su severa crítica en cuanto a la utilización práctica del citado texto. Cf. la nota 56. Para el trasfondo histórico de la problemática véase, entre la investigación reciente, Hanke 1959, Höffner 1969; Prien 1978, 58-261; Pietschmann 1980, 39-75; Dussel 1983, 256-258 y los estudios reunidos en el volumen *La ética en la conquista de América*, 1984.

e imperio de la corona e conquista de Castilla, e haberse solamente los Católicos Reyes, don Fernando e doña Isabel, ocupado en este memorable e sancto ejercicio»⁴⁶.

A diferencia de muchos otros, la evangelización de los indios no es para Fernández de Oviedo mero pretexto sino el núcleo de su concepción de la conquista. Sin la evangelización, ésta no se justifica. La concepción ovediana representa el estado de la discusión después de la primera gran crisis de la conquista a raíz del famoso sermón de Fray Antonio de Montesinos en 1511, a la que pusieron fin las Leyes de Burgos de 1512 a nivel legal y el llamado *Requerimiento* a nivel de la práctica política⁴⁷. Es muy probable que la correspondencia de la ideología de Fernández de Oviedo con el estado de la discusión en 1512 se deba al hecho de haber viajado poco después, en 1514, por primera vez a América, acompañando la expedición de Pedrarias Dávila. Son de orden ideológico también los pasajes halagüeños donde atestigua al monarca que «la sancta fe católica [...] con vuestro sancto cristianismo celo, cada día se aumenta en estas Indias» (I 9/I).

Sin embargo, los hechos eran muy diferentes. La misión se presentó a Fernández de Oviedo como un fracaso: «Es cierto que son muy raros, e aún rarísimos aquellos que en tanta multitud dellos [i.e. los indios] perseveran en la fe; antes deslizan della, como el granizo de las puntas de las lanzas» (I 31/II 7). Los indios no han sido convertidos, sino exterminados. En un pasaje de 1548, Fernández de Oviedo nota que del millón de indios que vivía en las islas del caribe en la época de su descubrimiento, no quedaban más de «quinientas personas, entre chicos y grandes, que sean naturales e de la progenie e stirpe de aquellos primeros» (I 66/III 6). En los años del gobierno de Pedrarias Dávila, murieron en los territorios que estaban bajo su responsabilidad más de dos millones (III 355/XXIX 34). Desde luego, no hay que fiarse demasiado de la exactitud de las cifras; lo que importa, es la relación entre la población original y los míseros restos pocos decenios más tarde.

A nivel ideológico, Fernández de Oviedo vinculó los dos hechos en una explicación común. Así resulta que los indios mismos son culpables por no haber aceptado la fe. Peor aún: los indios la han

46. I 33/II 8; cf. I 22/II 4; II 401/XXIV 4; III 222/XXIX 6 etc.

47. Entre la abundante investigación sobre esta problemática, nos limitamos a remitir a Hanke 1959, Höffner 1969, 173-242 y Pietschmann 1980, 39-93, los dos últimos con amplia bibliografía sobre la investigación anterior.

olvidado. De un pasaje de San Gregorio, dedujo que el evangelio ya en aquel tiempo había sido predicado en todas las partes del mundo, y como consecuencia también en las Indias. El fracaso de la misión se explica pues por la culpa moral de los indios:

«Pero, en fin, 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, que el principal aviso que los cristianos tienen cuando con ellos pelean e vienen a las manos, es no darles cuchilladas en la cabeza, porque se rompen las espadas. Y así como tienen el casco grueso, así tienen el entendimiento bestial y mal inclinado, como se dirá adelante, especificando algunos de sus ritos a ceremonias e idolatrías e costumbres» (I 111/V P).

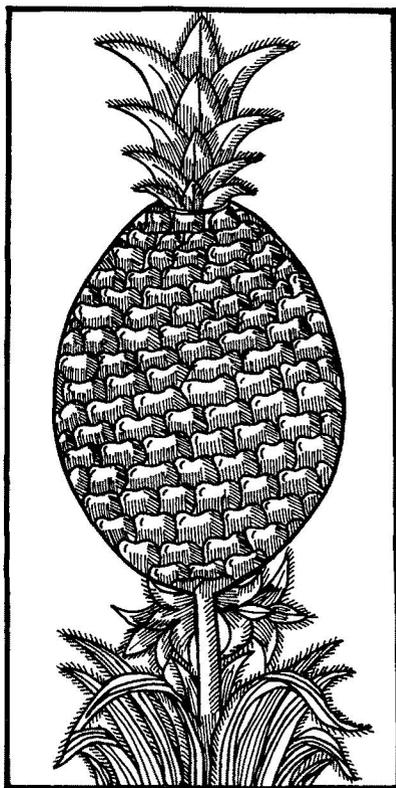
Por culpa de sus habitantes, las Indias son el reino de Satanás. Si hacemos abstracción de la culpa de los indios, esta visión forma parte de la ideología de la época. La prueba más convincente de este hecho es que esa concepción se encuentra hasta en las obras de los religiosos que tienen fama de ser apóstoles de los indios como Fray Bernardino de Sahagún o el mismo Padre Las Casas. Resulta instructivo cotejar las reflexiones de Fernández de Oviedo con las exclamaciones con que Fray Bernardino de Sahagún termina el primer libro de su *Historia*:

«¡Oh infelicitísima y desventurada nación, que tantos y de tan grandes engaños fue por gran número de años engañada y entenebrecida, y de tan innumerables errores deslumbrado y desvencida! ¡Oh cruelísimo odio de aquel capital enemigo del género humano, Satanás, el cual con grandísimo estudio procura de abatir y envilecer con innumerables mentiras, crueldades y traiciones a los hijos de Adán! ¡Oh juicios divinos, profundísimos y rectísimos de nuestro señor Dios! ¡Que es esto, señor Dios, que habéis permitido, tantos tiempos, que aquel enemigo del género humano tan a su gusto se enseñorease de esta triste y desamparada nación, sin que nadie le resistiese, donde con tanta libertad derramó toda su ponzoña y todas sus tinieblas!»⁴⁸.

Como Fray Bernardino, Fernández de Oviedo quedó confundido ante el «grande misterio» que oculta las razones por las cuales «tuvo Dios olvidados tantos tiempos estos indios» (I 67/III 6). Ambos vieron la conquista como un triunfo del reino de Dios sobre el reino

48. Sahagún 1982, 64. Para Las Casas, véase la *Apologética historia*, in: *Obras escogidas*, III 416-435/120-126.

Fig. 9. Libro VII^o, Cap. 13 (Ysla Española): «Estas piñas son de diuersos generos: [...] a vnas llaman: yayama: y a otras boniama: y a otras: yayagua».



de Satanás. Pero Fernández de Oviedo dio otro paso decisivo y construyó una relación lógica entre esta convicción y el exterminio de los indios:

«Ya se desterró Satanás desta isla; ya cesó todo con cesar y acabarse la vida a los más de los indios, y porque los que quedan dellos son ya muy pocos y en servicio de los cristianos o en su amistad» (I 124/V 3).

Pero este pasaje que parece ser el colmo de cinismo del autor puede leerse también de manera muy diferente. El cinismo se convertiría entonces en sarcasmo para con el éxito de la labor evangelizadora de los españoles, sarcasmo teñido incluso de compasión con las desdichadas víctimas. Sea como fuera, el exterminio de los indios

constituye un misterio insoluble para la fe del autor. He aquí una de las fuentes de esta escisión interior que caracteriza la obra ovediana. Otra vez hay que distinguir una doble argumentación, la una de orden divino, de orden humano la otra, a la que corresponde la distinción mencionada del discurso ideológico y el discurso basado en la observación inmediata de los hechos. Puesto que nada sucede en la tierra sin la voluntad de Dios, también el exterminio de los indios habría sido imposible sin su consentimiento. La única explicación que se le ocurrió a Fernández de Oviedo ante este hecho asombroso es que las víctimas son los verdaderos culpables:

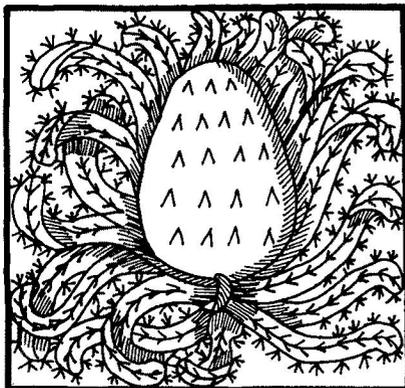
«No sin grande misterio, tuvo Dios olvidados tantos tiempos estos indios, e después, cuando se acordó dellos, conforme a la auctoridad de suso, viendo cuánta malicia estaba sobre esta tierra toda, e que todas las cogitaciones de los corazones déstos, en todos tiempos, eran atentas a mal obrar, consintió que se les acabasen las vidas, permitiendo que algunos inocentes, y en especial niños bautizados, se salvarsen, e los de demás pagasen» (I 67/III 6; cf. III 314s/XXIX 26).

Pero en el mismo contexto, Fernández de Oviedo aduce causas del genocidio de los indios que no son en absoluto sobrenaturales. Se trate de: la explotación de los indios en las minas, la poca y mala comida, los suicidios de los indios que Fernández de Oviedo atribuye a su naturaleza ociosa y viciosa, los abusos del sistema de las encomiendas y reparticiones, las enfermedades (I 66s/III 6). Si bien en esta lista se echa en parte la culpa a los indios mismos, la mayoría de las causas enumeradas caen bajo la responsabilidad de los españoles. Se trata de una verdadera inversión de los términos. Si en el nivel de la explicación y justificación ideológica de los hechos, los indios son culpables tanto del fracaso de la misión como de su propio exterminio, en el nivel de la relación y explicación histórica lo son principalmente los españoles, y solamente en grado mucho menor los indios.

La evangelización: el encuentro.

Es en el análisis de este nivel de la obra ovediana donde seguiremos el esquema de la evangelización esbozado más antes. Entre las etapas enumeradas, es la del encuentro la que interesa más a Fernández de Oviedo y a la que dedica el mayor espacio. Esto se debe al hecho de

Fig. 10. Libro VIII^o, Cap. 23: «Pitahaya es vna fruta tamaña como vn puño cerrado [...] Es coloradissima como vn carmesi rosado».



que el encuentro es el momento decisivo de la conquista. Se mezclan, pues, en este punto, motivaciones de índole religiosa con otras de índole humana. Pero Fernández de Oviedo no se contenta con la relación fáctica del encuentro en sentido estricto, sino que muestra interés también por los diferentes partidos que se encuentran y por los causas y motivaciones de sus respectivos comportamientos. Así se explican las largas descripciones de la vida y las costumbres de los indios, tan apreciadas por etnólogos modernos. Fernández de Oviedo quiere conocer a estos pueblos tan diferentes de los europeos:

«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 los olvida lo pasado» (I 112/V 1).

En sus andanzas por el Nuevo Mundo, Fernández de Oviedo conoció directamente a los pueblos indígenas de la Española, Darién y Nicaragua que vivían de la caza, la pesca y practicaban formas de agricultura primitiva. Las noticias correspondientes se encuentran en los libros V (Española), XXIX (Darién) y XLII (Nicaragua). Son estos los libros que dieron fama de etnólogo a su autor. En

comparación con estas páginas, son menos importantes las que dedica a los indios de México (XXXIII) y el Perú (XLVI), que no conoció personalmente.

Este conocimiento limitado de las culturas americanas ciertamente influyó en su visión y valoración de la religiosidad indígena, que ocupa un lugar central en sus descripciones de los indios. Ante todo le importa saber a qué dios adoran. Así escribe de los indios de la Española:

«Y no he hallado en esta generación cosa entre ellos más antiguamente pintada ni esculpida o de relieve entallada, ni tan principalmente acatada e reverenciada, como la figura abominable a descomulgada del demonio, en muchas e diversas maneras pintado o esculpido, o de bulto, con muchas cabezas e colas, e diformes y espantables, e caninas e feroces dentaduras, con grandes colmillos, e desmesuradas orejas, con encendidos ojos de dragón e feroz serpiente, e de muy diferenciadas suertes, y tales, que la menos espantable pone mucho temor y admiración [...] Al cual ellos llaman cemí, y a éste tienen por su Dios, y a éste piden el agua, o el sol, o el pan, o la victoria contra todos sus enemigos, y todo lo que desean; y piensan ellos que el cemí se lo da cuando le place; e aparecials fecho fantasma de noche» (I 112/V 1).

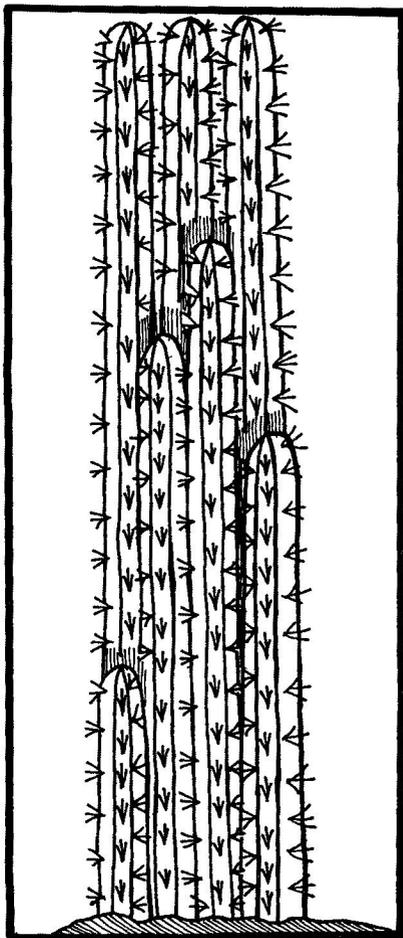
Descripciones parecidas se repiten en los capítulos dedicados a otros pueblos indígenas. La identificación de su dios (o sus dioses) con el demonio opera a nivel visual y espiritual. A nivel visual, las figuraciones de la deidad indígena se asemejan en muchos detalles a la representación del diablo en la tradición europea⁴⁹. El argumento espiritual se reduce a la simple reflexión de que toda deidad adorada que no es el Dios de los cristianos debe necesariamente ser el demonio.

Los ritos que describe corresponden a esta declaración de principio. Así p.ej. los sacerdotes indígenas (con diversas denominaciones en los diferentes pueblos) tienen facultades médicas y adivinatorias que les confiere el mismo demonio para fortalecer su poder sobre los hombres⁵⁰. Pero lo

49. «Destas vanidades e otras copiosamente hablan los indios, e segund en sus pinturas usan pintar al diablo, que es tan feo e tan lleno de colas e cuernos e bocas e otros visajes, como nuestros pintores lo suelen pintar a los pies del Arcángel Sanct Miguel o del Apóstol Sanct Bartolomé, sospecho que le deben haber visto, e que él se les debe mostrar en semeiante manera; e así le ponen en sus oratorios e casas e templos de sus idolatrias e diabólicos sacrificios» (IV 398/XLII 5; cf. I 123/V 3; III 32/XXV 9).

50. Fernández de Oviedo cuenta que en Castilla de Oro, Satanás hace entender a los sacerdotes indígenas «que por su deidad, e como señor e movedor e disponedor de todo lo que es e será, sabe las cosas que están por venir; e díceles que él atruena e hace llover, e guía los tiempos, e les da o quita los frutos en las plantas e hierbas e árboles, y en todo lo que substenta las criaturas. Pues como muchas veces ven que, en efecto, así acaesce como se lo ha prenotado algunos días antes, dánle crédito en todo lo demás, e sacrificanle en muchas e diversas maneras; en unas partes, son sangre e vidas humanas, y en otras con sahumerios aromáticos e de buen olor, e de malo también» (III 314/XXIX 26, cf. 312s; I 112/V 1, III 32/XXV 9 y III 162/XXVII 8).

Fig. 11. Libro VIII^o, Cap. 24: «Los cardones son cardos altos y derechos mayores que lanças darmas / y aun como picas luengas quadrados y espinosos: a los quales llaman los christianos Cirios: porque parescen cirios o hachas de cera / excepto en las espinas».



que más le llama la atención es la antropofagia en sus diversas formas, la prueba más obvia para Fernández de Oviedo del carácter demoníaco de los indios⁵¹.

51. Particularmente impresionó a Fernández de Oviedo un viejo indio que fue hecho prisionero en la expedición de Pedrarias Dávila: «Entre los otros prisioneros, se tomó un indio muy feo, e traía por gala muchos dientes a muelas de hombre, que él había muerto metidos por sus orejas propias; e preguntándole la causa, dijo que eran de hombres que

Esas observaciones las ve confirmadas por el modo de vestir de los indios y sus costumbres sexuales. La desnudez de ellos es una prueba más de su desvergüenza que concuerda con la amoralidad de sus costumbres sexuales cuya parte más abominable le parece ser la homosexualidad⁵².

Define pues al indio como poseído por el demonio y encarnación del mal. Sólo un pasaje para apoyar esta interpretación:

«Son gente cruel, y aprovecha poco con ellos castigo ni halago ni buena amonestación. Son sin piedad, e no tienen vergüenza de cosa alguna. Son de pésimos deseos e obras, e de ninguna buena inclinación. Bien podría Dios enmendarlos; pero ellos ningún cuidado tienen de se lo suplicar, ni de se corregir in enmendar para su salvación» (I 168/VI 9).

Pero a pesar de las apariencias, los indios no son para Fernández de Oviedo monstruos morales. En el capítulo de donde tomamos esta cita, sigue una comparación de tales costumbres y rituales con los que se encuentran en los autores de la antigüedad europea (I 169/VI 9). Es éste un rasgo típico de su modo de pensar: incluso las creencias y ritos que parecen más bestiales tienen paralelos en los pueblos europeos⁵³. He aquí un punto más en que Fernández de Oviedo se parece a su antagonista, el Padre Las Casas. Si bien es cierto que este se ocupa más profundamente de la religiosidad de los indios y distingue diferentes niveles de su evolución religiosa⁵⁴, los dos se asemejan en lo esencial.

él había muerto para comer, e que él era el carnicero que los mataba e repartía la carne dellos por los vecinos del pueblo, e traía un hueso a manera de arpón con que los mataba [...] E preguntáronle que por qué mataba a los hombres, a respondió que porque era carne muy sabrosa e dulce, e les sabía bien; el cual ahorcaron, y él se iba riendo, llevándole a la horca» (III 156/XXVII 7; cf. I 34s/II 8; IV 364/XLII 1; IV 377/XLII 3; IV 417s/XLII 11). Este último pasaje es particularmente significativo en lo relativo a la estrecha vinculación de la antropofagia con rituales religiosos.

52. «Así que, lo que he dicho desta gente en esta isla [i.e. la Española] y las comarcas, es muy público, y aun en la Tierra Firme, donde muchos destos indios e indias eran sodomitas, e se sabe que allá lo son muchos dellos. Y ved en qué grado se precian de tal culpa, que, como suelen otras gentes ponerse algunas joyas de oro y de preciosas piedras al cuello, así, en algunas partes destas Indias, traían por joyel en hombre sobre otro, en aquel diabólico e nefando acto de Sodoma, hechos de oro de relieve» (I 118/V 3; cf. III 35/XXV 9, III 218s y 220/XXX 5, III 320/XXIX 27).

53. III 314s/XXIX 26, IV 221/XXXIII 46 (idolatría); I 169/VI 9 (sacrificio de hombres); I 35/II 8, III 17/XXV 4, II 194-199/XXVIII 6 (antropofagia); III 320s/XXIX 27 (antropofagia y homosexualidad); IV 421s/XLII 12 (homosexualidad).

54. En la *Apologética historia*, el Padre Las Casas antepona a la descripción de las creencias indígenas una larga discusión sobre la posibilidad de alcanzar el conocimiento de Dios por la razón natural (caps. 71-73), sobre los orígenes de la idolatría (cap. 74) y las diferentes formas de idolatría en los pueblos de la antigüedad europea (caps. 75-119). Solamente entonces describe las creencias del nuevo continente, afirmando al final «que los indios tuvieron más tumbre y conocimiento natural de Dios que los griegos y los romanos» (cap. 127). Medio siglo más tarde, Garcilaso de la Vega el Inca dirá lo mismo (*Comentarios reales*, 1976, I 61-64, [Libro 2º, cap. 2]).

Pero no es todo malo y despreciable lo que Fernández de Oviedo observa en los indios. Hay rasgos de sus costumbres que le parecen superiores a los europeos, así p.ej. los tabúes sexuales dentro de la familia o la severidad con que se castigan los hurtos (I 121 y 123s/V 3). De modo general, su interés no se limita a la religión y moralidad en sentido estricto, sino que abarca también la historia, los ritos y tradiciones, y los modos de transmitirlos de generación en generación. Comprende el papel central de los cantares y danzas rituales en este contexto y los compara con análogas tradiciones europeas (I 113-116/V I). Así logra esbozar un cuadro extenso y diferenciado de los pueblos indígenas, de sus creencias y costumbres. Los pueblos que los españoles encontraron en la conquista del Nuevo Mundo son, en opinión de Fernández de Oviedo, salvajes que por su adoración milenaria al demonio han degenerado en «hombres irracionales y bestiales» o, al revés, en «animales racionales» (II 28s/XX P). Pero a pesar de todo son «prójimos nuestros» de la estirpe de Noé (*ibid.*), redimidos ellos también por la muerte de Cristo. Por eso amonesta a los españoles:

El soldado o poblador no se aparte, por memoria de aquella preciosa sangre [i.e. de Jesucristo], de sacarla de ninguna otra criatura, en cuanto posible le fuere. Porque yo os digo que los que sin este católico fundamento, acá derraman la sangre desta gente salvaje, pero prójimos nuestros, siempre les da Dios el pago que merecen, e los menos vuelven a España» (III 357/XXX P).



Fig. 12. Libro VIII°, Cap. 25: «Otros cardos que llaman Tunas».

Advertencia muy necesaria e inútil a la vez. El encuentro entre los españoles y los indígenas, tal como aparece relatado en la *Historia general y natural*, es casi siempre un choque violento y sangriento, debido ante todo a la crueldad y codicia de los españoles, cuya meta principal es el oro y no la conversión de los indios⁵⁵. Las acusaciones contra los españoles culminan en el libro XXIX, dedicado al gobierno de Pedrarias Dávila, «libro infernal» en palabras de Salas (1959, 128), «un largo y minucioso proceso que envuelve desde el gobernador y obispo hasta los capitanes y jefes de entradas».

La pieza principal en este proceso es el ya mencionado *Requerimiento* que debía ser leído a los indios en cada encuentro. En su mayor parte, se trata de una justificación minuciosa de la conquista presentada como un hecho de derecho divino. A continuación se ordena a los indios reconocer la soberanía espiritual de la Iglesia y la temporal de la Corona Española, y aceptar la enseñanza de la fe por parte de los religiosos. De hacerlo así, se les garantiza la libertad política y religiosa y la posesión de todos sus bienes. En caso contrario, se les amenaza con la guerra, la conversión forzada, el despojo de las mujeres y los niños así como de todos sus bienes, y la esclavitud⁵⁶. En realidad, el *Requerimiento* era un ultimatum apenas velado. Los indios tenían la libertad de elegir entre una sumisión voluntaria y una guerra que nunca podrían ganar. De tal modo, el *Requerimiento* se dirigía — como escribe Pietschmann (1983, 67) — menos a los indígenas que a los españoles que participaban en la empresa, ofreciéndoles la justificación moral para esclavizar a los indios y reducirles con o sin su voluntad a la fe cristiana.

El texto del *Requerimiento* alienta tan obviamente las malas intenciones, que Fernández de Oviedo no está seguro de la buena voluntad de su autor, el doctor Palacios Rubios. De lo que sí está

55. Véase especialmente III 257/XXIX 13 y III 186/XXVIII 4. Esta acusación aparece frecuentemente a lo largo de la obra.

56. Fernández de Oviedo reproduce el texto del *Requerimiento* en III 227s/XXIX 7, en la forma destinada a Pedrarias Dávila; una copia de su original se encuentra en el Archivo de Indias, Panamá 233, lib. I, 49-50 vuelta (según Hanke 1941, 74 nota). Comparamos el texto de Fernández de Oviedo con el texto impreso 1927 — que reproduce la versión que se entregó, el año de 1526, al gobernador de Tierra Firme — con referencias a los años 1513 (también Tierra Firme), 1518 y 1527 (Nueva España), 1533 (Perú). Los dos textos son idénticos salvo variantes estilísticas y debidos a la sucesión monarcal, con una excepción notable. En el caso de la sumisión voluntaria, el texto reproducido por Fernández de Oviedo garantiza a los indios «mujeres e hijos e haciendas libremente»; en el texto 1927 faltan las haciendas. En general, el texto de Fernández de Oviedo parece ser la mejor versión. Para otras impresiones modernas del *Requerimiento*, véase Lemistre 1970, 161 nota. Cf. Hanke 1959, 63-72; Höffner 1969, 219-222; Pietschmann 1980, 64-70.

seguro, es de que sirvió de coartada moral para abusos abominables relatados sobre todo en el mencionado libro XXIX. Ya dijimos que el *Requerimiento* debía ser leído a los indios en cada encuentro. Pero aunque hubiera un intérprete, las fórmulas jurídicas del texto estaban tan alejadas del mundo espiritual de los indios, que resultaba prácticamente excluida toda posibilidad de comprensión. Como Fernández de Oviedo insinúa, lo mismo valía para los soldados españoles, lo que hacía el acto una farsa completamente absurda. En la mayoría de los casos, los españoles carecían de intérpretes. Aun así, el texto se leía de todas maneras para guardar las apariencias. Muchas veces, los españoles juzgaban molesta e inútil esta farsa, e invertían las etapas: empezaban el combate, mataban y capturaban a los indios y a continuación les leían el *Requerimiento*, como relata Fernández de Oviedo de la expedición de un tal Bartolomé Hurtado:

«Así como el gobernador e obispo e oficiales e alcalde mayor hobieron recebido aquel presente o parte de los indios, venido a dar cuenta particular del viaje, e de cómo había fecho las diligencias y el Requirimiento que el Rey mandaba hacer a los tristes indios, antes que fuesen presos ni se les moviese guerra, pareció que habían seído salteados, e que primero fueron atados que les dijessen ni supiesen que había Papa, ni Iglesia, ni cosa de cuantas el Requirimiento decía: e después de estar metidos en cadena, uno les leía aquel Requirimiento, sin lengua o intérprete, e sin entender el letor ni los indios; e ya que se lo dijieran con quien entendiera su lengua, estaban sin libertad para responder a lo que se les leía, y al momento tiraban con ellos aprisionados adelante, e no dejando de dar de palos a quien poco andaba, y haciéndoles otros muchos ultrajes, y fuerzas y adulterios con mujeres extrañas y apartadas de la fe. Y tampoco hobo castigo ni reprehensión en esto, sino tan larga disimulación, que fué principio para tantos males, que nunca se acabarían de escribir»⁵⁷.

Los principales responsables de esos abusos son, en opinión de Fernández de Oviedo, las autoridades que envían a los capitanes a cazar indios para los repartimientos, a sabiendas de las crueldades que se cometen en estas ocasiones y encubriéndolas en su propio interés:

«Pues buena pro os hagan vuestras partes, gobernador e obispo e oficiales é alcalde mayor, e aquellos indios que os presentaron aquellos capitanes con quien disimulaste, perdonando sus culpas, haciéndolas vuestras: que

57. III 237/XXIX 9; cf III 230/XXIX 7. Con o sin el *Requerimiento*, los españoles cometieron muchas veces crueldades increíbles para someter a los indios, a veces relatadas, otras solamente insinuadas en el texto ovediano. Un caso particularmente repugnante se lee en III 357/XXXIX 13; cf. la nota 63.

ningún cuerdo habrá que os haya envidia de tales partes, ni de las que ganaron vuestros mozos y esclavos y perros, que enviábades a las entradas con esos capitanes, e os las daban sin que las mereciédeses, en pago de la disimulación que tuvistes con sus errores, matando indios, e asando a otros, haciendo comer a canes los unos, e atormentando a muchos, e usando de innumerables adulterios con mujeres infieles» (III 353/XXIX 34).

Entre las autoridades, los más culpables son los ministros de la Iglesia, desde los obispos hasta los religiosos más humildes comprometidos por sus estudios y sus «votos de religión, castidad y pobreza» al servicio de Dios, y cuyo principal empeño en el Nuevo Mundo debería ser convertir a los indios, tanto a través de la enseñanza como con el ejemplo de su propia conducta. Pero en el gobierno nefasto de Pedrarias Dávila gran parte de la responsabilidad recae sobre los prelados (III 337-342/XXIX 31); y en otro contexto Fernández de Oviedo exclama:

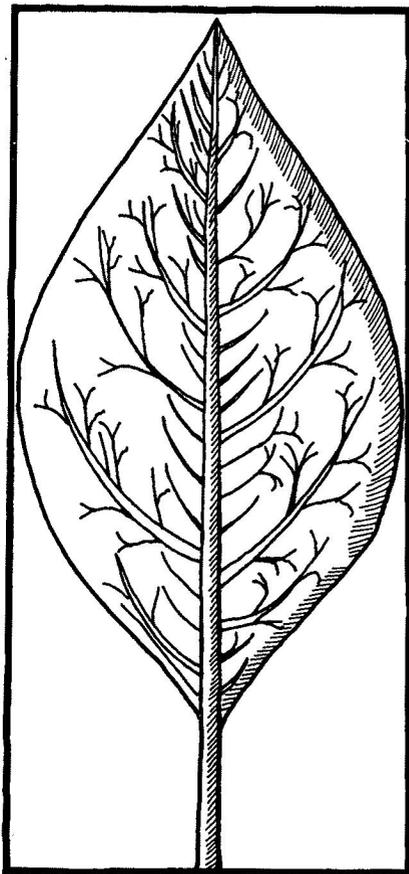
«Pero ¿qué diré yo, pecador, que como otros muchos he andado en estos trabajos, buscando de comer para mi mujer e hijos, y no he dejado de ver en la misma ocupación mucho clérigos y frailes de todas las órdenes y hábitos? Bien pensaba yo un tiempo que era su ánimo de estos tales sacerdotes para convertir y enseñar los indios en las cosas de nuestra sancta fe católica, y confesar y administrar los sacramentos de la Iglesia a nosotros los seglares, y así lo dicen y predicán ellos. Y no deixo de creer que con sancto celo se muevan algunos dellos más que por interés; pero los menos destos padres he visto sin cobdicia, ni menos inclinados al oro que a mí o a otro soldado, ni con menos diligencia procurarlo, pero con más astucia e silencio guardarlo, así porque tienen por devoción que todos les den por amor de Dios, so color de algunas obras pías y de misas que pretenden de decir, e que no pueden cumplir, segund la cantidad, de que resciben las pitzanzas adelantadas» (II 411/XXIV 8).

La culpa de los sacerdotes y religiosos es tanto más grande cuanto más la disimulan bajo un manto de hipocresía. Es aquí que Fernández de Oviedo recuerda los *Coloquios* de Erasmo:

«No quiero dar ni quitar el crédito a Erasmo ni a sus coloquios; pero en estas Indias se han visto cosas entre los tales sacerdotes sueltos, que es mejor callarlas que despertar más esta materia. Mejor es que se crea que yo no lo entiendo. Pero cuando de lo que aquí digo se me pidiese cuenta, yo la daría tal que fuese creído con testigos fideígnos» (II 412/XXIV 8).

Así pues, aparece presentado el encuentro en la *Historia general y natural*. Se encuentran por un lado salvajes degenerados por el

Fig. 13. Libro XI°, Cap. 4: «Hoja [...] de la excelente y salutifera planta. La qual algunos llaman plañta o arbol de balsamo nueuo».



sometimiento milenario al demonio, y por el otro cristianos civilizados pero enbrutecidos por la codicia. En ambos partidos hay excepciones que sin embargo no logran echar una luz positiva sobre este espectáculo más infernal que divino. ¿Cómo esperar una evangelización conforme a los mandamientos de Cristo en tales condiciones? La evangelización está viciada desde el principio.

La evangelización: la enseñanza de la fe y el bautismo.

No se esclarece el panorama cuando pasamos a la siguiente etapa de la evangelización, la catequesis. En general, esta etapa es descripta muy breve y sumariamente, al igual que la enseñanza que debería seguir al bautismo. Los clérigos se contentan con el solo acto del bautismo, y cuanto más alto es el número de los bautizados, mejor, porque las cifras impresionan a los superiores y aseguran recompensas y prebendas a los misioneros. Es representativo en este contexto el caso de Fray Francisco de Bobadilla, Provincial de la Orden de la Merced. En los primeros tiempos de la conquista de Nicaragua, Gil González Dávila había hecho bautizar a 32 000 indios, el capitán Francisco Fernández «otra gran cantidad», y el Gobernador Diego López de Salcedo, «asimesmo, había aprovechado mucho en la conversión de aquella gente» (IV 366/XLII 2). Años más tarde, al ser nombrado gobernador, Pedriarias Dávila intentó probar que la conversión de estos indios no había sido otra cosa que una farsa. Pero no lo hizo preocupado por la salvación de los indios, sino para quitar prestigio a sus predecesores, a quienes tenía por enemigos. Así encargó a Fray Francisco de Bobadilla hacer una encuesta sobre la fe de los indios convertidos. Este se puso a la obra, Fernández de Oviedo relata detalladamente el interrogatorio (IV 367-381/XLII 2-3), cuyo resultado debió satisfacer plenamente a Pedriarias Dávila: la fe cristiana había desaparecido y prevalecían casi exclusivamente las creencias tradicionales. A pesar de esta experiencia, Fray Francisco incurrió en el mismo error bautizando en nueve días a 29 063 indios, y siguió adelante hasta alcanzar la cifra de 52 558 bautismos, administrados entre el 1 de septiembre de 1538 y el 5 de mayo de 1539, todo registrado debidamente por un escribano (IV 382s/XLII 3). La larga enumeración de las cifras y el frío cotejo de éstas con el tiempo empleado, ponen de relieve el absurdo de esos bautismos en masa. Desde luego queda muy poco tiempo, si lo hay, para la catequesis, y de la enseñanza posterior ni se habla. Fernández de Oviedo está firmemente convencido de que estos bautismos masivos son un farsa inútil y comenta:

«No aprovecha baptizar los indios e dejarlos en sus ritos e cerimonias, e pecados e idolatrías, ni con sólo llamarse cristianos (e aun sin acordarse de sus propios nombres), se han de salvar estas gentes. Si este padre

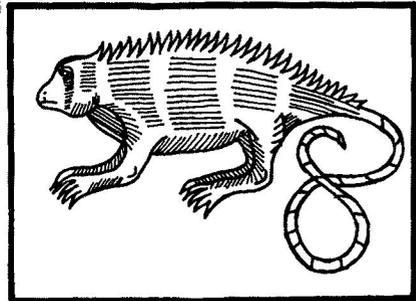
reverendo e otros allí residieran, no se enfriaria ese cristiano [...] Harto mejor sería que uno quedase perfecto y enseñado y entero cristiano que no mill baptizados, que no se sepan salvar ni sean cristianos» (IV 383s/XLII 3).

La evangelización: la convivencia de indios y españoles.

Si por puro milagro se preservaba cierto cristianismo en los indios bautizados, los españoles parecían empeñados en destruirlo en la convivencia con ellos. Con eso llegamos a la quinta y última etapa de la evangelización. Los abusos no terminan con el primer encuentro sino que continúan. Muchas de las acusaciones citadas al describir la primera etapa de la evangelización valen también para la última. Ni edificante ni ejemplar era el compartamiento de los españoles que los indios veían diariamente. Tan sólo este hecho era ya suficiente para alejar a los indios de la fe cristiana y mantenerlos en sus vicios tradicionales. Fernández de Oviedo ilustra esta su opinión con una anécdota significativa: un obispo reprendió a un «indio principal» por sus vicios y terminó sus amonestaciones con las palabras: «Dime, bellaco, ¿por qué haces estas cosas?» Y el indio repuso: «¿No ves tú, señor, que me voy haciendo cristiano?» Fernández de Oviedo comenta esa respuesta diciendo:

«E así deberían nuestros cristianos mirar en lo que es dicho, que no es poco vergonzosa respuesta para ellos la deste indio, para enmendar sus

Fig. 14. Libro XIII°, Cap. 3: «Pero en la verdad la yvana / muy diferente animal es del cocodrilo [...] No se determinan los hombres si es terrestre o de agua porque en la vna y en la otra estimacion se puede sospechar que tiene mucha parte».



vidas y no ser causa que estas gentes salvajes puedan aprender dellos a mal vivir, sino a bien obrar, pues que no se pierdan como ellos» (III 59/XXV 22).

Pero el escándolo más grande, a los ojos de Fernández de Oviedo, fue la degeneración del sistema de encomiendas del que se abusó cada vez más descaradamente para explotar a los indios, sobre todo cuando éstos eran entregados a nobles que vivían en España y que los explotaban despiadadamente por medio de intermediarios (I 67/III 6).

Fernández de Oviedo discute algunos proyectos concretos que pretendían remendar el sistema. En 1516, el Cardenal Cisneros envió a tres priores jerónimos, Fray Luis de Figueroa, Fray Alonso de Santo Domingo y Fray Bernaldino de Manzaneda, como virreyes y gobernadores a Santo Domingo. Fernández de Oviedo alaba el gobierno de los tres religiosos con una sola pero importante excepción. Los religiosos, a fin de eliminar los abusos de las reparticiones, quitaron los indios «a todos los caballeros y privados a quien el Rey Católico había mandado darlos, y no los dejaron a ninguna ausente, e diéronlos a los pobladores e vecinos de la isla» (I 95/IV 2) Obra sanctá, comenta Fernández de Oviedo. Pero los religiosos tomaron una medida más que provocó grandes discusiones: redujeron a los indios en pueblos, para facilitar de tal manera la esceañanza de la fe (*ibid.*).

Esta medida, tomada con las mejores intenciones, tuvo sin embargo consecuencias negativas: los españoles de las islas, que veían los cambios y temían que se les quitaran los indios que poseían, emperazon a explotarlos más que antes para sacar de ellos el máximo provecho posible en el tiempo que les quedaba, lo que provocó la muerte de muchos de ellos. Por su parte los indios que ya vivían en las nuevas reducciones, murieron víctimas de una epidemia de viruelas que asoló las islas del Caribe (*ibid.*).

La crítica ovediana a este proyecto es más bien circunstancial. Fernández de Oviedo no se pregunta si las causas de este fracaso son inherentes al proyecto o meramente casuales. El fracaso es para él argumento suficiente para desechar tal intento.

Más abierta y sarcástica es su crítica a un proyecto presentado a Carlos V en 1519 por el Padre Las Casas, y con el cual este último entraba en competencia directa con Fernández de Oviedo⁵⁸. El Padre Las Casas

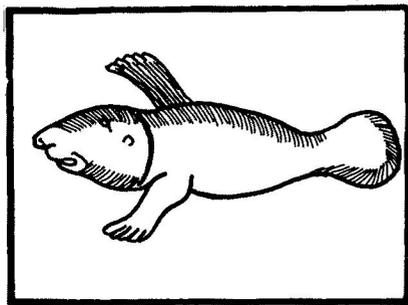
58. Cf. la nota 5; véase además Hanke 1959, 98-128 y Pérez de Tudela Bueso 1957a, XCIX-CVII; para una visión de conjunto de la problemática de evangelización y población en Las Casas véase Villegas 1975.

pedía que se la concediera la gobernación de Cumaná y de parte de la costa de la Tierra Firme (hoy Venezuela), prometiendo un acrecentamiento de las rentas reales y la conversión de los indios en esta región. El punto central del plan era la selección cuidadosa de los pobladores que acompañarían al Padre Las Casas:

«No habían de ser soldados, ni matadores, ni hombres sangrientos e cobdiciosos de guerra, ni bulliciosos, sino muy pacífica e mansa gente de labradores; y aquestos tales, haciéndolos nobles y caballeros de espuelas doradas, y dándoles el pasaje y matalotaje, y haciéndolos francos e ayudándolos para que poblasen, con otras mercedes muchas que pidió para ellos, como le pareció» (II 199/XIX 5).

Pero este plan fue más un producto de la fantasía que del cálculo realista, como insinúa algo maliciosamente Fernández de Oviedo, el cual lamenta el triste destino de los simples labradores a quienes se la había prometido convertirlos en caballeros, proveyéndolos de un hábito con «sendas cruces rojas, que en algo querían parecer a las que traen los caballeros de la Orden de Calatrava»⁵⁹. Pero cuando

Fig. 15. Libro XIII^o, Cap. 10: «Manati es vn pescado de los mas notables y no oydos de quantos yo he leydo o visto [...] Este es vn grande pescado de la mar [...] La cabeça de aqueste pescado es como de vn buey y major. Tiene los ojos pequeños segun su grandeza. Tiene dos tocones con que nada gruesos en lugar de braços / y altos cerca dela cabeça».



59. Se ha discutido mucho si el Padre Las Casas quiso realmente convertir a simples labradores en caballeros, como pretende Fernández de Oviedo. Pérez de Tudela Bueso (1957a, XCIC, la nota 242) cree que el «atuendo de paño blanco y con ciertas cruces coloradas» debía solamente «diferenciar marcadamente» a lo socios del clérigo de los indios, lo que parece un argumento bastante débil. Cf. Bataillon (véase nota 5) en: Friede, Keen 1971, 404s.

el Padre Las Casas llegó a sus tierras, la situación en que se encontraban no respondía en absoluto a sus expectativas: los indios, que había creído pacíficos, se habían sublevado y habían matado a muchos cristianos — legos y religiosos. La rebelión había sido dominada por el capitán Gonzalo de Ocampo, quien a su vez había fundado una ciudad. El Padre Las Casas, en desacuerdo con éste, después de dejar a los pobladores en Cumaná fue a presentar sus quejas ante la Audiencia Real de Santo Domingo. Los indios, al ver las discordias entre los cristianos, se rebelaron nuevamente apoderándose del armamento y los bienes, y matando a todos lo que no lograron huir.

El blanco de la crítica ovediana en este caso la ingenuidad del Padre Las Casas, carente de preparación y talento para la empresa y que no supo ni quiso ver las cosas como eran. La lección que Fernández de Oviedo saca del fracaso de este proyecto va dirigida por eso a los que quieren ser capitanes:

«Quiero decir que el que ha de ser capitán, no lo ha de adivinar sin ser ejercitado y tener experiencia en las cosas de la guerra, e por no saber él ninguna cosa desto, confinando en su buena intención, erró la obra que comenzó; y pensando convertir los indios, les dió armas con que matasen los cristianos; de lo cual resultaron otros daños que por evitar prolijidad se dejan de decir. Y aquesto mismo o su semejante acontecerá y seulle acontecer a todos los que toman el oficio que no saben» (II 201/XIX 5).

El tercer proyecto presentado es el del mismo Fernández de Oviedo, en competencia con el del Padre Las Casas, recién mencionado. Sin embargo, no admite explícitamente ser el autor. Si los pobladores del Padre Las Casas eran simples labradores a los que se prometió la caballería (somo se insinúa), los de Fernández de Oviedo debían ser desde el principio hidalgos que tendrían que entrar en la Orden de Santiago, hidalgos en quienes «concurriesen la limpieza del linaje e las otras calidades con que se seulle admitir este hábito militar» (III 62/XXVI 1). Los indios que se encomendasen a estos caballeros debían ser «caciques señalados, con sus tierras» (*ibid.*), y Fernández de Oviedo da precisas prescripciones para evitar el abuso de las encomiendas. Este proyecto decididamente nobiliario procuraba garantizar un futuro pacífico y provechoso para todos los habitantes del Nuevo Mundo:

«Siguiérase de esto que los indios fueran muy bien tractados e convertidos a la fe, y la tierra muy bien poblada de hombres de honra e de buena casta

que, con esperanza de estos hábitos e beneficios, fueran a vivir en aquella provincia. Escusáranse cosas que en aquellas tierras han subcedido de que aquí se tractará en el presente libro, si dios fuera servido que esta Orden allí tuviera un convento» (*ibid.*).

Pero Fernández de Oviedo no pudo probar la verdad de sus previsiones, porque la Orden de Santiago no le concedió los hábitos que había pedido.

Los proyectos de enmendar los abusos del sistema de las encomiendas, que Fernández de Oviedo relata y crítica en su obra, o bien no se realizaron o bien fracasaron, empeorando, si posible era, el destino de los indios. Pero además de los males inherentes al sistema (o debidos a la ingenuidad de los que quisieron enmendarlo), los indios quedaban expuestos a la arbitrariedad de sus dueños. En caso del cacique Enrique adquiere en este contexto valor paradigmático.

El cacique Enrique había sido educado por religiosos franciscanos, «era cristiano bautizado, y sabía leer y escrebir y era muy ladino, e hablaba bien la lengua castellana» (I 124/V 4). Llegado a la edad adulta, se casó «e servía a los cristianos con su gente en la villa de Sanct Joan de la Maguana» (*ibid.*). Fue algo así como el modelo de los resultados benéficos de la labor civilizadora llevada a cabo por los religiosos españoles. Un día empezó a sospechar que un español había seducido a su mujer. El cacique se quejó ante el juez, un tal Pedro de Vadillo quien, en vez de indagar el asunto, encarceló al cacique, liberándolo más tarde con amenazas. El cacique presentó su causa a la Audiencia Real, ésta le remitió a Pedro de Vadillo que le encarceló de nuevo, tratándolo peor que la primera vez. En el momento oportuno, el cacique reunió a sus secuaces y escapó al monte. La rebelión empezó en 1519 y duró hasta 1533. En este año, el capitán Francisco de Barrionuevo puso fin pacíficamente a la rebelión, entregando al cacique Enrique una carta real en la que se ofrecía paz y perdón. Después de largas negociaciones, el cacique aceptó (I 126 - 133/V 5 - 7). Fernández de Oviedo muestra abiertamente su simpatía para con el cacique, a quien se dirige directamente en un giro retórico:

«Por cierto, don Enrique, si vos lo conocistes y supistes sentir, yo os tengo por uno de los más honrados y venturosos capitanes que ha habido sobre la tierra en todo el mundo hasta vuestro tiempo» (I 135/V 8).

Al lado de tantos abusos y frustraciones, son muy pocos los ejemplos de una convivencia pacífica y provechosa. Entre estos encontramos

la labor abnegada y continua de los Franciscanos en México, que aparece como modelo de evangelización:

«Principalmente es aqueste mérito e más han hecho en ello los religiosos de la Orden del glorioso Sanct Francisco, predicando y enseñando con mucha atención e vigilancia continua los indios de aquellas partes cómo se salven, e mostrándolos a leer y escribir, e grammática, e todas las otras buenas costumbres que para su salvación son menester. E ha llegado este sancto e loable ejercicio tan adelante, que es para dar muchas gracias a Dios ver los muchos monesterios de todas Ordenes, e los habilísimos indios muchachos e mancebos que hay buenos latinos, e grandes e diestros cantores e músicos en diversos instrumentos así de sacabuches e chemías, e como vigüelas de arco e de mano, e flautas e órganos, que en España e Italia, e donde quiera que la música bien se entienda, serían estimados los tales indios, cada uno en su especie» (IV 250/XXXIII 51).

El protagonista de otro caso ejemplar es el Padre Las Casas, a quien Fernández de Oviedo había criticado tan severamente en otra ocasión. Después del éxito de las negociaciones de paz, el Padre Las Casas fue a ver al cacique Enrique, y permaneció cierto tiempo con él y con sus indios, hablándoles de la grandeza y clemencia del Rey, enseñándoles la fe y bautizando a muchos. De esta manera reafirmó la paz concertada y asegró el éxito duradero tanto de la pacificación como de la cristinización. Y Fernández de Oviedo termina el relato con estas palabras: «E así se espera que, de día en día, esta gente será más doméstica e mejores cristianos, para que Dios sea más servido e sus animas se salven» (I 139/V 11).

De modo general, las esperanzas de Fernández de Oviedo en un futuro mejor del continente se basan en los niños, porque cree que solamente los que reciben el bautismo en tierna edad y son educados y adoctrinados en la fe desde la niñez y juventud, van a perseverar en la vida cristiana (III 340/XXIX 31 y otras).

Cristianización y aculturación.

Los ejemplos positivos dejan entrever las condiciones que Fernández de Oviedo juzga necesarias para una evangelización duradera de los indios. El fundamento es el imperio de la Corona Española, legitimado por la donación papal y justificado por la empresa de la evangelización. El ideal político y religioso de Fernández de Oviedo se resume en las palabras del Apóstol Pablo: «Un señor, una fe, un

baptismo, un dios»⁶⁰. Siempre exige a la Corona de su crítica⁶¹. El poder político en el Nuevo Mundo debería ser entregado a nobles de casta limpia. La enseñanza religiosa de los indios debería ir a la par con la enseñanza de las habilidades culturales en el sentido más amplio. No queda muy claro si esta convivencia de españoles e indios debería tener lugar siempre según el modelo de la subordinación de éstos a aquéllos. Con cierta probabilidad podemos inferir que la cristianización y la aculturación llevarían, en el pensamiento de Fernández de Oviedo hacia el final de la redacción de su obra, a la igualdad política.

Esta hipótesis se basa en ciertos dispersos en la obra ovediana. Al fondo está el difícil problema de si Fernández de Oviedo acepta al indio — como se dice hoy — en su otredad o si lo acepta sólo completamente adaptado al medio cultural español. Según el Padre Las Casas y muchos después de él, Fernández de Oviedo no aceptaría en absoluto al indio. Es cierto que abundan en la obra ovediana pasajes que parecen probar la verdad de esas acusaciones; es cierto que muchos pasajes parecen atestiguar la pura incomprensión frente al indio como un ser diferente. Queremos añadir una cita más a las que hemos presentado en nuestro trabajo, porque en ella la incomprensión se manifiesta más abiertamente que en otros pasajes. Fernández de Oviedo concluye el relato sobre el proyecto frustrado de los tres padres jerónimos con la siguiente reflexión:

«Pero esta gente destos indios de sí misma es para poco, e por poca cosa se mueren, o se ausentan e van al monte; porque su principal intento (e lo que ellos siempre habían hecho antes que los cristianos acá pasasen), era comer, e beber, e folgar, e lu lujuriar, e idolatrar, e ejercer otras muchas suciedades bestiales» (I 95/IV 2).

Comer, beber, folgar, lujuriar e idolatrar: lo que para épocas posteriores iba a ser el signo más seguro del buen salvaje, de su naturaleza todavía no corrompida por la civilización, es para

60. V 212/XLVIII P; *Ad Ephesos*, cap. 4.

61. Es representativa la protestación siguiente: «En esto se podría decir tanto, que en muchas historias no se pudiese acabar de relatar los méritos de los Reyes Católicos, don Fernando e doña Isabel, y de sus subcesores, por la continuación del sancto celo y obra para la conversión destas gentes. Porque, en la verdad, por su real voluntad y expresos mandamientos e muy continuado cuidado, siempre han proveído en el remedio de las ánimas destos indios, y en el buen tractamiento dellos. Y si en este caso algo ha faltado, en a causa de los ministros; y no tiene la culpa otro sino el que acá viene por gobernador o perlado y en esto de descuida; pero no tura más sū negligencia de quanto tarda de llegar a noticia de César o de su Real Consejo de Indias, donde luego se provee con grande atención en el reparo y enmienda, como conviene» (I 31/II 7).

Fernández de Oviedo y su época signo de su perversión. Es muy probable que el humanismo erasmista haya sido por lo menos parcialmente responsable de esa incomprensión, porque propagaba el servicio de Dios, la austeridad moral y el trabajo como virtudes supremas de la vida cristiana. La aparente indolencia de los indios, la ingenuidad de sus costumbres debió parecer necesariamente escandalosa.

Sin embargo, en algunos pasajes Fernández de Oviedo muestra cierta comprensión hacia los indios, a veces incluso una inconfundible simpatía. Casi siempre eso ocurre en un contexto político. Fernández de Oviedo reconoce, por lo menos en principio, el derecho de la libertad política de los indios, como señalamos en la discusión de la historia del cacique Enrique. Incluso más instructivas son las palabras con las que Fernández de Oviedo comenta una expedición de Pedro de Heredia:

«Aunque estas gentes son salvajes y desnudas, no dejan de preciar esas cosas que poseen, e tanto quiere un indio una patena de oro u otra de sus joyas, como un cristiano la suya en que mucho se deleite. En especial que queremos sujetar a gentes tan sueltas, e procuramos de apartarlas de sus antiguas idolatrías y costumbres: que es cosa áspera a quien falta conocimiento, e tan presto no sabe comprender el bien que se les hace en distraerlos de errores. Y para este bien con que los convidamos, es menester tiempo para que lo entiendan; y lo que soldados enseñan, es mezclado con propria cobdicia, y enseñándoles el cuchillo; e aunque nuestra voz sea de paz, recordarse ha que dice Herodiano, que no deleita tanto la libertad, quanto ofende la servitud⁶².

Estas palabras están muy lejos de los altisonantes principios de la conquista que Fernández de Oviedo había expuesto en las epístolas dedicatorias y los prólogos. Si bien el pasaje citado no lleva fecha, es un indicio entre muchos otros del abismo existente entre la ideología oficial y la realidad de la conquista, que se fue haciendo cada vez mayor en el transcurso de los años. En un último paso de la interpretación, tenemos que buscar las fuerzas motrices que están en el origen de las aparentes contradicciones.

IV. Cristianismo, humanismo, hidalguía.

Es cierto que los pasajes que dejan entrever que Fernández de Oviedo comprendía en cierto modo la situación de los indios y sentía por ellos cierta simpatía, no alcanzan para transformar la imagen del cronista oficial de «capital enemigo de los indios» en «capital amigo». Pero

62. III 152/XXVII 7; cf. II 129/XVII 11 y V 229/XLVIII 6.

sumando sus acusaciones contra los españoles, se le podría tildar también de enemigo de los españoles. Fernández de Oviedo es tan consciente de la monstruosidad de lo que escribe, que cree necesario defenderse explícitamente:

«Bien conozco que algunos me culparán en lo que he escrito, en especial los que de los muertos quisieran oír de otra color la historia, viendo que por ella se acuerdan cosas que fuera mejor que nunca fueran; pero mirad, lector, que también he yo de morir, e que me bastan mis culpas sin que las haga myores, si no escribiese lo cierto, y entended que hablo con mi Rey, e que le he de decir verdad. E lo aviso para que provea en lo presente e por venir, para que Dios sea mejor servido e Su Majestad que hasta aquí; e que no meresciera perdón mi ánima si tales cosas callase, e que están muchas privincias asoladas e yermas en estas partes, e que no puede haber disimulación tan terrible y espantoso daño»⁶³.

La crítica a los españoles no es menos severa que la referida a los indios; desde cierta perspectiva lo es incluso más, porque los españoles son cristianos y deberían actuar según los mandamientos de Cristo. Para el juicio moral de Fernández de Oviedo, la superioridad de los españoles reside en el solo hecho de que son los instrumentos elegidos por Dios para la evangelización del Nuevo Mundo.

La lucha entre los españoles y los indios es tan sólo la representación, en el orden humano, de la verdadera lucha entre Dios y Satanás. La *Historia general y natural* tiene su fundamento en la fe en la omnipotencia y la previsión divinas. Esta fe constituye el núcleo del libro 50 que ya en la primera edición aparecía al final, lo que subraya su importancia. Otra vez tenemos que distinguir entre superficie y fondo. A nivel de superficie, Fernández de Oviedo relata naufragios y un surtido de las tantas catástrofes de la conquista. Una última vez, la historia se presenta en forma de historias. Algunos investigadores señalaron modelos literarios, situando el libro en el contexto de una moda pasajera⁶⁴. Gerbi, por el contrario, vio en este libro la expresión de un profundo pesimismo:

«E questo forse el solo sforzo de „composizione” che si nota nella Historia: che si apre con el felicissimo viaggio de Colombo e finisce con un fortissimo unisono di legni infranti, di urli e di preci desperate e di sibilinti uragani» (1975, 347).

63. III 354/XXIX 34. Varias veces Fernández de Oviedo deja ver que las atrocidades que relata son solamente parte de una realidad mucho más espantosa aún, sea porque los documentos pasan en silencio todo lo que pudiera perjudicar a los españoles, sea porque él calla por pura vergüenza (véase especialmente II 219/XXIX 5 y III 311/XXIX 25).

64. Entre los modelos literarios, son de particular importancia los *Naufragios* de Alvar Nunñez Cabeza de Vaca, aparecidos en 1542. Cf. Turner 1971, 173.

Pero los gritos desesperados de los náufragos hacen resaltar más luminosamente la misericordia divina. La gran mayoría de las historias termina con la salvación milagrosa por lo menos de algunos náufragos porque Dios atendió, en su gran misericordia, sus plegarias y votos. Y Fernández de Oviedo exclama:

«¡Oh inmenso e soberano Dios, cuántas veces nos vimos en trances e agonías tan cercanas a la muerte, que sin tu misericordia e poder absoluto era imposible bastar fuerzas ni consejo humano para quedar con vidas!» (V 398/L 24).

Dios es el soberano señor de la naturaleza y de la historia (II 76/XV P y otras). Sus milagros exceden infinitamente las siete maravillas del mundo, que tanto habían deslumbrado a los hombres de la antigüedad. Dios es el único y verdadero artífice⁶⁵. La *Historia general y natural* es un cántico a Dios, glorificado como creador de la naturaleza y de la historia. Esta fe indubablemente auténtica agudizó en Fernández de Oviedo la percepción de los acontecimientos de la conquista, muchos de ellos nada divinos. El hecho de que los españoles fueran en el orden divino, el instrumento de la voluntad de Dios, no los eximía de la culpa individual, que deberían pagar en la otra vida.

Fernández de Oviedo fue testigo de hechos contradictorios en una situación personal contradictoria, en la que convergían proximidad y distancia. Después del fracaso de sus proyectos personales, animados por un espíritu de hidalguía, Fernández de Oviedo se retiró a la fortaleza de Santo Domingo, donde desempeñó el papel de alcalde desde 1533 a 1556. En esos años en que escribió la segunda versión de la *Historia general y natural* había dejado de ser actor, para convertirse en espectador, de lo que resulta, en palabras de Salas, «la actitud típica del intelectual ante la acción y sus hombres, [...] actitud negadora de engrandecimientos y discrecionalismos» que Salas considera «una postura decididamente positiva y trascendente» (1959, 133). Fernández de Oviedo definió su actitud de modo muy similar:

«Y entre tanto que los religiosos e perlados así se aplican a tan sancta obra [i.e. la evangelización] e la gente de guerra a domar e subjuzgar los inobidentes e ingratos a Dios, e fugitivos de tan alto conocimiento, quiero yo ocuparme en la relación destos otros animales irracionales» (II 29/XII P).

65. «Hermosa cosa es el mundo, e la más excelente pintura que se puede ver ni arbitrar ni pensar, como quiera que el artífice e pintor della es el mesmo Dios, e de El sólo permitida, e sólo El bastante para tal obra» (IV 330/XXXVIII P; cf. III 408 - 410/XXXII 4 y otras).

Fernández de Oviedo escribe, mientras que los sacerdotes evangelizan y los soldados conquistan. Define pues su propia posición retomando la concepción medieval de los tres estados. Pero los tiempos habían cambiado y Fernández de Oviedo ya no era el clérigo medioeval que escribía humildemente en loor del Señor y de la Santísima Virgen. La interpretación de la forma y la estructura de la obra nos ha mostrado el papel configurador del yo nutrido por la sabiduría de los antiguos y por los conocimientos modernos. Fernández de Oviedo no era clérigo, sino humanista.

Hacia el fin de la redacción de la *Historia general y natural*, Fernández de Oviedo vio cada vez más claramente que la conquista del Nuevo Mundo, cuyo fin primordial debió haber sido la evangelización de sus habitantes, había degenerado en un espectáculo infernal. En un pasaje fechado en 1548⁶⁶, habla asqueado de la chusma que ha venido a las Indias de modo que «los buenos y virtuosos hidalgos, e los perfectos españoles e gente de honra que por estas partes están, viven e andan a mucho peligro» (III 355/XXIX 34; cf. V 212/XLVIII P). Constata la «destrucción e asolación de las Indias» y resume su crítica en las palabras amargas:

«Agora peor está esta tierra que el arca de Noé, sin comparación, porque allí había solad ocho personas, y ésas sanctas, pues las escogió Dios para restaurar la humana generación, e todo lo restante era lleno de animales irracionales e bestias de diversos géneros, e acá, hasta agora no veo otros sanctos sino aquellos mártires religiosos que los indios mataron en Tierra Firme» (III 355/XXIX 34).

Tál vez fue esa repugnancia de hidalgo español la que le hizo abandonar, un año más tarde, la redacción de la *Historia general y natural* y ocuparse «de los generosos, ilustres y no menos famosos reyes, príncipes, duques, marqueses, condestables, caballeros y personas notables de España»⁶⁷.

Publicado en aquel momento, su libro habría anticipado en muchos puntos la *Brevissima relación de la destrucción de las Indias*, aparecida en 1552. Pero la obra ovediana no se imprimió entonces en su versión definitiva, por lo que el Padre Las Casas cosechó toda la fama (y los odios) por haber denunciado los abusos de la

66. La fecha de la secuencia aparece en III 345/XXIX 33.

67. La cita retoma en forma modernizada el subtítulo de las *Quinquagenas* que constituyeron el principal trabajo en los últimos años de vida de Fernández de Oviedo.

conquista, mientras que Fernández de Oviedo siguió siendo hasta hace poco tiempo el propagador incondicional del imperialismo español.

No lo fue. El valor de su testimonio reside precisamente en el hecho de haber criticado los abusos de la conquista y la evangelización en su función oficial de cronista real. Por más que hoy podamos juzgar como deplorable mucho de lo que dijo sobre el indio, debemos reconocer el empeño moral con el cual describió y criticó los hechos de la conquista, como historiador y literato, como cristiano, humanista e hidalgo.

Bibliografía.

Fuentes.

1. Fernández de Oviedo G.:

— *Libro del muy esforçado e inuencible Cauallero dela Fortuna propiamente llamado don Claribalte...*, Valencia, Juan Viñao 1519.

— *Oviedo de la natural hystoria delas Indias*, Toledo, Rémon de Petras 1526 (en llamado *Sumario*, cf. la nota 9).

Ediciones posteriores y modernas: ed. A. Gonzales Barcia, en: *Historiadores primitivos de la Indias occidentales*, Madrid 1749, vol. I; ed. E. Alvarez López, Madrid 1942; ed. E de Vedia, en: *Historiadores primitivos de Indias*, Madrid 1946 (B.A.E. 22), vol. I, 473-515; ed. J. Miranda, México 1950; ed. M. Ballesteros, Madrid 1986 (historia 16; Crónicas de América, 21).

— *La historia general de las Indias...*, Sevilla, Juan Cromberger 1535 (contiene los 19 libros de la primera parte y como libro 20 el libro 50 de la versión definitiva).

2ª edición: *Coronica de las Indias. La hystoria general de las Indias, agora nueamente impressa, corregida y emendada*, Salamanca, Juan de Junta 1547.

Libro XX. Dela segunda parte de la general historia de las Indias, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba 1557.

Ediciones posteriores y modernas: *Historia general y natural de las Indias...*, ed. J. Amador de los Ríos, Madrid 1851 - 1855, 4 vols. Esta edición sirve de base a las ediciones siguientes: ed. J. Natalicio González, Asunción 1944 - 1945, 14 vols., ed. J. Pérez de Tudela Bueso, Madrid 1959 (B.A.E. 117-121), 5 vols.

— *Las Qvinqvagenas. De los generosos & illustres & no menos famosos. Reyes. Principes. Duques. marqueses. y Condestables & Caualleros & personas Notables de España* (Ms. BN Madrid 2217-9).

Edición (solamente la 1ª parte): ed. V. de la Fuente, Madrid 1880.

Otros autores.

2. Acosta J. de: *Historia Natural y Moral de las Indias*, Sevilla 1590. Edición moderna: ed. E. O'Gorman, México 1940 (Biblioteca Americana. Serie de Cronistas de Indias).
3. Casas B. de las: *Obras escogidas*, ed. J. Pérez de Tudela Bueso, Madrid 1957-1958 (B.A.E. 95, 96, 105, 106, 110), 5 vols.
4. Cicero M.T.: *De oratore libri tres*, ed. A.S. Wilkins, Oxonii 1902.
5. Diodorus Siculus: *Bibliotheca historica*. With an English Translation by C.H. Oldfather, Cambridge/Mass. - London 1933-1957 (Loeb Classical Library), 12 vols.
6. Garcilaso de la Vega el Inca: *Comentarios Reales de los Incas*, ed. A. Miró Quesada, Caracas 1976 (Biblioteca Ayacucho, 5-6), 2 vols.
7. López de Gómara F.: *Hispania victrix. Primera y segunda parte de la Historia General de las Indias...*, ed. E. de Vedia, en: *Historiadores primitivos de Indias*, Madrid 1946 (B.A.E. 22), vol. I, 155-455.
8. Lull A.: *Antonii Lullii de Oratione Libri septem*, Basileae, Ioannes Oporinus 1558.
9. Madrigal A. de: *Tostado sobre el eusebio...*, Salamanca, Hans Gysser 1506-1507, 6 vols.
10. Mártir de Anglería P.: *Opera*, Graz 1966.
11. Mejía P.: *Libro llamado silua de varia lecion...*, Sevilla, Dominico de Robertis 1540.
12. Nanni G.: *Commentaria fratris Joannis Annii Viterbiensis super opera diversorum auctorum de antiquitatibus loquentium*, Romae 1498. (El llamado *Pseudo-Beroso*; véase la nota 44).
13. Nuñez Cabeza de Vaca A.: *Naufragios y Comentarios*, ed. R. Ferrando, Madrid 1984 (historia 16; Crónicas de América, 3).
14. Plinius Secundus G.: *Historia naturalis*, eds. H. Rackham, W.H.S. Jones, Cambridge/Mass. - London 1983ss; reimpresión 1968-1979 (Loeb Classical Library), 10 vols.
15. *Requerimiento*, El. Cit. según la edición en: *Collección de Documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista, y organización de las antiguas posesiones españolas de Ultramar*, vol. XX, Madrid 1927, 311-314.
16. Sahagún B. de: *Historia General de las Cosas de Nueva España*, ed. A.M. Garibay, México 1982.
17. Sepúlveda J.G. de: *Aquí se contiene una disputa o controversia (Controversia con B. de las Casas)*, in: B. de las Casas: *Obras escogidas*, 1957-1958, V, 293-348.
18. Vives J. L.: *Ioannis Lodovici Vivis Valentini de ratione dicendi libri III*, Lovanii 1533. Tb. en: *Opera omnia*, ed. G. Mayans, Valentiae 1782-1790, reimpresión London 1964, vol. II, 89-237.

Estudios.

19. Alvarez López E.: 1940-1941, *Plinio y Fernández de Oviedo*, «Anales de Ciencias naturales», 1:40-61; 2:13-35.
— 1957, *La Historia natural en Fernández de Oviedo*, «Rev. de Indias», 17:541-601.

20. Anadón J.: 1979, *Los manuscritos originales de la „Historia general y natural“ Fernández de Oviedo*, «Rev. de la Univ de México», 33:30s.
21. Ballesteros Gaibrois M.: 1957, *Fernández de Oviedo, etnólogo*, «Rev. de Indias», 17:445-467.
22. Bataillon M.: 1966, *Erasmus y España*, 2ª ed. en español, Madrid.
23. Buck A.: 1968, *Aus der Vorgeschichte der „Querelle des anciens et des modernes“ in Mittelalter und Renaissance*, in: A.B.: *Die humanistische Tradition in der Romania*, Bad Homburg-Berlin-Zürich, 75-91.
– 1981, *Juan Luis Vives' Konzeption des humanistischen Gelehrten*, in: *Juan Luis Vives*, ed. A.B., Hamburg, 11-21.
24. Castellero R.E.: 1957, *Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, Veedor de Tierra firme*, «Rev. de Indias», 17:521-540.
25. Chinchilla Aguilar E.: 1949, *Algunos aspectos de la obra de Oviedo*, «Rev. de Historia de América», 28:303-330.
26. Dussel E.D.: 1983, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. I/1: *Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca.
27. *La Etica en la conquista de América*, Madrid 1984 (Corpus Hispanorum de Pace 25).
28. Ferrando R.: 1957, *Fernández de Oviedo y el conocimiento del Mar del Sur*, «Rev. de Indias», 17:469-482.
29. Franzbach M.: 1968, *Abriss der spanischen und portugiesischen Literaturgeschichte in Tabellen*, Frankfurt a. M.-Bonn.
30. Friede J., Keen B. (eds.): 1971, *Bartolomé de las Casas in History*, DeKalb
31. Fueter E.: ³1936, *Geschichte der neueren Historiographie*, München-Berlin, reimpression New York-London 1968.
32. Gerbi A.: 1975, *La natura delle Indie nove*, Milano-Napoli.
33. Giménez Fernández M.: 1960, *Bartolomé de las Casas*, Sevilla, reimpression Madrid 1984, 2 vols.
34. González Echeverría R.: 1983, *Humanismo, retórica y las crónicas de la conquista*, in: R.G.E.: *Isla a su vuelo fugitiva*, Madrid, 9-25.
35. Hanke L.: 1941, *The Development of Regulations for Conquistadores*, in: *Contribuciones para el estudio de la historia de América*, Buenos Aires, 71-87.
– 1951, *Bartolomé de las Casas, historiador. Estudio preliminar a B.L.C.: Historia de las Indias*, ed. A. Millares Carlo, México-Buenos Aires, VII-LXXXVI.
– 1959, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Madrid.
– 1974, *All Mankind is One. A Study of the Disputation Between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda on the Religious and Intellectual Capacity of the American Indians*, DeKalb.
36. Höffner J.: ²1969, *Kolonialismus und Evangelium*, Trier.
37. Kohut K.: 1981, *Literaturtheorie und Literaturkritik bei Juan Luis Vives*, in: *Juan Luis Vives*, ed. A. Buck, Hamburg, 35-47.
– 1987a, *Rethorik, Poetik und Geschichtsschreibung bei Juan Luis Vives, Sebastian Fox Morcillo und Antonio Lull*, in: *Texte - Kontexte - Strukturen*, Festschrift Blüher, ed. A de Toro, Tübingen, 351-370.

- 1987b, *Humanismus und neue Welt im Werk von Gonzalo Fernández de Oviedo*, in: *Humanismus und Neue Welt*, ed. W. Reinhard, Weinheim, 65-88.
- 1989, *Fernández de Oviedo y la evangelización de los indios. Descripción justificación, crítica*, in: *Actas del VIII Congreso de la AHILA*, Szeged.
38. Landfester R.: 1972, *Historia magistra vitae. Untersuchungen zur humanistischen Geschichtstheorie des 14. bis 16. Jahrhunderts*, Genève.
39. Lemistre A.: 1970, *Les origines du „Requerimiento“*, «Mélanges de la Casa de Velázquez», 6: 161-209.
40. Melia B.: 1975, *Para una historia de la evangelización en América Latina*, in: *Para una historia de la evangelización en América latina. III Encuentro Latinoamericano de CEHILA en Santo Domingo (1975)*, Barcelona, s.a.: 11-32.
41. Mignolo W.D.: 1981, *El Metatexto Historiográfico y la Historiografía Indiana*, «Modern Language Notes», 96: 358-402.
42. O’Gorman E.: 1972, *Cuatro historiadores de Indias*, México.
43. Otte E.: 1962, *Gonzalo Fernández de Oviedo y los Genoveses. El primer registro de Tierra firme*, «Rev. de Indias», 22: 515-519.
44. Pérez de Tudela Bueso J.: 1957a, *Significado histórico de la vida y escritos del Padre Las Casas. Estudio crítico preliminar a B.L.C.: Obras escogidas*, ed. J.P.T.B., Madrid, vol. I: IX-CLXXXVIII.
- 1957b, *Rasgos del semblante espiritual de Gonzalo Fernández de Oviedo: la hidalguía caballeresca ante el nuevo mundo*, «Rev. de Indias», 17: 391-443.
- 1959, *Vida y escritos de Gonzalo Fernández de Oviedo. Estudio preliminar a G.F.O.: Historia General y Natural de las Indias*, ed. J.P.T.B., Madrid, vol. I: V-CLXXV.
45. Pietschmann H.: 1980, *Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas*, Münster.
- 1987, *Aristotelischer Humanismus und Inhumanität? Sepúlveda und die amerikanischen Ureinwohner*, in: *Humanismus und Neue Welt*, ed. W. Reinhard, Weinheim, 143-166.
46. Prien H.-J.: 1978, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen. Trad. española: *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca 1985.
47. V° Centenario de Gonzalo Fernández de Oviedo, 1980. *Memoria del Congreso sobre el Mundo Centroamericano de su Tiempo*, Nicoya.
48. Rech B.: 1984, *Zum Nachleben der Antike im spanischen Überseeimperium. Der Einfluss antiker Schriftsteller auf die «Historia general y natural de las Indias» des Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557)*, «Spanische Forschungen der Görresgesellschaft», 31: 181-244.
49. Salas A.M.: 1954, *Fernández de Oviedo, crítico de la conquista y de los conquistadores*, «Cuadernos Americanos», 74: 160-170.
- 1959, *Tres cronistas de Indias*, México.
50. Scharlau B.: 1983, *Tiger-Semantik. Gonzalo Fernández de Oviedo und die Sprachprobleme in Las Indias*, «Iberoamericana», 7: 51-68.
51. Seifert A.: 1976, *Cognitio historica. Die Geschichte als Namengeberin der frühneuzeitlichen Empirie*, Berlin.
52. Solano F. de., Pino F. del (eds.): 1982-1983, *América y la España del siglo XVI*, Madrid, 2 vols.

53. Turner D.: 1964, *Gonzalo Fernández de Oviedo's «Historia general y natural»* – *First American Encyclopedia*, «Journal of Inter-American Studies», 6:267-274.
– 1971, *Los libros del Alcaide: la biblioteca de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés*, «Rev. de Indias», 31:139-198.
54. Villegas J.: 1975, *Fray Bartolomé de Las Casas. Evangelización y población*, in: *Para una historia de la evangelización en América Latina. III Encuentro Latinoamericano de CEHILA en Santo Domingo (1975)*, Barcelona, s.a:33-58.
55. Zoraïda Vázquez Vera J.: 1956, *El indio americano y su circunstancia en la obra de Oviedo*, México.
– 1957, *El indio americano y su circunstancia en la obra de Oviedo*, «Rev. de Indias», 17:483-519.