

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES LITERARIAS  
“GONZALO PICÓN FEBRES”  
MAESTRÍA EN LITERATURA IBEROAMERICANA

Crónica y cuerpo indígena en la obra de fray Pedro Simón

July Angélica Echeverría Barajas

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Trabajo de Grado presentado como requisito parcial para la obtención del  
Grado de **Magister en Literatura Iberoamericana**  
Realizado con la tutoría de la profesora: Dra. Carmen Díaz Orozco

Mérida, Noviembre, 2014

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES LITERARIAS  
“GONZALO PICÓN FEBRES”  
MAESTRÍA EN LITERATURA IBEROAMERICANA

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

CRÓNICA Y CUERPO INDÍGENA EN LA OBRA DE FRAY PEDRO SIMÓN

TRABAJO DE GRADO PRESENTADO  
A LA UNIVERSIDAD DE LOS ANDES POR

July Angélica Echeverría Barajas

Mérida, Noviembre, 2014

## AGRADECIMIENTOS

Al CDCHTA de la Universidad de Los Andes por el financiamiento que hizo a este proyecto de investigación, inscrito bajo el código H-1469-13-06-EM.

A mi tutora Carmen Díaz Orozco, por la paciencia y la disposición que siempre mantuvo durante la realización de este trabajo.

Al profesor Alberto Rodríguez Carucci, por la amplia bibliografía que me proporcionó sobre el tema de la crónica y por compartirme algunos de sus trabajos y opiniones respecto al descubrimiento y la conquista de América.

Un agradecimiento especial a mi compañero Miguel Fúquene, por su apoyo incondicional durante todo el tiempo de realización de este trabajo y por acompañar muchas de las inquietudes que motivaron esta investigación.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

*Para Bayoán*

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Reconocimiento-No comercial-Compartir igual

## TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN .....	1
INTRODUCCIÓN .....	2
CAPÍTULO I. LA CRÓNICA .....	6
1.1 ORIGEN DE LA CRÓNICA .....	6
1.1.1 La crónica en España .....	7
1.1.2 La crónica de Indias .....	11
1.2 EL PROBLEMA DE LA CRÓNICA COMO TEXTO .....	18
CAPÍTULO II. VIDA Y OBRA DE FRAY PEDRO SIMÓN .....	36
2.1 ALGUNAS NOTICIAS DE LA VIDA DE SIMÓN .....	37
2.2 LAS <i>NOTICIAS HISTORIALES</i> .....	42
2.2.1 Ediciones de la obra .....	42
2.2.2 Fuentes empleadas por Simón .....	46
2.2.3 La escritura de fray Pedro Simón .....	48
CAPÍTULO III. EL CUERPO INDÍGENA EN LA OBRA DE SIMÓN .....	67
3.1 PRESENTACIÓN GENERAL DE LA NOCIÓN DE COLONIALIDAD.....	68
3.2 SIMÓN Y SU VISIÓN DEL CUERPO INDÍGENA.....	76
3.2.1 El canibalismo .....	81
3.2.2 La sexualidad .....	90
3.2.3 El trabajo .....	99
3.2.4 El vestido .....	103
3.2.5 Ritos y sacrificios .....	108
CONCLUSIONES .....	112
BIBLIOGRAFÍA GENERAL .....	117

## RESUMEN

Este trabajo busca acercarse al problema de la crónica de Indias como texto literario y hacer un seguimiento a la visión del cuerpo indígena en la obra de fray Pedro Simón. Está dividido en tres capítulos. En el primero se ofrece una exposición de las dificultades que los textos coloniales, debido a su heterogeneidad e hibridez, presentan al ser propuestos como género literario. Para ello, siguiendo algunos trabajos de Walter Mignolo, en los que el autor ofrece un análisis de las crónicas de Indias a partir de su contexto discursivo de producción, se logran enmarcar los escritos coloniales en la historiografía literaria hispanoamericana de los siglos XVI y XVII. En el capítulo dos, teniendo en cuenta el gran desconocimiento en que se encuentra la vida y obra de Pedro Simón, se ofrece una presentación del autor y sus *Noticias Historiales*, en la que se busca ubicar su obra en el grupo de “crónicas o historias” propuesto por Mignolo y, a partir de esto, mostrar el vínculo de su escritura con los primeros textos de creación literaria y su pertenencia a la historiografía literaria del siglo XVII. En el último capítulo, se hace un seguimiento a la visión del cuerpo indígena en las *Noticias Historiales*, mediante el análisis de cinco temas que expresan, de forma indirecta la lectura del fraile sobre las costumbres indígenas y, a partir de dicha lectura, su defensa e inclinación por el dominio del español sobre el “cuerpo” del indígena.

## INTRODUCCIÓN

La gama de posibilidades que los estudios literarios iberoamericanos ofrecen para la realización de un proyecto de grado es inmensa, pues no son pocos los que han dedicado su tiempo a enriquecer esta disciplina, bien sea con nuevas creaciones literarias o con investigaciones o análisis alrededor de ellas. De esa amplitud, sólo un reducido número de trabajos centra su atención en lo que podríamos llamar los orígenes de la literatura hispanoamericana. En primer lugar, porque las crónicas de Indias no son consideradas por muchos como textos propiamente literarios, lo que ha justificado su olvido dentro de dicha disciplina. En segundo lugar porque su estilo de escritura, aparentemente más cercano a los textos históricos, se convierte en una advertencia para muchos de su ardua lectura, generando la idea de que tales textos ofrecen muy poco gozo al lector. A estos motivos podemos agregar lo voluminoso de los libros de las crónicas, su lenguaje propio de los siglos XVI y XVII, y su temática: el descubrimiento, la conquista y la colonización de América; anuncios de una lectura monótona y poco sustanciosa. Todas estas razones, en especial la primera, han logrado que los trabajos sobre la crónica, desde el punto de vista literario, sean escasos. Pero, también estas razones, y esencialmente la primera, han sido las causantes de que un reducido número de estudiosos dirija su atención hacia las crónicas de Indias y su riqueza literaria. En este último grupo quisimos inscribir el presente trabajo, el cual tiene por objeto el estudio de la obra de fray Pedro Simón y el acercamiento a su visión del cuerpo indígena.

Este proyecto está dividido en tres capítulos. En el primero buscamos acercarnos a la noción de crónica y a su origen. Para ello partimos de una síntesis de la crónica real de España, considerada como antecedente directo de las crónicas de Indias, estableciendo tanto las características comunes como las diferencias entre ambos tipos de crónicas. Enseguida trabajamos el problema de la crónica como texto, buscando justificar su estudio dentro de la historiografía literaria hispanoamericana, para lo cual seguimos el análisis que sobre el tema realiza Walter Mignolo.

Nos sumergimos en el problema que hay detrás del estudio de la crónica como texto, pues, aunque no es el tema central del presente trabajo, el reconocimiento de la heterogeneidad e hibridez de los escritos coloniales y la dificultad de su ubicación y clasificación dentro de una disciplina, llevaron poco a poco a que el conocimiento de tal problemática se convirtiera en esencial. Por ello, consideramos que toda investigación que tenga por objeto un autor, libro o tema referente a la época colonial, debe partir del reconocimiento de las dificultades que genera el estudio de las crónicas de Indias. Pues sólo el análisis de estas dificultades permite descubrir la riqueza que hay detrás de los escritos coloniales, al mostrar la variedad de visiones y de estudios que permiten. Partiendo de este presupuesto, también quisimos centrarnos en el primer capítulo en el estudio de las llamadas crónicas de Indias, buscando determinar las características de ese grupo de escritos disímiles ubicados en el conjunto de la literatura colonial.

En el segundo capítulo de este trabajo ofrecemos una presentación de la vida, obra y escritura de fray Pedro Simón. Buscamos principalmente ubicar sus escritos en los orígenes de la literatura hispanoamericana, para lo cual analizamos su obra siguiendo el estudio que sobre los textos coloniales realiza Walter Mignolo y que expusimos en la primera parte de este trabajo. La presentación de la vida del fraile, así como los datos concernientes a las ediciones de su obra y a las fuentes que empleó, las tomamos de los estudios introductorios realizados por los historiadores Demetrio Ramos y Juan Friede, quienes entran en varios debates históricos sobre el nacimiento, los años de enseñanza y la realización de la obra de Simón. Quisimos presentar estas polémicas, no por presumir de historiadores, sino con la finalidad de imprimir cierto rigor a nuestro trabajo. Además, porque no resultan insignificantes para el conocimiento del autor y de su obra muchos de los datos y conjeturas que estos autores proporcionan; por ejemplo, respecto a los motivos por los cuales la segunda parte de las *Noticias Historiales* no fue publicada en 1627.

En este capítulo ofrecemos también un análisis de la escritura del autor. Inicialmente aportamos algunas razones que buscan explicar el olvido parcial de la obra de Simón en los estudios literarios. A continuación, justificamos su inclusión en la historiografía literaria, ubicando su obra en el tercer grupo propuesto por Walter Mignolo

en la clasificación de los escritos coloniales, pues aunque el estudioso no hace referencia a la obra del fraile, Simón cumple las características que nos permiten situar su texto dentro de las llamadas “historias”. Asimismo, hacemos referencia a algunos trabajos que, desde el punto de vista literario, incluyen el texto de Simón, como son *La vocación literaria del pensamiento histórico en América* (1982) de Enrique Pupo-Walker y *Cronistas e historiadores: ¿Antecedentes de la literatura venezolana?* de Pilar Almoína de Carrera. Finalmente nos centramos en el análisis directo de sus *Noticias Historiales*, aportando varias citas y pasajes que muestran la creación literaria presente en la obra de Simón y la riqueza literaria que abunda en ella.

En el tercer capítulo buscamos analizar el cuerpo indígena en la obra de fray Pedro Simón. Inicialmente hacemos referencia a los trabajos de algunos especialistas que analizan el problema del cuerpo desde el punto de vista poscolonial, entre ellos están: Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Santiago Castro Gómez, Beatriz González Stephan y Zandra Pedraza Gómez. Todos ellos, en mayor o menor grado, elaboran una crítica a la colonialidad del saber y del poder, a la visión eurocéntrica del mundo y a la jerarquización social y cultural que surge en la modernidad a partir de la idea raza. Sus trabajos estudian el cuerpo en tanto constructo social, el cual en cada época ha sido modelado y disciplinado mediante organismos de control como la religión, la ley, los manuales de urbanidad y la lengua. Dicha idea la toman de los análisis que Michel Foucault elabora acerca del disciplinamiento del individuo, especialmente en sus libros *Vigilar y castigar* (1975) y *La verdad y las formas jurídicas* (1981); motivo por el cual en el presente trabajo hacemos referencia a las tesis de este autor, especialmente a las expuestas en el primer libro antes referido.

Partimos de estas tesis al considerar que el disciplinamiento y control que se efectuó en el cuerpo del individuo en la modernidad, con mayor profundidad del siglo XVIII en adelante, como lo expone ampliamente Santiago Castro Gómez en su libro *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, tiene su antecedente directo en la visión que los conquistadores españoles se hicieron del indígena a partir del descubrimiento, la cual se manifiesta en los escritos que los cronistas realizaron

de las Indias. De este modo, aunque la idea de raza adquiere mayor fuerza con la colonización de América, debido a que a partir del siglo XVIII la labor del mestizaje está culminada; creemos que ya en los siglos XVI y XVII es posible hablar del disciplinamiento y control ejercido sobre el cuerpo, en este caso sobre el cuerpo del indígena. Por ello, en este capítulo, luego de ofrecer una presentación general de la problemática planteada por los autores anteriormente referidos, analizamos la visión que un fraile del siglo XVI tuvo del cuerpo indígena. Dicha labor la efectuamos haciendo un seguimiento a la obra de Pedro Simón, especialmente en lo que concierne a su descripción de algunas de las costumbres de los indígenas. Para ello, nos detendremos en la referencia que el fraile hace del canibalismo, la sexualidad, el trabajo, el vestido y los ritos y sacrificios. De este modo, la narración de Simón nos proporciona la mirada que el europeo de los siglos XVI y XVII tuvo del cuerpo indígena, visión que vamos descubriendo atendiendo no sólo a lo que el fraile refiere acerca de las costumbres indígenas, sino a lo que éste calla; es decir, a lo que sus prejuicios y su pensamiento medieval no le permiten expresar.

Finalmente ofrecemos las conclusiones a las que este trabajo nos permitió llegar, respecto tanto al lugar de los escritos coloniales en la historiografía literaria hispanoamericana, como a la visión europea del cuerpo indígena y el control que desde el descubrimiento y la conquista se efectuó sobre el hombre del Nuevo Mundo.

## CAPÍTULO I. LA CRÓNICA

### 1.1 ORIGEN DE LA CRÓNICA

Las crónicas forman parte, junto con las cartas, relaciones y diarios de navegación de los primeros escritos hechos en y sobre el Nuevo Mundo. Fueron realizadas por conquistadores, navegantes, soldados, misioneros y, en algunos casos, por hombres de letras; guiados tanto por el afán de dar existencia al territorio descubierto mediante la palabra escrita como por el interés de atraer a otros en el descubrimiento, población y conquista de estos lugares, o en el caso de las relaciones, como lo señala Walter Mignolo<sup>1</sup>, obedeciendo a la orden real de informar por escrito todo lo referente a los nuevos territorios conquistados y a sus conquistadores. No quisiéramos iniciar el estudio de la crónica de Indias sin antes acercarnos un poco a su antecedente directo: la crónica de España. Por ello, ofreceremos inicialmente una corta presentación de la crónica real de España, para luego destacar algunas características comunes y algunas diferencias entre ésta y la crónica de Indias.

---

<sup>1</sup> A lo largo de este trabajo citaremos varios artículos de Walter Mignolo, para evitar confusiones, cada vez que citemos un artículo por primera vez ofreceremos los datos de publicación en nota pie de página; después, la fecha de cada uno ofrecerá claridad en las diferentes citas. Walter Mignolo, "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista" En: Luis Íñigo Madrigal (Comp.), *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo I. *Época Colonial*. Madrid, Cátedra, 1982, p. 70.

### 1.1.1 La crónica en España

La noción de crónica aparece ligada, a finales del siglo X y comienzos del XI, a los primeros retratos leoneses hechos del conde Fernán González<sup>2</sup>, iniciados en la *Crónica de Sampiro*, donde la visión que se da de él resulta poco lisonjera. Este modelo es tomado a lo largo del siglo XII y XIII por don Pelayo de Oviedo, Lucas de Tuy (*Chronicon mundi* de 1236) y todos los sucesores leoneses de Sampiro, que imitan el esquema del retrato, endureciendo más los rasgos del conde. Los primeros anales de Castilla y de la Rioja continúan el relato de los hechos del conde y de su descendencia, pero su retrato varía, apareciendo a finales del siglo XII la *Crónica najerense*, que narra la ascendencia del conde (debida a la unión con la dinastía real de Navarra) y el surgimiento de la monarquía castellana. De este modo, se recuerda a Fernán González como “aquel que liberó a los castellanos del yugo del dominio leonés”<sup>3</sup>. Esto nos permite ver que la crónica en España estuvo desde su inicio vinculada a la historia de los grandes hombres de la aristocracia y de la realeza, y que, en tanto literatura histórica, ofreció varias versiones de un mismo hecho y varios puntos de vista que dependieron de la intensión del escritor. Por este motivo, Fernán González es presentado por los leoneses como un traidor, pero glorificado por los castellanos.

A mediados del siglo XIII la crónica estará unida al nombre de Alfonso X el Sabio (1221-1284) y éste al nacimiento de la prosa en España. El Rey Sabio alcanzó grandes méritos en el campo de la cultura y de las letras, guiado por su idea de convertir al castellano en vehículo de cultura y en lengua nacional de España. Su huella está presente en

---

<sup>2</sup> Fernán González, conde de Lara antes del 930, tuvo significativos logros políticos, como la unificación de los antiguos condados castellanos. Su gran ambición acrecentará el peso del condado al interior de la corona leonesa, y permitirá que a finales del siglo X y comienzos del XI se logre una autonomía política castellana, que desembocará en monarquía.

<sup>3</sup> Georges Martin, “La Gesta” En: Jean Canavaggio (Dir.), *Historia de la literatura española*. Tomo 1. *La Edad Media*. Barcelona: Ariel, S. A., 1994. p. 35.

todos los campos de estudio del momento: la traducción, la crónica, la ciencia, el derecho y la filosofía<sup>4</sup>.

Con el gran impulso que imprimió a estas disciplinas a mediados del siglo XIII, Alfonso X logró enriquecer el vocabulario y la sintaxis de la lengua española, ya que gran parte del proyecto planteado consistía en traducir los textos clásicos al castellano, elevando esta lengua al nivel de culta, al ser usada en la redacción de obras jurídicas, científicas e históricas.

Aunque las obras de literatura histórica empezaron a aparecer en romance en el siglo XII, siguiendo el modelo de los anales, las crónicas y los compendios de historia; sólo en el siglo XIII se alcanzó una verdadera historia en lengua romance, una crónica que tuviera como fin ofrecer una compilación seria y exacta de las fechas y de los hechos, siguiendo un riguroso orden cronológico y cuidando en gran medida la belleza del estilo. Estas pautas marcaron el proyecto emprendido por el Rey Sabio. Su idea inicial fue la redacción de una crónica de *Hispania*, que buscó situar a España en el contexto universal desde sus orígenes míticos hasta el siglo XIII. Esto nos permite determinar que para Alfonso X la historia era una recopilación del saber anterior, que tenía como fin salvar del olvido los hechos pasados. El proyecto buscó ampliarse en uno más ambicioso: la *General Estoria*, que no logró pasar de sus primeros capítulos, quedando olvidada a la muerte del Rey en 1284 (García, 1994: 101).

La crónica de *Hispania* o *Estoria de España* corrió con mejor suerte, ya que en su reinado Alfonso X dejó el plan global bien delineado, y redactadas las partes referentes a épocas más lejanas que requerían mayor trabajo y dificultad. Esto permitió que el proyecto fuera realizado en su totalidad durante el siglo siguiente, partiendo de los comienzos de España hasta el reinado de Fernando III (1217-1252), padre del Rey Sabio (García, 1994: 102).

---

<sup>4</sup> Michel García, “Las traducciones. Las crónicas” En: Jean Canavaggio (Dir.), *Historia de la literatura española*. Tomo 1. *La Edad Media*. Barcelona: Ariel, S. A., 1994. p. 101.

Con este proyecto Alfonso X otorgó al castellano un monumento literario que le dio su carta de nobleza, a la par que creó un nuevo género: la crónica real. La unidad del género la daba el relato de los reinados, por eso la sucesión de ellos debía respetarse de forma rigurosa, al igual que el orden de los hechos acaecidos en cada uno. Esta obligatoriedad impidió que en algunas de las regencias siguientes se continuara la redacción de la crónica, ya que un reinado inestable, en guerra o caótico, no querría plasmar por escrito la historia de sus errores. Esto explica por qué Sancho IV no siguió el proyecto dejado por su padre, pues le sería incómodo informar su sublevación al Rey. De este modo, la crónica sólo será retomada cuando el poder real se encuentre estable, motivo por el cual habrá que esperar al reinado de Alfonso XI (1312-1350), para que la redacción de la crónica de Alfonso X, Sancho IV y Fernando IV (o *Crónica de los tres reyes*) sea realizada (García, 1994: 103).

Esta crónica se aleja en su forma del modelo alfonsí, pues el nuevo Rey agiliza su culminación para dar paso a la redacción de su propia crónica, que encarga a su canciller Fernán Sánchez de Valladolid. Dicha elección pasa por alto la importancia que Alfonso X daba al grado de erudición del cronista, y logra hacer central la persona del rey y el elogio del mismo en la narración, por lo cual a la crónica la acompaña un poema a Alfonso XI. Su redacción se interrumpe en 1344 y queda detenida por treinta años, en los que se da una guerra civil. Es retomada en 1376 por orden del Rey Enrique II, quien encarga la redacción de una *Gran Crónica de Alfonso XI*, que mejora y complementa la anterior.

La realización de la crónica de los siguientes reinados le crea gran dificultad al cronista real Pedro López de Ayala, quien siguiendo la exposición cronológica de los hechos, debe narrar el asesinato de Pedro I (sucesor de Alfonso XI al trono) por su hermano Enrique II, logrando salvar las apariencias de la unidad de Castilla alrededor de su monarca. López de Ayala no sólo resuelve el problema, sino que logra además recuperar para las crónicas reales varios de los cánones literarios propuestos por Alfonso X, haciendo de su crónica una obra maestra de la prosa medieval, que influirá a los cronistas reales del siglo XV (García, 1994: 104).

La redacción de la crónica se continúa en los siguientes reinados dando lugar a algunas variaciones. En el reinado de Enrique IV (1454-1474), se amplía el número de cronistas encargados y se acentúa el carácter moralizante del relato. En el de los Reyes Católicos se decide ejercer plena autoridad sobre el trabajo del cronista, corriendo el peligro de caer nuevamente en la adulación; no obstante, la formación cultural del cronista real Fernando del Pulgar, no sólo evitará esta situación, sino que además logrará imprimir al relato un toque crítico, al aportar sus opiniones; alejándose de este modo de la figura central del monarca y fijando con ello una modificación radical al género. Este hecho en especial muestra cómo la crónica real alcanzó diferentes adaptaciones en las distintas épocas, a causa de los varios modos de escritura de los cronistas y de las condiciones ofrecidas en cada reinado, lo que enriqueció el género y permitió que en él convivieran otros géneros literarios como el épico, el lírico y el narrativo; al igual que varios temas (mitológico y caballeresco), estilos y tonos de escritura (García, 1994: 105-106).

La siguiente cita, tomada del profesor Alberto Rodríguez Carucci, ofrece un bosquejo general de lo que fueron las crónicas españolas, en el que se reúnen la totalidad de sus características:

Las crónicas españolas –escritas con esmerado estilo por eruditos y/o testigos presenciales de los hechos– eran definidas según la tradición como relatos históricos orientados hacia la exposición de los acontecimientos mediante una estructuración narrativa en riguroso orden cronológico, para conservar la memoria de los grandes sucesos y para asentar en el recuerdo de la nación ibérica la gloria y la fama de los grandes personajes, con la pretensión de decir la verdad apoyándola sobre elaborados soportes intelectuales y filosóficos<sup>5</sup>.

Esta cita nos recuerda que, aunque el género «crónica real» sufrió varias modificaciones a lo largo de su historia que dependieron tanto del cambio de reinado como del estilo de cada cronista real, es posible extraer de ellas unas características generales que posibilitan su clasificación dentro de un género determinado de la historia literaria. Muy distinta será la situación con las crónicas de Indias, debido a que este nuevo género, aunque

---

<sup>5</sup> Alberto Rodríguez Carucci, “Crónicas” En: José Ramón Medina (Pres.), *Diccionario Enciclopédico de las Letras de América Latina (DELAL)*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1995. pp. 1279-1284.

comparte algunas características con las crónicas españolas, ofrecerá una mayor variación de matices y de cambios a lo largo de su historia (del siglo XV al siglo XVIII), que imposibilitará ponerle un cerco a su clasificación.

Antes de pasar al siguiente párrafo en el que trataremos de las crónicas de Indias, quisiéramos señalar algunas características comunes entre estas y las crónicas reales, sin olvidar que las últimas fueron escritas siguiendo un plan y un esquema determinado creado por Alfonso X, mientras que muchas de las piezas que componen las crónicas de Indias, no tuvieron un modelo escritural definido. La primera similitud está en ofrecer varias versiones de un mismo hecho y varios puntos de vista de la historia; la segunda, en brindar una compilación seria, agregando fechas y hechos exactos, tratando de seguir un riguroso orden cronológico y cuidando el estilo del texto; la tercera, es la inclusión de elementos moralizantes en el relato; y la última, la aceptación de varios géneros, estilos y tonos de escritura. De otro lado, la diferencia más notoria entre las crónicas reales y las de Indias es que las primeras tienen por tema la figura central del rey y los hechos acaecidos en su reinado, mientras que las crónicas indianas centrarán su interés en la narración de los hechos del descubrimiento, la conquista, la colonización y sus protagonistas; además, las primeras fueron escritas por hombres de gran erudición y las otras por soldados, navegantes, religiosos y conquistadores, que eran, en la mayoría de los casos, hombres no instruidos.

### **1.1.2 La crónica de Indias**

Los escritos realizados en la época colonial, debido a su heterogeneidad e hibridez, han generado todo un problema de clasificación dentro de la historia de la literatura, del cual nos ocuparemos en el siguiente párrafo. No obstante, como lo permite ver el

catálogo de las historias de la literatura hispanoamericana ofrecido por Beatriz González Stephan<sup>6</sup>, la mayoría de ellas inician en la época colonial (aunque algunas ya incorporan las literaturas prehispánicas), por lo que quisiéramos en esta parte centrarnos en el estudio de las llamadas crónicas de Indias, buscando determinar las características de ese grupo de escritos disímiles ubicados en el conjunto de la literatura colonial. Para ello, partiremos de un análisis general de los escritores o historiadores de Indias, buscando determinar su visión del Nuevo Mundo y su afán por describir el entorno natural y moral de América. Seguiremos el trabajo de Francisco Esteve Barba, quien analiza la crónica desde su punto de vista histórico, ofreciendo un repertorio de los cronistas o historiadores de las Indias en su *Historiografía Indiana*<sup>7</sup>.

En la introducción a su libro, Esteve Barba refiere seis grupos posibles de historiadores de Indias, que clasifica de acuerdo con la condición personal de cada uno (soldado, religioso, indio, etc.), con su grado de erudición y con la finalidad de su escrito. El primer historiador del Nuevo Mundo es el conquistador y soldado, quien en la mayoría de los casos escribirá espontáneamente lo que ve, valiéndose del lenguaje en que acostumbra a hablar. Esto enriquecerá en gran manera la escritura colonial, pues ofrecerá una visión plana y natural de los hechos de Indias, una narración sin adornos que buscará la expresión de la verdad. Un escritor que logrará que su escrito se desborde de naturalidad y simpleza será Bernal Díaz del Castillo, con su *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, realizada después de 1568, pero publicada en el siglo XVII, precisamente por su tono de escritura. En este grupo de historiadores entran los textos de Cristóbal Colón y de conquistadores como Pedro de Valdivia y Hernán Cortés, entre otros.

---

<sup>6</sup> Beatriz González Stephan, *Contribución al estudio de la historiografía literaria hispanoamericana*, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1985, pp. 81 – 214. Este estudio ofrece un listado alfabético y otro cronológico de las historias de la literatura hispanoamericana y de América Latina realizadas desde la colonia hasta 1982. Beatriz González refiere que, aunque las historias de la literatura como tal aparecen a principios del siglo XX, su investigación incluye trabajos que, aunque no son historias de la literatura, permiten rastrear desde la colonia los intentos por la determinación de un corpus literario en América Hispánica.

<sup>7</sup> Francisco Esteve Barba; *Historiografía indiana*. Madrid: Editorial Gredos, 1964.

El segundo historiador es el humanista, quien extasiado con autores antiguos incorporará en su relato de lo visto varios pasajes de la Biblia y de autores greco-latinos, logrando que hasta los seres más primitivos se expresen en sus textos con “acento romano”. También está el historiador eclesiástico, quien educado en oratoria pasará con frecuencia al terreno del sermón; tomará partido en la defensa del indio y se detendrá en considerar fenómenos religiosos, en referir milagros y cosas maravillosas.

Otro historiador señalado por Esteve Barba es el indio, quien habiendo aprendido a leer y a escribir de los españoles, se apegará a sus puntos de vista occidentales, tal como su naturaleza le permite comprenderlos. El quinto historiador es el mestizo culto, quien al conocer las dos lenguas y culturas, buscará expresar la grandeza de ambas en sus escritos de historia; entre ellos está Juan Bautista Pomar, Diego de Muñoz, Blas Valera y el Inca Garcilaso de la Vega. Finalmente ubica Esteve Barba a investigadores como Gonzalo Fernández de Oviedo, José de Acosta y Fray Bernardino de Sahagún, quienes buscarán presentar con objetividad los hechos de las Indias.

Esta clasificación refiere una de las problemáticas presentes en la crónica de Indias, ya que recuerda la gran variedad de escritores y de fines escriturales de la época, y plantea las múltiples y distintas visiones de un mismo hecho: el descubrimiento, la conquista y la colonización de América. También expresa la obligatoriedad que tiene toda literatura de partir de un antecedente y de una perspectiva previa, lo que lleva a Esteve Barba a referir a continuación el empleo de viejos moldes por los escritores de las crónicas de Indias.

De este modo, un estudio de la crónica no puede pasar por alto que los conquistadores traían consigo un modo de interpretar la realidad heredado de la época a la que pertenecían; y que lo más vigente en sus espíritus eran las tradiciones cristianas, las historias del Medioevo y algunos temas del Renacimiento. Por esto, al llegar a América, tanta belleza, novedad y maravilla manifiesta ante sus ojos, activó fácilmente el recuerdo de la primitiva humanidad bíblica y de las historias de Ovidio, Cicerón y Plutarco. Además, el lugar les resultaba propicio para revivir viejas fábulas y mitos antiguos, encontrando un espacio real para la existencia del paraíso y del infierno. A la par, la importancia de la tarea

descubridora y la necesidad de atraer más viajeros y soldados a que sumaran sus fuerzas y fortunas al descubrimiento; así como la carencia de una visión objetiva y científica de los primeros europeos venidos a las Indias, hizo necesario poner énfasis en lo maravilloso y misterioso del lugar, aumentando y exagerando en sus relatos, por conveniencia, la descripción de los aspectos naturales y morales de América. Así, los cronistas equipararon con facilidad huesos de animales prehistóricos con huesos de hombres de tamaño descomunal; el aspecto de las anacondas con el de algunos árboles caídos; los rituales indígenas con las prácticas más atroces y diabólicas; y vieron en cada fenómeno natural desconocido un lugar para el milagro o el castigo de un Dios ajeno al lugar. Esto lleva a Enrique Anderson Imbert a señalar que “en el fondo de los paisajes más vívidos de Colón no había una visión directa de América, sino el reflejo, como de nubes en un lago quieto, de figuras literarias tradicionales”<sup>8</sup>; con ello expresa cómo la cercanía con las literaturas fantásticas del Medioevo y la antigüedad, terminó guiando los ojos del conquistador en su visión del Nuevo Mundo, convirtiéndose en su horizonte de sentido e impidiéndole contemplar la nueva cultura y naturaleza presente ante él. De este modo, termina comprendiéndose y justificándose el hecho de que los europeos no llegaron a describir como tal el lugar, despreciaran las culturas encontradas, y terminarían ofreciendo en sus historias una mezcla de realidad y ficción, pues como lo señala Pedro Henríquez Ureña: “La imaginación europea, que tanta atención dedicaba a los relatos acerca de las tribus salvajes, no estaba todavía preparada para comprender aquellas extrañas y magníficas civilizaciones”<sup>9</sup>.

Otra característica que podemos tomar de Esteve Barba es la complejidad de la historiografía de Indias, que puede concebirse como general y natural o como natural y moral. La general y natural refiere los hechos de los castellanos, describe el Nuevo Mundo y sus habitantes, como lo hace Gonzalo Fernández de Oviedo; la historia natural y moral no

---

<sup>8</sup> Enrique Anderson Imbert; *Historia de la literatura hispanoamericana*. I. La Colonia, Cien años de República. 2ª ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1970. p. 12.

<sup>9</sup> Pedro Henríquez Ureña, “Las corrientes literarias en América hispánica” En: *Obras Completas*. Tomo X (1945-1946). Santo Domingo: Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña, 1980, p. 60.

habla de los conquistadores, se limita a describir la naturaleza y las costumbres de sus habitantes, como lo hace José de Acosta. De este modo, cada cronista aporta su grano de arena a la Historia, la Etnología y la Geografía; pero lo hace de modo indirecto, sin tener esto como fin; pues no se debe olvidar, recuerda Esteve Barba, que la conquista tuvo la doble tarea evangelizadora y económica. Así, el conocimiento de las Indias y de sus habitantes obedeció a un fin utilitario y a un afán de dominación, y es tal interés el que moverá a la comprensión “científica” del lugar; lo que explica por qué América no fue vista sino imaginada, como lo demuestra Edmundo O’Gorman en su texto *La Invención de América*<sup>10</sup>; pues las dos metas claras de la conquista restaron tiempo e interés al conocimiento real del Nuevo Mundo por el conquistador, haciendo más conveniente para sus fines el recrear un paisaje conocido y convencional. No obstante, no hay que demeritar el asomo de sensibilidad por las Indias presente en algunos relatos de la conquista, incluyendo las cartas del propio Colón.

Otro motivo que llevó al desconocimiento del paisaje fue el interés central en el hombre americano, con fines a su evangelización y dominación. Ya en Colón encontramos las primeras páginas que describen al indígena; a éstas las acompañan los textos de Álvarez Chanca y Fray Ramón Pané; a los que se suman muchos cronistas interesados por la vida y las costumbres de los naturales, tan diversas y contrarias a las de Europa.

La complejidad de la historiografía indiana aumenta cuando cotejamos las historias generales y las historias particulares, cuya diferencia obedece a los límites cronológicos y geográficos que abarcan cada una; la primera trata de la historia general de las Indias, y la segunda de un lugar específico: una nación o una región. Walter Mignolo señala que en el siglo XVI predomina la historia general, moral y natural; mientras que en el siglo XVII la tendencia es la historia particular; no obstante, la delimitación no es absoluta, lo que

---

<sup>10</sup> Edmundo O’Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. 2da edición, México: Fondo de Cultura Económica. Colección Tierra Firme, 1977.

permite encontrar algunas historias generales en el siglo XVII y algunas particulares en el XVI (Mignolo, 1982: 78).

Otro tema de importancia al analizar la crónica de Indias es la exactitud del relato; es decir, lograr determinar si lo que mueve al cronista es la subjetividad o la objetividad de los hechos del descubrimiento. Esteve Barba habla del punto de vista pasional del cronista, lo que permite que éste se ponga en la tarea de defender ideas y personas en sus historias. Tal pasión queda demostrada por la variedad de opiniones y lecturas de un mismo hecho que aparece al comparar las crónicas entre sí. El papel del investigador, especialmente del historiador, está en salvar la exactitud presente en cada crónica.

Esteve Barba fija como representantes de los puntos de vista más opuestos a López de Gómara y a Bartolomé de las Casas. El primero ve en la conquista la salvación humana del indígena por la adquisición de las letras y las artes; mientras que las Casas ve en el mismo hecho la perdición de la libertad y felicidad del hombre americano, exagerando en muchos pasajes la crueldad de los españoles. Una historia más objetiva será la ofrecida por Fernández de Oviedo, quien toma una postura casi neutral frente a los indios y a la conquista.

A esto podríamos sumar otra dificultad, y es que al ahondar en la exactitud del relato, no resulta para nada despreciable el hecho de que muchos de los cronistas de Indias nunca estuvieron en América, y sus visiones del Nuevo Mundo las tomaron de la lectura de fuentes y datos recopilados de cada lugar. Es el caso de Pedro Mártir de Anglería, primer historiador general de las Indias, el de Francisco López de Gómara y el de Juan Ginés de Sepúlveda, entre otros; quienes escriben desde España sin haber pisado nunca el Nuevo Mundo, y cuyas historias o relatos fueron considerados en su tiempo como los más importantes y de mayor veracidad, por la calidad de las personas que las escribieron. Unida a esta dificultad está la labor de reescritura que se dio en las crónicas de Indias, pues muchos cronistas, especialmente los que se aventuraron a escribir historias generales, se vieron en la necesidad de seguir muchas fuentes y reescribir los relatos realizados por otros, en ocasiones copiando pasajes al pie de la letra sin especificar las fuentes que siguieron. De

este modo, la historia de las Indias en su labor de reescritura resultó modificada en algunos pasajes, exagerada en otros e imprecisa en muchos; especialmente en los momentos en que temas como el descubrimiento y la conquista iban haciéndose cada vez más lejanos al tiempo en que se escribía, convirtiéndose en el pasado de los nuevos pueblos.

A la subjetividad del cronista viene a sumarse, para defecto de toda historia, la mezcla de fantasía y realidad presente por doquier en las crónicas de Indias, lo que dificulta aún más descubrir la exactitud del relato. De este modo, el afán por la precisión cronológica de fechas y nombres exactos presente en las obras, es acompañado por el relato de algunos personajes y figuras míticas del renacimiento o del Medioevo, como el encuentro con sirenas, amazonas, antropófagos y gigantes; o la búsqueda de tierras imaginadas como Omagua y el Dorado. Así, historia y épica se unen como hermanas en la creación de la crónica.

Esta multiplicidad de dificultades y diferencias entre los escritos coloniales expuestas hasta ahora, está acompañada por la diversidad contenida en el género de “crónicas de Indias”, pues como señala Walter Mignolo “no hay crónicas en el género que reconocemos como crónica”<sup>11</sup>, sino que los especialistas, por comodidad, ubicaron los escritos que tienen como referente el descubrimiento, la conquista y la colonización de América en el mismo género literario. Pero en este grupo deben convivir una variedad de géneros: cartas, diarios, relaciones e historias (o crónicas); que tienen características y motivos escriturales distintos, y por tanto, deben ser analizados por separado, como lo hará Mignolo en su texto “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”.

Todas las dificultades que señalamos anteriormente, no buscan alejar al lector del conocimiento de las crónicas de Indias, sino dar un panorama de las dificultades presentes en tal labor, e invitar de algún modo al conocimiento de lo que serán las primeras manifestaciones escritas hechas en y sobre nuestra América.

---

<sup>11</sup> Mignolo Walter, “Texto y contexto discursivo: el problema de las crónicas indianas” En: *Texto/Contexto en la Literatura Iberoamericana*. Instituto Nacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburgh, 1979. p. 223.

## 1.2 EL PROBLEMA DE LA CRÓNICA COMO TEXTO

En esta parte buscaremos abordar otro de los grandes interrogantes que el estudio de la crónica indiana presenta: ¿Es la crónica un texto literario o un texto histórico? En el párrafo anterior hacíamos referencia a *La historiografía indiana* de Esteve Barba, señalando su lectura de la crónica como historia; quisiéramos aquí detenernos en la relación entre crónica y literatura, debido a que el presente trabajo sobre el cuerpo en la obra de Fray Pedro Simón tendrá un enfoque más literario. Para ello iniciaremos con una breve mención de la ubicación de la crónica en la historiografía literaria, para luego detenernos en algunos trabajos de Walter Mignolo, quien se dedica con más profundidad al tema, al plantear el problema tipológico presente en los textos agrupados bajo el género de “crónicas literarias”.

En el texto *Contribuciones al estudio de la historiografía literaria hispanoamericana* (1985), Beatriz González Stephan nos permite vislumbrar el problema de la ubicación de la crónica en las historias de la literatura. Si bien el tema de su trabajo no es el lugar de la literatura colonial en la historia de la literatura, sino el origen de la formación de la historia de la literatura en América Latina; este texto, en su afán por presentar las varias propuestas sobre las etapas de la literatura hispanoamericana, refiere indirectamente el problema que nos ocupa en este capítulo. De este modo, si la etapa formativa de la historia de nuestra literatura se remonta al período colonial, como lo indica Beatriz González, es porque la etapa formativa de la literatura se encuentra también en tal época, siendo las letras coloniales las primeras producciones escritas que representan la cultura americana, lo que puede deducirse de la siguiente cita:

Siempre hubo, desde el momento de la conquista, una preocupación tanto por delinear los rasgos de las nuevas realidades en su conjunto como la descripción de algunas zonas geográficas. Ambos niveles —el de las crónicas generales como el de las historias parciales— coexistieron como dos objetos de aprehensión y construcción de la realidad, pues desde la misma perspectiva del colonizador eran dos instancias (la continental y la regional) que se complementaban (González, 1985: 50).

Sin embargo, la inclusión de las crónicas de Indias en las historias de la literatura no justifica su carácter literario; de hecho, Beatriz González en su presentación al problema de la periodización de la historia literaria latinoamericana, recuerda que una de las dificultades centrales de tal periodización es que se la ha querido asimilar con las formas genéricas europeas, las cuales reconocen como los únicos géneros literarios válidos la novela, el cuento, el drama y la lírica; descartando así formas de expresión literarias genuinamente americanas como las crónicas, las biografías, los testimonios, las cartas, las memorias, etc. Esto se debe a “que las historias literarias nacionales en América Latina se forman en el siglo XIX dentro de una situación de dependencia de los modelos teóricos europeos” (González, 1985: 49). De otro lado, refiere Beatriz González, muchas historias de la literatura que incluyen el período colonial, sólo reconocen como literarias aquellas obras que reproducen los movimientos dominantes de la metrópoli, como Sor Juana Inés de la Cruz y Juan Ruiz de Alarcón en representación del “Barroco Hispanoamericano”; dejando por fuera “las múltiples formas en que se expresaron los vencidos (como las “Corónicas” de Huamán Poma de Ayala, las elegías indígenas), que no en vano corresponden a los sectores populares, nativos y también más explotados” (González, 1985: 66). Quedan también descartadas, podríamos agregar, muchas crónicas e historias sobre Indias, como las *Décadas de Orbe Novo* (escritas entre 1494-1526) de Pedro Mártir de Anglería, la *Historia general y natural de las Indias* (1535) de Fernández de Oviedo, la *Historia general de las Indias* (1552) de Francisco López de Gómara; y la gran cantidad de crónicas realizadas entre los siglos XVI y XVIII; sin olvidar las manifestaciones literarias nativas (escritas u orales), pertenecientes a la llamada época pre-hispánica.

No obstante, el catálogo de historias de la literatura hispanoamericana ofrecido por Beatriz González, permite ver que la mayoría de las historias generales de la literatura inician con la época colonial<sup>12</sup>, considerando a tales escritos como fundacionales de la

---

<sup>12</sup> Entre ellas están: Isaac J. Barrera, *Historia de la literatura hispanoamericana* (1935); Oscar R. Beltrán, *Historia de la literatura hispanoamericana* (1938); Pedro Henríquez Ureña, *Literary currents in Hispanic America* (1945); José Juan Arrom, *Esquema generacional de las letras hispanoamericanas* (1963); Anita Arrollo, *América en su literatura* (1967); etc. No obstante,

literatura continental, especialmente porque ellos son la primera expresión de la realidad de un continente recientemente descubierto. Para ahondar en esta problemática, pasaremos ahora al análisis de los trabajos de Walter Mignolo, para ver el problema tipológico presente en los textos que componen las crónicas de Indias.

Con su artículo “Texto y contexto discursivo: el problema de las crónicas indianas” (1979), Walter Mignolo emprende una serie de investigaciones alrededor de las crónicas como género literario. En tal artículo inicia cuestionando la división de la literatura del período colonial en crónica y teatro hecha por Alfonso Reyes en *Las letras patrias* (1946)<sup>13</sup>, y retomada por Anderson Imbert en su *Historia de la literatura hispanoamericana* (1954); pues reconoce el problema que hay detrás del género crónica, en tanto los escritos que lo componen “no son propiamente *historia* ni propiamente *literatura*” (Mignolo, 1979: 223), lo que valida la pregunta por los criterios tipológicos que subyacen a la clasificación seguida por estos autores. Si bien Alfonso Reyes y Anderson Imbert no desconocieron esa dificultad, no se detuvieron en el análisis de tal problemática, sino que en el caso de Alfonso Reyes, llamó a estos subgéneros crónicas nacientes, señalando que no se pueden ubicar en las bellas letras, aunque las inaugura y hasta cierto instante las acompaña (Reyes, 1960: 313), ubicándolas más que en la historia de la literatura, en su historiografía<sup>14</sup>. Por su parte, Anderson Imbert señala en el prólogo de su historia que su objeto son los escritos adscritos a la categoría de la belleza, aunque se verá obligado a

---

muchos historias ubican los orígenes de la literatura en las llamadas literaturas indígenas, como *Literatura Hispanoamericana* (1946) de Rafael Barón de Castro y Guillermo Lohmann Villena; *Literatura Hispano-Americana* (1949) de Manuel Bandeira; *Iberoamérica. Su historia y su cultura* (1954) de Américo Castro; entre otras. Así mismo, otras comienzan con el periodo de la Independencia, como la *Historia de la Literatura Americana en Lengua Española* (1955) de Robert Bazin; o directamente con el modernismo, como *Medio siglo de literatura americana* (1952) de Arturo Berenguer y J. Bogliano.

<sup>13</sup> Conocida desde 1948 como *Letras de la Nueva España*. La edición que seguiremos es: Alfonso Reyes, *Obras completas*, Tomo XII. Fondo de cultura económico, 1960.

<sup>14</sup> Alfonso Reyes aclara que llama “«historiografía» a toda literatura histórica, para distinguirla de la «historia», conjunto de los hechos humanos, y no a una escuela histórica determinada” (Reyes, 1960: 311).

incorporar a muchos hombres de acción que escribieron crónicas sin motivos artísticos (Imbert, 1970: 8).

Walter Mignolo busca reconsiderar esa clasificación y mostrar su importancia para una “teoría del texto”, siguiendo tres problemas: 1. Si se acepta la crónica como género, se deben aceptar subgéneros en ella, como cartas, relaciones, historias, etc. 2. Si la historia es un subgénero de la crónica, surge la dificultad de que la historia sea más inclusiva que la crónica y se enmarque en la formación discursiva (en tanto disciplina), mientras que la crónica no llega sino al nivel de tipo discursivo. La tradición, teniendo presente esta dificultad, lleva tal diferencia a absorberse en los discursos históricos o historiográficos, al ser la historiografía una clase más inclusiva que la crónica y que la historia. 3. Si se acepta la crónica como género, se debe resolver su legalidad como parte de la historia de la literatura hispanoamericana, que Anderson Imbert justifica por sus propiedades estéticas. Estos serán los problemas que Mignolo tratará en su artículo, en especial los dos primeros, no sin antes advertir: “Estos problemas me parecen insolubles si se trata de resolverlos mediante categorías estrictas, y más aún si esas categorías son las del investigador actual y no las del contexto discursivo de producción” (Mignolo, 1979: 225).

Por ese motivo su trabajo partirá del análisis del vocablo crónica y del tipo discursivo que designa. La crónica y la historia, señala Mignolo, eran bien diferenciadas en la Edad Media por su estilo de escritura<sup>15</sup>; pero cuando reaparece la crónica en el siglo XVII, lo hace como uno de los varios nombres de la historia<sup>16</sup>, al publicarse el tratado historiográfico de fray Jerónimo de San José, quien señala que la historia se llama también crónica, y diferencia entre Corónica y Crónico, siendo la primera la Historia difusa de

---

<sup>15</sup> Refiere Mignolo que la crónica se dedicaba al listado de acontecimientos en la cronología del acontecer, mientras la historia no requería una cronología, sino que estaba ligada a cierto nivel de estilo, por su cercanía con la oratoria en la edad clásica griega y latina (Mignolo, 1979: 225).

<sup>16</sup> No se entiende por qué Mignolo señala que la crónica en los siglos XV y XVI tiende a desaparecer, y ubica su renacimiento en el siglo XVII, y a la par toma como ejemplo de ese renacimiento la *Historia de las Indias* de Bartolomé de Las Casas, la cual fue escrita en el siglo XVI, pues Las Casas vive de 1474-1566, aunque no fue publicada hasta 1821. De igual manera, el libro de Pedro Cieza de León (1518-60), *Crónica del Perú*, es publicado en su primera parte en 1553, perteneciendo tanto él como su autor al siglo XVI.

alguna república eclesiástica o religiosa; mientras que la segunda es Historia breve ajustada a los años. También fray Bartolomé de las Casas en la introducción a su *Historia de las Indias* usa indistintamente historia y crónica, igual que Pedro Cieza de León en la *Crónica del Perú*. Esto permite a Mignolo concluir que muchas de las narraciones sobre Indias que emplean el vocablo Crónica, tienen como contexto discursivo la tradición de la formación discursiva historiográfica; y que el subgénero historia parece inscribirse intencionalmente en la formación discursiva historiográfica. Siguiendo esta noción de crónica, no entrarían en tal grupo las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés o la *Descripción Universal de las Indias* de López de Velasco, al no tener un contexto discursivo preciso sino en formación.

Se ve aquí el gran problema que le generó a Mignolo la ubicación de las llamadas crónicas dentro de un mismo grupo; ya que las cartas, las crónicas o historias y las relaciones, tienen entre sí marcadas diferencias que dificultan su pertenencia al mismo género literario; cuya ubicación sólo obedece a que esos textos se enmarcan en un mismo período de referencia: el descubrimiento, la conquista y la colonización. El trabajo de Mignolo también expresa la variedad de contrastes que hay dentro de cada subgénero del género crónica; en cuanto las cartas, las relaciones y las historias tienen contextos discursivos distintos y pertenecen a diferentes formaciones textuales y a variados tipos discursivos.

Esto hace que el análisis de las cartas relatorias pueda tener tres direcciones: a) La carta como epístola, que es su nivel primario, en cuanto medio alternativo de comunicación cuando los participantes no están co-presentes; b) La carta en su nivel secundario, que implica un cuidado en su preceptiva epistolar, tomando como base de su codificación la retórica; c) La carta como medio de comunicación entre los descubridores/conquistadores y los reyes, en la que se ofrece la carta en sus dos niveles: el primario y el secundario. Cada una de ellas se enmarca en contextos discursivos diferentes, y las que logran inscribirse en el nivel secundario alcanzan plena conciencia de ser tipos discursivos; es el caso de las cartas de Hernán Cortés y de Pedro Mártir de Anglería. En opinión de Mignolo, las cartas de Cristóbal Colón ofrecen un ejemplo que se acerca más al nivel primario, en tanto no se ocupan de la preceptiva epistolar ni del cuidado gramatical; no obstante, aceptar esta

ubicación implicaría desconocer el rol de Colón como narrador y ver en su escritura una total ausencia de estilo.

En cuanto a las relaciones, cuyo vocablo refiere el informe de un suceso o acontecimiento, remiten a una estructura discursiva como el relato más que a un tipo discursivo. Sin embargo, éstas no tienen un contexto discursivo determinado, sino que éste se va formando con la marcha de la empresa descubridora. Así, la estructura que regirá las relaciones se va produciendo con la creación de un cuestionario que permitirá unificar su finalidad. Lo que permite ubicar a las relaciones de Indias en tres períodos de acuerdo a su fin escritural: el primero inicia con la creación de un cuestionario oficial para pedir información sobre las Indias en 1568, hecho por Juan de Ovando y Godoy<sup>17</sup>; el otro lo conforman los antecedentes de dicho cuestionario, con el pedido no oficial de los reyes a los conquistadores de hacer entera relación de las Indias a partir de 1504/5; y en el tercero, que es intermediario de los anteriores, se hace también un pedido no oficial de la relación, pero especificando qué se debe relatar en ella; al respecto, está la Cédula de 1533, firmada por la Reina y su secretario, donde en siete asientos se especifica lo que quieren que se les informe.

De este modo, el trabajo de Mignolo presenta algunos de los problemas que surgen al ubicar textos tan heterogéneos en el género crónica, y ofrece una propuesta de clasificación que parte del reconocimiento de los varios contextos discursivos de creación de dichas obras y de las distintas clases de situaciones comunicativas en que fueron

---

<sup>17</sup> Consejero de la Inquisición y Visitador de Indias en 1568, Presidente del Consejo de Indias en 1571; a quien se le dio la tarea de recoger y sistematizar las relaciones geográficas e históricas de las Indias. Además de la publicación de las Ordenanzas Reales del Consejo, debía reunir las bases para la formación de un *Libro descriptivo* de todas las provincias indianas, cuya redacción estaría a cargo del cosmógrafo y cronista mayor de Indias. Esto llevó a Ovando a hacer peticiones precisas de la información sobre Indias, para obtener los datos necesarios para el libro, por lo que inició en ese momento la redacción de los cuestionarios que serían enviados a gobernadores y virreyes. Tales cuestionarios son modificados constantemente, hasta que a la muerte de Ovando en 1575/6, López de Velasco, Cosmógrafo y Cronista de la Corona, reduce el cuestionario a cincuenta preguntas. Dichas preguntas darán la pauta para las relaciones escritas por orden de virreyes y gobernadores. (Mignolo, 1982: 72).

realizadas. Resalta que la inscripción de tales trabajos en el contexto discursivo de crónica, hecha en el siglo XX, se basa sólo en las condiciones de recepción de las obras, olvidando las condiciones de producción, en las cuales él se detendrá.

Esta forma de análisis será continuada en un trabajo más amplio titulado “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista” (1982), que ofrecerá una mayor claridad sobre el problema de las crónicas de Indias y su ubicación en la historia de la literatura latinoamericana. Dicho artículo contiene una introducción y cuatro partes. En la introducción el autor busca determinar a qué tipo discursivo pertenecen los escritos sobre el descubrimiento y la conquista; en el capítulo uno hace una exposición sobre las cartas relatorias, su modo de escritura y su finalidad; en el segundo se dedica a la presentación de las relaciones, sus antecedentes escriturales y el modelo que siguieron en la época colonial; en el tercero trata de la crónica y la historia, sus similitudes y diferencias; y en el cuarto hace unas observaciones finales sobre un grupo de textos, que sin pertenecer a ninguna de las categorías anteriores (cartas, relaciones y crónicas), debido a su ambigüedad discursiva y a su carácter más literario, no obstante se ubican en la misma familia por compartir el referente clasificatorio de textos escritos sobre el descubrimiento, la conquista y la colonización; estos son: *La Araucana* (1569-78-89) de Alonso de Ercilla; *El Carnero* (1638) de Rodríguez Freile; *Los infortunios de Alonso Ramírez* (1690) de Carlos Sigüenza y Góngora; *El cautiverio feliz* (1673) de Pineda y Bascañán; y *El lazarillo de ciegos caminantes* (1773) de Concolorcorvo. Para los fines del presente trabajo nos detendremos en la introducción y en la tercera parte, referente a la crónica, en tanto la obra de fray Pedro Simón pertenece a este subgénero.

En la introducción, Mignolo plantea el problema tipológico presente en la ubicación de la prosa narrativa del período colonial dentro de la historiografía literaria, que tiene dos vertientes: una enmarcada en la formación textual y la otra en los tipos discursivos. La primera manifiesta el carácter literario o no de los escritos coloniales y la segunda su clasificación. Todos esos escritos han sido reunidos en el género de «crónicas literarias» y organizados periódicamente, el autor buscará analizar la adecuación de las diferentes periodizaciones, al ser la finalidad de su trabajo presentar los aspectos que categorizan estos

escritos como tipos discursivos y los que los inscriben en las formaciones textuales. Para ello parte de la noción de texto.

El texto es definido como “un acto verbal conservado en la memoria colectiva y de alta significación en la organización de una cultura” (Mignolo, 1982: 57), lo que supone que lo literario es una particularidad del texto y que este implica una dimensión cultural. Mignolo completa esta definición agregando que el texto se clasifica en cierta clase, bien sea una más inclusiva (textos literarios, filosóficos, religiosos, etc.) a la que denomina «formación textual», o al interior de una clase, en tanto géneros y sus diversas subdivisiones, a la que denomina «tipos discursivos».

Partiendo de esta noción de texto, Mignolo analizará las crónicas literarias a partir de su significación. Teniendo en cuenta que las crónicas de Indias fueron escritas en varias lenguas, el autor recuerda que una cultura puede considerar significativos no sólo los textos escritos en su lengua, sino los que estando escritos en otra, significan la cultura en cuestión. Ejemplo de ello son las cartas de A. Vesputio y de Pedro Mártir de Anglería, que están escritas respectivamente en italiano y en latín, pero se refieren a un hecho crucial para la cultura hispanoamericana<sup>18</sup>. De este modo, se va abriendo el problema que presenta la clasificación y tipología de los primeros textos escritos en y sobre el Nuevo Mundo, pues tal clasificación no depende sólo de la forma del texto, sino de su referente: el descubrimiento y la conquista de las Indias. Por ello, se requiere un segundo criterio de clasificación, al que Mignolo llama «cronológico-ideológico». El límite cronológico dado de un cabo a otro estaría entre el *Diario de navegación de Cristóbal Colón* (1492-93) y la *Historia del Nuevo Mundo* de J. B. Muñoz (1793), que sería lo que se conoce como época colonial, y estaría enmarcada por la dimensión ideológica de las Indias o Nuevo Mundo, diferente de la dimensión ideológica que comprende el nombre de América y anuncia la independencia.

---

<sup>18</sup> No todas las historias de la literatura hispanoamericana toman en cuenta esta aclaración, por eso la mayoría sólo trabajan las obras literarias escritas en español, dejando por fuera una buena cantidad de autores y textos, es el caso de la *Historia de la literatura hispanoamericana* de Enrique Anderson Imbert.

Refiere Mignolo, que aunque el corpus a trabajar constituye una unidad cronológica e ideológica, teniendo en cuenta que los textos en cuestión pertenecen a tipos y formas distintas, es mejor designar tal unidad como «familia textual». Así, su estudio se dedicará a señalar las características estructurales, discursivas y pragmáticas que tienen esos escritos desde la perspectiva de su producción, y que permite agruparlos en tipos y en formaciones textuales. Partirá de analizar las cartas relatorias; luego las relaciones, diferenciando la relación como tipo discursivo de la relación como relato o informe; y tratará después de las crónicas en tanto historias. Al respecto, advierte Mignolo, las crónicas o historias del descubrimiento y la conquista permiten situar en sus respectivos niveles el tipo y la formación textual, mientras que las cartas y las relaciones no, en tanto fueron escritas con la obligatoriedad de informar a la Corona y no con el propósito de convertirse en libros, ni con la intención de hacer literatura o historia. Por este motivo resultan tipos discursivos textualizados, que sólo posteriormente serán incorporados a la formación textual literaria o historiográfica.

Mignolo inicia determinando el uso de los vocablos crónica e historia en el siglo XVI, en tanto la mayor parte de los textos sobre Indias tienen como indicador de la clase a la que pertenecen el vocablo “historia”. *Historia* (*ἱστορία*) se empleó en la antigüedad en el sentido de “ver o formular preguntas apremiantes a testigos oculares” (Mignolo, 1982: 75), significando también el informe de lo visto o lo aprendido, sin contener un componente temporal; lo que permite entender por qué se empleó el término para la historia natural. Este uso es el que predomina en los siglos XVI y XVII hispánicos. Por su parte, crónica se denominó al informe del pasado y a la anotación de los acontecimientos del presente, determinados por la secuencia temporal. Así, la crónica en la Edad Media fue un listado organizado por fechas sobre los hechos que se querían guardar en la memoria, y estaba bien diferenciada de la historia. La asimilación de estos dos vocablos en la época colonial buscó expresar que lo escrito no refiere tan sólo un informe temporal, sino que obedece a un discurso bien realizado, en el que las exigencias de la retórica se suman a la temporalidad de los acontecimientos. De este modo, en el siglo XVII ya aparecen los vocablos como sinónimos, y de tal semejanza da cuenta Jerónimo de San José en su texto *El genio de la*

*Historia* (1651), cuando trata de los varios nombres que se dan a la Historia (crónica, corónica, chrónica, referente a *Chronos* que significa tiempo). Recuerda Mignolo que muchos de los cronistas de Indias usaron el término indistintamente para referir la finalidad de sus escritos, como también emplearon la denominación de anales.

Antes de analizar algunos cronistas e historiadores, Mignolo se detiene en los aspectos que caracterizan a la historiografía como formación discursiva: el fin, el escritor, el contenido y los límites temporales. Así, quien escribe historia lo hace con un fin distinto al de quien escribe cartas y relaciones, pues su finalidad es tanto filosófica como pública; ya que la historia se ocupa de verdades particulares cuyo fin es la utilidad comunitaria, aunque éste fin puede variar. Bartolomé de Las Casas, en su *Historia de las Indias*, hace un listado de los fines particulares que llevaron a sus contemporáneos a escribir historias: movidos por la fama y la gloria, por el servicio a un superior, por rescatar los hechos del olvido o por la necesidad de contar lo visto. Señala que él lo hará con el fin de comunicar la verdad sobre las Indias. Agrega Mignolo que la historia exige que el historiador cumpla con ciertas condiciones, y que también Las Casas se refiere a ellas en su prólogo, cuando señala que no todos pueden hacer historia, sino algunos “varones escogidos, doctos, prudentes, filósofos, perspicacísimos, espirituales y dedicados al culto divino como entonces eran y hoy son los sabios sacerdotes”<sup>19</sup>. De este modo, corresponde hacer historia sólo a los letrados, pero, recuerda Mignolo, la historiografía indiana brinda unas excepciones debidas a las circunstancias históricas, que llevaron a que la historia fuera hecha por soldados y capitanes, y que explica las disculpas que estos agregan en sus textos por haber seguido esta labor, tan ajena a ellos. Respecto al contenido de la historia, señala que se pueden hacer ahora algunas divisiones internas de ella en los siglos XVI y XVII: historia divina o historia humana; historia natural o historia moral; historia universal o historia general y particular. Las primeras divisiones se basan en el contenido de la historia. El epíteto de historia natural y moral será remplazado en el siglo XVIII en las disciplinas (botánica, zoología, sociología,

---

<sup>19</sup> Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, Tomo I. Primera edición, Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1875, p. 8.

psicología, etc.), y en el XIX será dividido en ciencias naturales o ciencias humanas. Las segundas tienen en cuenta los límites temporales cronológicos y topográficos. Así, la historia universal parte del origen del mundo; la historia general refiere todo sobre las Indias; y la historia particular se limita a una región determinada. Señala Mignolo que según esta división, se ve que en el siglo XVI predomina lo general, moral y natural; mientras que en el siglo XVII la tendencia es hacia las historias particulares.

Es Fernández de Oviedo el primero que emplea el vocablo «historia» con conciencia de su actividad historiográfica. Él fue un hombre letrado y cercano a la familia real, que escribió la *Historia General y Natural de las Indias*<sup>20</sup>, donde abundan las referencias a escritores clásicos griegos y romanos. En su *Historia* emplea como sinónimos coronista e historiador, y está pendiente del estilo y del tema que requiere todo texto histórico. Su historia será general, natural y moral; general en tanto se refiere a la totalidad de las Indias; natural en cuanto busca dar consecución a la *Historia Natural* de Plinio; y moral, siguiendo a Cicerón, en tanto busca narrar los hechos de los hombres y conservar su memoria mediante la escritura.

La obra de Francisco López de Gómara llamada *Hispania Vitrix* (Zaragoza, 1552) y dividida en dos partes: la *Historia General de las Indias* y *La Conquista de México*, ofrece otro ejemplo de la historia moral. La *Conquista de México* abarca del nacimiento a la muerte de Hernán Cortés (1485-1547), anticipando un tipo discursivo historiográfico, como lo es la biografía, al tener como fin de su escrito “narrar los hechos notables de una persona para rescatar del olvido la memoria de sus hazañas” (Mignolo, 1982: 82). Resalta Mignolo que este tipo de escrito se tomaba como historia y no como narración de la vida, pues la biografía de los grandes hombres también era considerada historia. La referencia a “narrar los hechos notables” es lo que la hace historia moral y la relaciona con la obra de Oviedo, aunque Gómara centre su narración en los hechos de un solo hombre y Oviedo en los de

---

<sup>20</sup> La primera parte de esta historia fue publicada en Sevilla en 1535, sólo logrará publicarse una edición completa de las tres partes, gracias a la edición que la Real Academia de la Historia encargó a José Amador de los Ríos, quien publicó la *Historia general* en cuatro tomos (Madrid 1851-1855).

muchos. En el prólogo a la *Historia General de las Indias*, recuerda algunos preceptos necesarios para hacer historia, como la lengua usada, el orden del discurso y los criterios de verdad. Anuncia que seguirá un orden topográfico en su descripción, aunque pasa luego a un orden cronológico, y en su libro describe también la historia moral de sus habitantes y la historia natural del lugar.

Mignolo agrega a estos ejemplos el de Bernal Díaz del Castillo y su *Verdadera Historia de los Sucesos de la Conquista de la Nueva España*. La obra de Bernal Díaz es una respuesta a Gómara, y busca ofrecer una narración verdadera de la conquista de México o la otra cara de la conquista de ese lugar, en tanto no refiere las hazañas de un hombre sino las de sus soldados. En ella, Bernal Díaz señala que hará una relación verdadera y que, aunque sea iletrado, no permitirá que se añada o se quite nada a lo dicho por él, pues lo importante es la verdad que hay en todo. Esta obra sobresale en su tiempo por dos razones: por narrar los hechos de los soldados y por la práctica del arte de contar, que se expresa en el uso de un lenguaje sencillo y natural que, como Bernal Díaz indica, es “según nuestro común hablar de Castilla la Vieja”. Esto último permite emparentar el texto con la literatura popular: con el refranero, el romancero y los libros de caballería (Mignolo, 1982: 83); parentesco que el cronista mismo reconoce al expresar: “y desde que vimos tantas ciudades y villas pobladas en el agua, y en tierra firme otras grandes poblaciones, y aquella calzada tan derecha por nivel cómo iba a Méjico, nos quedamos admirados, y decíamos que parecía a las casas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís” (Bernal Díaz, 1862: 397). Esta tendencia será natural a los escritores de la época colonial, en cuanto el conocimiento de muchos libros de caballería y de toda la literatura fantástica del Medioevo determinará su visión de América<sup>21</sup>.

Por su parte, en los tres libros de la *Historia de las Indias*, Bartolomé de Las Casas sigue un orden cronológico, en el que trata de las religiones, los ritos, la naturaleza y la

---

<sup>21</sup> Un análisis más amplio de la lectura que de las Indias y sus habitantes hizo el conquistador, lo encontramos en el texto *La conquista de América: la cuestión del otro* de Tzvetan Todorov, donde el autor reitera la influencia que la lectura de *Los Viajes de Marco Polo* tuvo en la interpretación (o invención) que Colón hizo del Nuevo Mundo.

condición de los indios; siendo su finalidad principal narrar cronológicamente los hechos de los españoles en Indias. En la *Apologética historia*<sup>22</sup> sigue un fin distinto, pues no le basta con informar, sino que en ella toma una posición ideológica frente a la racionalidad del indio, teoría que busca demostrar argumentativa y retóricamente. Esto lo hace siguiendo muchas de las teorías aristotélicas, como la de las cuatro causas, para mostrar cómo el clima, el ambiente y la naturaleza influyen en la racionalidad del indígena. El uso de la estructura argumentativa será tomado también por el padre José de Acosta en su *Historia Moral y Natural de la Indias* (1590), aunque con fines distintos; él buscará las causas y razones de las cosas (naturales y humanas) de Indias, siguiendo el modelo de las causas de Aristóteles y buscando atribuir la existencia del Nuevo Mundo al Creador.

Mignolo prosigue con la obra del Inca Garcilaso de la Vega para ejemplificar los cambios que va teniendo en el siglo XVII la formación discursiva historiográfica. En ese siglo la tendencia es escribir historias particulares o historias eclesiásticas. Como las segundas no se refieren al descubrimiento y la conquista de las Indias, Mignolo las dejará por fuera de su estudio. Inicia analizando las razones del desplazamiento de la historia general, natural y moral a la historia particular. En primer lugar, está el interés creciente por el conocimiento de las regiones específicas; después, la idea de una narración coherente, unitaria y totalitaria, lo que se logra con la concentración de la narración en un hecho particular, como lo declara Antonio de Solís y Rivadeneyra en su *Historia de la conquista de Méjico* de 1684 (Mignolo, 1982: 89). El Inca en *La Florida* señala que su relato será veraz, opuesto a las fábulas y ficciones, y que su narración buscará cumplir con los requisitos de una narración bien articulada. En el proemio a *La Florida del Inca* (1605), Garcilaso refiere que este libro surgió por su insistencia al caballero que le relató estas cosas, para que las pusieran por escrito, él sirviéndole como escribano. Mignolo señala que este pasaje muestra la diferencia entre quien posee la historia y quien posee el discurso, lo que expresa una postulación de los principios historiográficos. También lo expresa el que el

---

<sup>22</sup> La primera publicación completa de la *Apologética Historia* de Bartolomé de las Casas es de 1909; su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* es publicada en 1552; y la primera publicación de su *Historia General de las Indias* es de 1821.

Inca indagara a otros soldados que fueron testigos de los hechos, pero al narrarle éstos todo sin un orden en los tiempos, él se tomará la tarea de dar un orden temporal al relato para que pueda ser impreso. De este modo, en la labor del Inca está la preocupación de: a) distinguir la verdad de la ficción; b) distinguir entre la ficción que es buena poesía y la que representan los libros de caballerías y; c) que el discurso sea coherente y ordenado. Además, la “historia” del Inca introduce varias estrategias narrativas, como el suspenso y la descripción, usadas pensando en no cansar al posible lector; de este modo, en él hay una consciencia de escritura y de libro. También están presentes las finalidades del escritor, ya que Garcilaso debe narrar los antepasados de los incas para engrandecer esa cultura, pero también debe poder justificar la conquista de España y el papel de la religión católica como salvadora de los incas.

Mignolo continúa su análisis de la consolidación de la disciplina historiográfica en el siglo XVII, señalando como ejemplos de ello la *Historia de la conquista de Méjico* (1684) de Antonio de Solís y los *Preceptos Historiales* (escritos hacia 1685) de Fuentes de Guzmán. Señala que tal consolidación aumentará en el siglo XVIII, cuando el puesto de Cronista Oficial sea asumido por los miembros de la Academia de Historia, lo que dará un nuevo paso a la consolidación disciplinaria. La obra de Juan Bautista Muñoz, *Historia del Nuevo Mundo* (1793), da muestra del desempeño de la Academia. Pero antes de pasar al siglo XVIII, da otros ejemplos de la escritura en el siglo XVII, como lo son *La histórica relación del Reino de Chile* (1646) del jesuita Alonso de Ovalle, y la *Historia general del Nuevo Reino de Granada* (1661) del clérigo colombiano Lucas Fernández de Piedrahita. Estas obras son historias particulares, escritas con el propósito de dar a conocer dichas zonas de Indias, y en ambas se da predominio a la armonía en la narración. De este modo, señala Mignolo, aunque el tema sea el mismo que en la historiografía del siglo XVI, el lenguaje ha cambiado, pues se da gran importancia a la armonía discursiva, lo que se nota en la descripción de la naturaleza como paisaje. Agrega que el libro de Piedrahita nos enfrenta a otra de las preferencias de la historia moral en el siglo XVII, que es su carácter sentencioso o moralizante (Mignolo, 1982: 93). Así, los aspectos que marcan el cambio en la historiografía del siglo XVII son: la concentración en la historia humana, con la práctica

de la sentencia; la armonía de la narración, que se enmarca por la descripción del paisaje; y el abandono de la historia natural, prestando mayor atención al fin y utilidad de la historia de hechos humanos, y a la disposición y elocuencia en el discurso historiográfico.

Otros ejemplos de la preocupación por la armonía, coherencia y efectividad del discurso están en las obras de Antonio de Solís, Cabrera de Córdoba y Jerónimo de San José. No obstante, refiere Mignolo, la preocupación por el estilo, la armonía y la coherencia del discurso no es propia del siglo XVII, pues aparece ya en la historia de López de Gómara, que es del siglo XVI. Lo original está en que en el siglo XVII, especialmente en la obra de Solís, se le otorga el lugar adecuado en los niveles del estilo, formando un todo con la narración y la descripción. Además, Solís da a la narración histórica el nivel adecuado para ejercer el estilo elevado (Mignolo, 1982: 95). También en ese siglo se acentúa la preocupación por la relación del todo con las partes, es decir, por la unidad del discurso; mientras que en el siglo XVI era la poética la que se ocupaba de tal unidad, pues la historia estaba más interesada en la acumulación de datos que en la relación entre ellos. A este aspecto, agrega Mignolo, debe sumarse el que la retórica siempre estuvo acompañando a la historia en el siglo XVII, como base constitutiva del discurso historiográfico, relación que tendrá validez hasta que en el siglo XVIII los eruditos la rechacen en nombre de la verdad de los datos, y en el siglo XIX sea remplazada por la lógica (Mignolo, 1982: 96). Dicha relación entre retórica e historia permitió que en algunas crónicas, como la de Solís, la armonía en la narración dejara de lado la acumulación de datos y la veracidad del discurso; pero en otras crónicas, las dos cosas tendrán un lugar prominente, logrando armonía y veracidad; es el caso de Juan Bautista Muñoz, a quien se encomienda la tarea de recopilar, copiar y organizar todos los documentos sobre el descubrimiento y la conquista. Su narración, aparte del estilo claro y bello, deja de lado pesadas descripciones y acumulaciones innecesarias de datos, e introduce la narración en tiempo presente.

Agrega Mignolo que en la obra de Muñoz se da un cambio respecto a la concepción historiográfica en los siglos XVI y XVII, en tanto él agrega en su *Historia* notas documentales; refiere la importancia de la edición de documentos inéditos; y pone gran esmero en la recopilación de fuentes; lo que la distingue del simple resumen y repetición

practicado en los siglos anteriores. Finalmente, Mignolo señala que la obra de Muñoz sirve para cerrar el ciclo de los escritos sobre el descubrimiento y la conquista, después de ella vendrán los tiempos de la independencia a determinar otros modos en la concepción historiográfica, en la que predominarán nuevos tipos discursivos, como lo son el ensayo y la novela (Mignolo, 1982: 98).

En la parte final de su artículo, Mignolo recoge la periodización de Benito Sánchez Alonso, cuya mayor parte está dedicada a la historiografía indiana. Ésta está dividida en siete periodos que abarcan del año 1480 al año 1808. Cada período obedece a los cambios o características de la escritura de su tiempo, y está subdividido en los escritos de historiadores peninsulares, preceptistas e historiadores de Indias. Sorprende el que en tal periodización, como también en el análisis de Walter Mignolo, queden por fuera algunos cronistas, como fray Pedro de Aguado y fray Pedro Simón, quienes no se limitaron a hacer historia eclesiástica, a la que Mignolo deja por fuera de su investigación; sino que hicieron un gran aporte a la historiografía de la provincia de Venezuela y de la Audiencia de Nueva Granada, siendo sus principales cronistas. Además de esto, atendiendo a las características de sus escritos, bien podrían ser ubicados en los periodos propuestos por Benito Sánchez, fray Pedro de Aguado en el tercero y fray Pedro Simón en el cuarto.

Antes de referirnos a la vida y obra de fray Pedro Simón, quisiéramos cerrar este capítulo extrayendo algunas conclusiones. Tanto el estudio de Beatriz González Stephan como los trabajos de Walter Mignolo, nos permiten ubicar las crónicas de Indias en la literatura hispanoamericana; pero con la dificultad de tener que abandonar la idea de literatura y de historia literaria ofrecida por Occidente, cuyos límites excluyen las expresiones discursivas amerindias y los escritos coloniales.

Walter Mignolo en otro de sus artículos<sup>23</sup>, deja en claro que el estudio e interpretación de los escritos coloniales y poscoloniales exige un desafío a las nociones de literatura, de estudios literarios y comparados, y de teoría literaria. Tal desafío resulta necesario, debido a que las prácticas semióticas postcoloniales y coloniales poseen un alto grado de heterogeneidad e hibridez, que impide su entrada en las categorías sobre las que la cultura occidental ha construido sus edificios teóricos: obra, autor, letra, libro, lectura, etc. Por este motivo, Mignolo plantea que tal estudio no puede construirse “sobre el supuesto de una hermenéutica monotópica, que implica la comparación de prácticas discursivas concebidas sobre la base de cierta homogeneidad epistémica” (Mignolo, 1992: 17); sino desde una hermenéutica pluritópica, que “ayude a comprender prácticas culturales y sus respectivas conceptualizaciones en distintas tradiciones y configuraciones culturales” (Mignolo, 1992: 17).

De este modo, el estudio de las literaturas prehispánicas y de los escritos coloniales, debe partir de replantear y ampliar las fronteras de las nociones antes señaladas y el método empleado en las prácticas discursivas; pues si nos aferramos a sus límites tendríamos que rechazar como no literarios tales textos, y por tanto dejar en el olvido trescientos años de expresión americana. Además, en el análisis de la variedad textual que comprende el género crónica (cartas, relaciones, historias, etc.), debemos estudiar cada subgénero desde su contexto discursivo de producción y no desde la recepción de los mismos, buscando determinar las situaciones comunicativas en que fueron realizadas.

De otro lado, estudios más recientes sobre la literatura colonial, proponen una relectura de las crónicas de Indias y un nuevo modo de incorporarlas en la literatura latinoamericana. Es el caso del artículo “Crónicas de Indias: ¿Literaturas de fundación?” del profesor Alberto Rodríguez<sup>24</sup>, quien después de ofrecer un recorrido por el lugar de la

---

<sup>23</sup> Mignolo Walter, “Los límites de la literatura, de la teoría y de la literatura comparada: el desafío de las prácticas semióticas en situaciones coloniales” En: *Ínsula* (Madrid) (552); 15-17, diciembre 1992.

<sup>24</sup> Alberto Rodríguez Carucci, “Crónicas de Indias: ¿Literaturas de fundación?”, Caracas, FILVEN, 2012 (Manuscrito).

crónica en la historia y en la literatura hispanoamericana, y ver en ella el “punto de partida en la escritura latinoamericana y en la 'invención de América” (Rodríguez, 2012: 5); hace hincapié en las lecturas dialógicas que surgen en la literatura de finales del siglo XX, las cuales insertan en nuestra narrativa varios relatos de la crónica de Indias, efectuando con ello una labor de relectura y reescritura de los textos coloniales.

De este modo, los textos colombinos, el relato sobre Martín Tinajero y el mito de Amalivaca, entre otros, logran su inclusión directa en las letras de nuestro continente; bien sea al introducir algunos de sus pasajes en novelas como *El otoño del patriarca* (1975) de Gabriel García Márquez, *El arpa y la sombra* (1979) de Alejo Carpentier, y *Vigilia del Almirante* (1992) de Augusto Roa Bastos; o ser retomadas sus temáticas fantásticas en la elaboración de nuevos cuentos y leyendas; cómo lo muestra ampliamente el artículo del profesor Alberto Rodríguez.

Otro trabajo que resalta la inclusión de los textos coloniales en la literatura del siglo XX, es el artículo “Latinoamericanidad: un concepto en construcción” de Gilmei Francisco Fleck<sup>25</sup>, en el que su autor resalta:

Las lecturas de la historia por la ficción – centradas en la saga de Cristóbal Colón –, emprendidas por la mirada de los conquistados en el continente americano, produjeron, especialmente a partir del “boom” de la literatura latinoamericana – de modo más específico a partir de la década de 70 del siglo XX –, obras que se volvieron referencia para la llamada nueva novela histórica y las metaficciones historiográficas (Fleck, 2011: 14).

Este trabajo ofrece un recorrido por el origen del concepto de “latinoamericanidad”, iniciando su análisis con los textos de Cristóbal Colón, a quien el autor considera el primer cronista de Indias.

---

<sup>25</sup> Francisco Fleck, “Latinoamericanidad: un concepto en construcción”, (Manuscrito). Trabajo presentado en el seminario “Literatura Comparada en la América Latina – Nuevas perspectivas y miradas desde una visión teórica brasileña”, realizado del 14 al 16 de noviembre de 2011 en el Instituto de Investigaciones literarias “Gonzalo Picón Febres”, Mérida, Venezuela.

## CAPÍTULO II. VIDA Y OBRA DE FRAY PEDRO SIMÓN

En este capítulo ofreceremos una presentación de la vida, obra y escritura de Fray Pedro Simón. Buscaremos principalmente ubicar su obra dentro de los escritos coloniales, enmarcar su escritura en los orígenes de la literatura hispanoamericana y plantear la relación entre sus *Noticias* y la *Recopilación Historial* de fray Pedro de Aguado. Para los datos concernientes a la vida de Simón, las ediciones de su obra y las fuentes empleadas por el fraile en la realización de su crónica, seguiremos los estudios de los historiadores Demetrio Ramos<sup>26</sup>, Guillermo Morón<sup>27</sup> y Juan Friede<sup>28</sup>; y para el análisis de su escritura nos guiaremos, además de los trabajos anteriores, por los datos aportados por Walter Mignolo en su artículo *Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista* (1982); y los trabajos *La vocación literaria del pensamiento histórico en América* (1982) de Enrique Pupo-Walker<sup>29</sup> y *Cronistas e historiadores: ¿Antecedentes de la literatura venezolana?* de Pilar Almoína de Carrera<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> Fray Pedro Simón, *Noticias Historiales de Venezuela*, Tomo I. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, Biblioteca de la Academia Nacional de Historia, t. 66, Caracas, 1963. Estudio Preliminar de Demetrio Ramos: “El cronista fray Pedro Simón en el ambiente historiográfico de principios del siglo XVII”.

<sup>27</sup> Fray Pedro Simón, *Noticias Historiales de Venezuela*, Tomo I. Biblioteca Ayacucho (174), Caracas, 1992. Prólogo de Guillermo Morón: “El escritor fray Pedro Simón” pp. XI-XLI.

<sup>28</sup> Fray Pedro Simón, *Noticias Historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. Biblioteca Banco Popular, v. 103, Bogotá, 1981. Recopilación, introducción y notas de Juan Friede.

<sup>29</sup> Enrique Pupo-Walker, *La vocación literaria del pensamiento histórico en América: desarrollo de la prosa de ficción: siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*. Biblioteca Románica Hispánica, Editorial Gredos, Madrid, 1982.

<sup>30</sup> Pilar Almoína de Carrera, *Cronistas e historiadores: ¿Antecedentes de la literatura venezolana?* Universidad Central de Venezuela. Instituto de Investigaciones Literarias, Caracas, 1982.

## 2.1 ALGUNAS NOTICIAS DE LA VIDA DE SIMÓN

El historiador español Demetrio Ramos, en su Estudio Preliminar, señala la importancia de dejarse guiar por los datos biográficos que Pedro Simón introduce en varias partes de su obra, para lograr un conocimiento de la vida del autor, de la que poco se sabe. Expresa que fue Joaquín Acosta quien redescubrió a Simón como escritor, al dar su biografía en la página 379 del *Compendio Histórico del descubrimiento y colonización de la Nueva Granada en el siglo XVIII*, publicado en París en 1848. Las páginas que dedica al fraile son incluidas en la edición de Medardo Rivas de 1882, bajo el título de “Noticia sobre el padre Simón”. En tal biografía, que es la más antigua que se tiene sobre la vida del fraile, Acosta dice que Simón nació en La Parrilla, obispado de Cuenca, en 1574; pero tal fecha no será aceptada por todos los estudiosos de Simón. Es el caso de fray Gregorio Arcila Robledo, quien en su Estudio Preliminar a la edición bogotana de las *Noticias históricas* (1953), da como fecha de nacimiento del fraile el año 1565, ofreciendo como prueba la transcripción de una posible partida de bautismo de Simón otorgada por el franciscano Andrés de Mezanza. Para Demetrio Ramos ninguna de estas fechas resulta exacta, lo que lo lleva a buscar una nueva interpretación del pasaje en el que Simón anuncia su nacimiento:

Quise dar principio a la Historia con esta Cédula Real, para que antes que otra cosa se vea lo que se conforman mis deseos con los de su Majestad, pues en esto cumplo los suyos, que por haberse retardado de poner en ejecución desde dos años antes que yo naciera, era razón tuvieran ya su efecto (Simón, 1882: 2)<sup>31</sup>.

Este pasaje aparece después de la transcripción de la Cédula Real del 16 de agosto de 1572 que manda se escriban y recopilen las historias de Indias. Lo que permite fácilmente deducir que Simón nació dos años después de aparecida tal Cédula, es decir, en

---

<sup>31</sup> La edición que seguiremos para la lectura de las *Noticias históricas de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* de Fray Pedro Simón será la de Medardo Rivas, publicada en Bogotá en cinco tomos, de los cuales el primero es de 1882; el segundo de 1891; y los tres restantes de 1892. En las notas daremos la fecha de cada edición para ofrecer una mayor claridad y variaremos la ortografía que ofrece la edición de Rivas.

1574, como indica Joaquín Acosta. No obstante, el incomprensible rechazo de Demetrio Ramos por esta fecha lo lleva a señalar que la frase: “dos años antes que yo naciera”, no se refiere a la Cédula Real, sino a un suceso de importancia acaecido antes del nacimiento de Simón. Ramos, luego de muchas interpretaciones de dicho pasaje, concluye que tal acontecimiento no puede ser otro que la fracasada publicación del texto de Aguado, terminado en 1579; de donde deriva que Simón nació en 1581<sup>32</sup>. Esa interpretación resulta difícil de seguir, especialmente cuando tomamos el consejo del mismo Ramos y nos apegamos a los datos de vida insertos por Simón en su obra; quien en el capítulo XXVIII, séptima noticia de la Tercera Parte, dice: “la conquista en que este Capitán estaba ocupado, que la pacificación de los Gualíes, que fue entrando ya el año de mil y quinientos y setenta y cuatro, en el que yo nací” (Simón, 1892: 241).

En la introducción a la edición bogotana de las *Noticias Historiales* (1981), Juan Friede aclara la fecha de nacimiento de Simón en 1574, señalando que el equívoco de Ramos se debió al poco estudio dedicado a la Tercera Parte de la obra de Simón, en tanto su edición sólo tomaría lo referente a la conquista de la actual Venezuela; como tampoco analizó otros documentos existentes que le permitirían la confirmación de la fecha exacta. También en la cronología realizada por Roberto J. Lovera-de Sola a las *Noticias Historiales de Venezuela*, edición de Biblioteca Ayacucho, se corrige la fecha de nacimiento ofrecida por Demetrio Ramos y se retoma la de 1574, remitiéndose al pasaje de la obra antes ofrecido y al trabajo de Bruno Manara titulado “Despejemos la fecha en que nació fray Pedro Simón”<sup>33</sup>. Sorprende que en el prólogo a esta misma edición, Guillermo Morón siga la fecha ofrecida por Ramos, desconociendo la introducción de Juan Friede a la edición bogotana de 1981.

---

<sup>32</sup> Esta fecha la sustenta Ramos con otra posible partida de bautismo, ofrecida por el historiador local de Cuenca Fermín Caballero, que está datada el 12 de agosto de 1581. La fecha aparece en la obra *La imprenta en Cuenca. Datos para la historia del arte tipográfico en España*, Cuenca, 1869. Al respecto, Juan Friede refiere que esta partida de bautismo resulta tan dudosa como la ofrecida por Fray Andrés de Mezanza, y que la veracidad de ambas partidas es imposible de confirmar, debido a que los archivos parroquiales ya no existen.

<sup>33</sup> *El Nacional*, Caracas: septiembre 13, 1981, Cuerpo A, p. 6.

Demetrio Ramos, al igual que Joaquín Acosta, refiere que Simón fue educado en el Convento de San Francisco de Cartagena (España), de donde fue reclutado por Fray Luis de Mejorada, junto a once frailes más, y llevado al Nuevo Continente para ayudar en la evangelización de los indios de la Nueva Granada. Juan Friede recuerda lo poco que se conoce de los años de estudio de Simón, y agrega que el fraile pasó del Convento de San Francisco al de San Ginés de Jara<sup>34</sup>, a tres leguas del de Cartagena, donde debió aprender varios de los términos marítimos y de navegación que incluye en su obra, debido a la cercanía con el puerto del Mediterráneo. De allí, dice Friede, pasó al convento franciscano de San Clemente, a las orillas del Rus, en la Mancha; lugar donde vivía cuando fue reclutado por Mejorada, como lo indica el registro de embarque que llevaba la Casa de Contratación de Sevilla (Friede, 1981: 22). De este modo, es del convento de San Clemente y no del de San Francisco de Cartagena de donde Simón saldrá rumbo a América.

Formando parte de la tripulación de Luis de Córdoba, entra a Cartagena de Indias el 29 de junio de 1604, después de hacer escala en la isla Margarita; de allí sigue rumbo a Santafé, a donde llega el 28 de julio de 1604. El mismo Simón cuenta, en el capítulo X de la séptima noticia de la Segunda Parte, que cuando Mejorada fue nombrado Provincial en 1605, centró su interés en que se dictaran estudios de artes y teología, eligiéndolo a él como profesor para el convento de Santafé (Simón, 1892: 178-179).

Señala Demetrio Ramos que los años de enseñanza de Simón, que abarcan de 1605 a 1618, no transcurren sólo en Santafé, sino que el fraile enseña también en el convento de Tunja, lo que deduce del conocimiento preciso que tiene de aquella Provincia y de la indicación, hecha por Joaquín Acosta, de su labor de adoctrinamiento de los indígenas del pueblo de Tota, cercano a Tunja<sup>35</sup>. Los años de enseñanza son interrumpidos en dos

---

<sup>34</sup> Este dato lo toma del propio Simón, que en la Primera Parte, séptima noticia, capítulo XVI, cita dicho convento, en el que Fray Alonso Novillo “domesticó dos lagartos que se le venían a comer a la mano” (Simón, 1882: 372).

<sup>35</sup> Esta suposición es rechazada por Juan Friede, quien la tacha de mera invención debido a que no existe una prueba real que demuestre la enseñanza de Simón en tal convento.

momentos, en 1608<sup>36</sup> debido a un viaje de tres meses en compañía de Juan de Borja, y de 1612 a 1613, por el encargo que se le hace de visitar parte de la Provincia de Venezuela.

Durante los años de enseñanza Simón realiza otras funciones dentro de su comunidad<sup>37</sup>. Friede anexa a su estudio introductorio varios documentos que permiten determinar las tareas administrativas realizadas por el fraile. De 1607 a 1608 ocupa el cargo de definidor<sup>38</sup> de su orden y colaboraba en la construcción de la iglesia de San Diego en Bogotá. En 1608 visita, en la laguna de Tota, a los indios iracas y acompaña al presidente de la Real Audiencia, Juan de Borja, en su viaje a San Lorenzo de Chaparral, base de la guerra con los indios pijaos. Culminada la iglesia de San Diego, Simón es elegido guardián del convento y en 1610 ocupa también el cargo de calificador del Santo Oficio, al instalarse la Inquisición en Cartagena. En 1619 la Real Audiencia propone su nombre para el cargo de obispo, y al no recibir respuesta favorable, el 23 de junio lo eligen Provincial del Convento de Santafé.

Para Demetrio Ramos, es durante sus años como provincial cuando Simón cuenta con el tiempo suficiente para corregir las dos primeras partes de su obra y terminar la tercera. No obstante, no todos los historiadores tienen la misma opinión. Joaquín Acosta, en su *Noticia sobre el padre Simón*, refiere que luego de ser electo Provincial en 1623, Simón inicia la redacción de su obra, para la que había reunido gran material en sus diversos viajes por Nueva Granada y la Provincia de Venezuela; realizando las dos primeras partes en año y medio. No obstante, una obra de tal dimensión requiere de mayor tiempo, motivo por el cual Ramos divide el proceso de redacción de las *Noticias* en tres períodos: el primero de

---

<sup>36</sup> Simón, en el prólogo de su obra, da erróneamente como fecha de esta salida el año de 1607; pero en la Tercera Parte de su obra, séptima noticia, capítulo XLIX, corrige la fecha en 1608.

<sup>37</sup> Para Friede, la total dedicación de Simón a la docencia y a asuntos administrativos en su orden es indicio suficiente de su nula madera como misionero. Del conocimiento de la obra de Simón, deduce también la visión negativa que el fraile tenía de los indígenas, y su postura clara a favor de la conquista española.

<sup>38</sup> Friede señala que este es un cargo de gran peso para la orden eclesiástica, cuya firma compromete las decisiones administrativas y jurídicas de los franciscanos. Cuando Simón fue definidor el pleito en desarrollo era por una capilla en construcción que los franciscanos habían vendido, y que Antonio de Olalla reclamaba como propiedad de su familia.

acopio de los distintos elementos de viaje, que va de 1612 a 1618; el segundo propiamente historiográfico, en el que reúne actas y materiales históricos, e inicia la redacción de su obra; y el tercero de acabado y retoque, el cual se daría en ese año y medio que refiere Joaquín Acosta (Ramos, 1963: XC-CIV). Friede comparte la opinión de Acosta, aunque no deja de sorprenderle el que una obra de tal magnitud: “alrededor de dos mil folios de que consta la primera y la segunda parte” (Friede, 1981: 28), pudiera realizarse en un tiempo tan corto; no obstante, Friede no se lanza a una posible interpretación como Ramos, tal vez al no contar con referencias históricas que le permitan sustentarla.

En su prólogo al lector, Simón cuenta que en su cargo de Provincial recorrió todo el Río grande y la costa de Santa Marta y Cartagena; también en varios pasajes de sus *Noticias* señala su paso por esas tierras, lo que lo convierte en testigo ocular de la mayoría de los lugares a que se refiere en su historia.

No existen documentos que indiquen la fecha precisa de la muerte del fraile, ni el lugar donde ocurrió; tampoco sabemos si el padre Simón tuvo la oportunidad de ver publicada la Primera Parte de su obra en 1627; su rastro se pierde tras la siguiente cita, incluida en el capítulo LI de la séptima noticia de la Tercera Parte:

No guardan las aves en estas Indias, así en tierras calientes como frías, la regularidad de poner sus huevos y criar sus hijuelos desde el mes de Marzo hasta Junio, que guardan en Europa y otras partes, como lo dice cada día la experiencia, pues aun en este año de 1626, a los primeros de Enero, entre ciertas hierbas de manzanilla florida, clavellinas y otras que hay en un cajón en la ventana de nuestra celda, anidó y puso sus dos huevos un pajarillo (Simón, 1892: 324).

La cita anterior no sólo nos permite ubicar la escritura de la Tercera Parte de la obra de Simón en 1626, sino que es una muestra de la sensibilidad escritural del fraile y de su afán por expresar su presencia en algunos de los hechos de su historia. Recordemos que una de las cosas que Simón criticó a algunos de los historiadores de su tiempo, especialmente a Herrera, fue el no haber estado nunca en América y haber escrito sobre un ambiente físico y moral que les era del todo desconocido.

## 2.2 LAS NOTICIAS HISTORIALES

### 2.2.1 Ediciones de la obra

La obra conocida como *Noticias Historiales* tiene tres partes, cada una está dividida en siete noticias, y cada noticia en diferente número de capítulos, que puede contener desde IX hasta LXIII. Sabemos que las dos primeras partes estaban concluidas ya en 1624, pues la licencia de impresión dada por Fray Juan Venido, Comisario general de Indias para la orden franciscana, data del 18 de febrero de 1625; y que la tercera parte estaba terminándose de escribir en 1626. Entregadas las dos primeras partes de las *Noticias* para la publicación, sólo la primera es aceptada y remitida a España por fray Juan Venido en 1625; la aprobación del Cronista mayor de Indias, Fray Luis Tribaldos de Toledo, está datada el 1 de abril de 1626; y la fe de erratas, que anuncia la impresión de la obra, está firmada por el Licenciado Murcia de la Llana el 17 de febrero de 1627. La primera parte de la obra será publicada en 1627 en Cuenca, en la imprenta de Domingo de la Iglesia.

Respecto a la no aceptación de la segunda parte de las *Noticias*, Demetrio Ramos señala que es a fray Pedro de Tébar, predicador conventual de la provincia de Castilla en San Francisco el Grande de Madrid, a quien corresponde examinar y revisar la obra para su posterior publicación. Por tal motivo es él quien rechaza la segunda parte, tal vez debido a que en ella se trata ampliamente de las costumbres y ritos de los indígenas; y también se hace una sustancial referencia, en la Séptima Noticia, a la historia de los franciscanos en la Nueva Granada; dos temas que en opinión de Ramos generaron gran polémica en los siglos XVI y XVII, y no podían ser enunciados con total libertad<sup>39</sup>. Esta opinión es compartida

---

<sup>39</sup> Demetrio Ramos, refiere que la Cédula Real de 1572 expresaba reservar el conocimiento de los ritos indígenas, suspendiendo la publicación de libros que trataran estos temas, para evitar que los indios se sirvieran de ellos para mantener sus creencias. Dice que esta Cédula fue la que determinó

por Juan Friede, quien agrega que la ausencia de disquisiciones teóricas, filosóficas y morales frente a los grandes problemas que aquejaban la colonización de América, fue la causa de que la Primera Parte apareciera como “inocente” o “poco peligrosa” ante los ojos de la censura oficial; mientras que la publicación de la Segunda Parte no resultaba nada conveniente, debido a que Simón introduce en ella varios pasajes que expresan el desacuerdo y las constantes luchas entre españoles por el dominio de las tierras, así como la crueldad ejercida sobre los indios en la labor evangelizadora y colonizadora; temáticas que no era favorable tratar abiertamente.

Entre la publicación de la Primera Parte y la de las dos restantes pasa un gran periodo de tiempo. Demetrio Ramos ofrece en su Estudio Preliminar un recorrido histórico por las publicaciones anteriores a la suya de 1963, que referiremos a continuación. En tal recorrido podemos diferenciar entre las ediciones de una de las partes de la obra de Simón en su totalidad, y las ediciones parciales, que sólo publican algunos capítulos o alguna de las noticias. Nos referiremos inicialmente al primer grupo.

La primera edición es la de Cuenca de 1627, que publica la Primera Parte de las *Noticias Historiales* en la imprenta de Domingo de la Iglesia. Casi doscientos años después de esta edición, y sin estar aún publicada la Segunda Parte de las *Noticias*, se publica en España la Tercera Parte, incluida en el tomo V de la *Continuación del Almacén de frutos literarios* (España, 1819). En esta edición, los editores se toman la libertad de corregir el estilo del siglo XVII en que escribió Simón, y de suprimir la dedicatoria y el prólogo del autor al parecerles detestable y de poca importancia para la época (Ramos, 1963: CCVIII). Medardo Rivas, en 1882, inicia la edición de la obra de fray Pedro Simón, ofreciendo la publicación de la Primera Parte de las *Noticias Historiales* en ese año. En 1891 publica el segundo tomo, que inicia en la primera noticia de la Segunda Parte y termina en la quinta noticia; y en 1892 son publicados los tres tomos siguientes, logrando ofrecer la primera edición completa de las *Noticias Historiales* en cinco tomos.

---

la recogida de la historia y papeles de fray Bernardino de Sahagún, que fue terminada en 1569, pero sólo será publicada en el siglo XVIII (Ramos, 1963: CLX-CLXI).

En 1953 aparece otra edición de la Segunda y Tercera Parte de las *Noticias*, dirigida por el académico Manuel José Forero, en la Biblioteca de Autores Colombianos del Ministerio de Educación Nacional, ediciones de la Revista Bolívar, con prólogo de Fray Gregorio Arcila Robledo; esta resulta para Ramos muy inferior a la edición de Rivas y con más errores. En 1961 aparece la publicación de la Tercera Parte de las *Noticias Historiales*, por la editorial Publicaciones Españolas (Madrid); la más penosa, en opinión de Demetrio Ramos, al tomar el texto reproducido y cambiado en la edición de la *Continuación del Almacén de Frutos Literarios* (1819), lo que indica que su director no conoció los manuscritos originales.

En 1963, en Caracas, La Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la historia colonial de Venezuela, ofrece en dos volúmenes la Primera Parte de la obra de Fray Pedro Simón y algunos capítulos de la séptima noticia de la Segunda Parte<sup>40</sup>. Esta edición contiene el magistral Estudio Preliminar de Demetrio Ramos: “El cronista fray Pedro Simón en el ambiente historiográfico de principios del siglo XVII” (1963), y sus valiosas notas aclaratorias; en las que corrige muchas de las fechas y hechos dados por Simón, y realiza un estudio comparativo de la obra de Simón y la de Aguado. De esta edición saldrán los dos volúmenes de las *Noticias Historiales de Venezuela* de la Biblioteca Ayacucho (1992) con prólogo del historiador Guillermo Morón. En tal edición no se incluye el Estudio Preliminar de Demetrio Ramos, aunque Morón retoma en su prólogo varios de los problemas que éste plantea, presentándolos en forma sintética.

En 1981 aparece la segunda edición completa de las *Noticias Historiales de la conquista de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, realizada bajo la dirección de Juan Friede y publicada por la Biblioteca del Banco Popular de Bogotá. En su estudio introductorio, Friede lamenta las publicaciones “destrozadas” de la obra de Simón, realizadas en la edición de Manuel José Forero (1953) y de Demetrio Ramos (1963). Respecto a la primera, nos dice que al seguir la edición de Medardo Rivas conserva sus

---

<sup>40</sup> Los capítulos introducidos en esta edición son los que hacen referencia al descubrimiento, conquista y colonización de ciudades pertenecientes a la Venezuela actual.

errores tipográficos; y respecto a la edición de Ramos expresa el inconveniente que se desprende de las añadiduras que el historiador español insertó en pasajes de la obra de Simón.

La edición de Friede es la primera que incluye el vocabulario de voces indígenas y americanismos ofrecidos por Simón para la edición de Cuenca de 1627<sup>41</sup>. Para su edición señala que seguirá la publicación de 1627, para la Primera Parte, y los manuscritos de la Segunda y Tercera parte que se encuentra en la Biblioteca de la Real Academia de Madrid y la Biblioteca Nacional de Bogotá, respectivamente.

Entre las ediciones parciales de la obra, la primera aparece en Londres en 1848, cuando lord Kingsborough incluye, como suplemento de sus *Antiquities of Mexico*, los nueve capítulos que tratan de la leyenda del Dorado y su relación con la laguna de Guatavita, y lo referente a las creencias, costumbres y pasado de los muiscas. El colombiano Ezequiel Uricoechea agregó como apéndice a su *Memoria sobre las antigüedades neogranadinas* (Berlín, 1854), los capítulos de las *Noticias* que hablan sobre Guatavita y el indio Dorado. José María Vergara y Vergara en 1858 se propone la publicación de la Segunda Parte de las *Noticias Historiales*, logrando sólo imprimir dos capítulos debido a que el nuevo gobernador de Cundinamarca le retira el permiso de publicación otorgado por el General E. Briceño. William Bollaert realiza una traducción al inglés de la quinta noticia de la Primera Parte, referente a Lope de Aguirre y la búsqueda del Dorado y Omagua, publicada por la Hakluyt Society de Londres en 1861. En el *Papel Periódico Ilustrado* de Bogotá (enero de 1884), se incluye en la sección “Antiguas crónicas” el capítulo IX, primera noticia de la Tercera Parte, que refiere la aparición del demonio al mestizo Luis Andrea. La revista *Repertorio Colombiano* publica, en el N° 7 del Tomo XI (marzo de 1884), algunos capítulos de la cuarta noticia de la Tercera Parte referentes a Álvaro de Ocón. En 1888, en Bogotá, Temístocles Avella ofrece su *Galería de*

---

<sup>41</sup> Al respecto ver el trabajo: “Técnica lexicográfica en el vocabulario de americanismos de Fray Pedro Simón” del profesor venezolano Francisco Javier Pérez, publicado en *Actual*, (Mérida) (No 41): 201-221, 1999.

*Fr. Pedro Simón o repertorio alfabético de los personajes que figuran en la 1ª Parte de las Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales, con datos biográficos tomados de la misma obra.* En 1942, en Lima, aparece una edición de la sexta noticia de la Primera Parte, bajo el título *Historia de la expedición de Pedro de Ursúa al Marañón y de las aventuras de Lope de Aguirre*, edición de la Comisión Peruana de Cooperación Intelectual. Fray Gregorio Arcila Robledo, en homenaje a los cuatrocientos años del establecimiento oficial de los franciscanos en el Nuevo Reino de Granada, publica un volumen que recoge los datos que Simón dedicó a la historia de su provincia eclesiástica, titulado *Provincia franciscana de Colombia. Las cuatro fuentes de su historia* (Bogotá, 1950).

### 2.2.2 Fuentes empleadas por Simón

Al referir los motivos que lo llevaron a componer su historia, Simón lamenta en el Primer Prólogo al Lector, que siendo esas tierras tan importantes y ricas “no haya salido a la luz historia entera de las muchas cosas que de ellas se pueden historiar” (Simón, 1882: IX); señalando a continuación las obras que sobre la Nueva Granada y la Provincia de Venezuela se habían escrito, pero no llegaron a ser publicadas, entre ellas: los *Ratos de Suesca* del Adelantado Gonzalo Jiménez de Quesada; el escrito de fray Antonio Medrano, que por su muerte no pudo culminar; los dos tomos de Fray Pedro Aguado, que “andan escritos de mano” y la obra que el Padre Juan de Castellanos compuso en verso<sup>42</sup>. Estas palabras son el anuncio de algunas de las fuentes que siguió en la redacción de su historia.

---

<sup>42</sup> Los *Ratos de Suesca* de Jiménez de Quesada se encuentran perdidos en la actualidad, aunque fueron publicados en 1568; las páginas escritas por Medrano fueron retomadas por fray Pedro Aguado, pero dichos manuscritos también se perdieron; las *Relaciones Historiales* de Aguado sólo serán publicadas en 1906, aunque fueron redactadas antes de 1579; la primera parte de la *Elegía de varones ilustres de Indias* de Juan de Castellanos, escrita hacia 1578, será publicada en 1589; mientras que las dos partes restantes, terminadas ya en 1601, sólo serán publicadas en 1847.

El historiador Demetrio Ramos refiere que para la Primera Parte de las *Noticias Historiales* “Simón tiene ante sí al padre Acosta, a Torquemada, a Herrera, a Castellanos, y principalmente a Aguado, a través del cual parece tener acceso a otros materiales” (Ramos, 1963: CXXVI). Las *Décadas* de Antonio de Herrera<sup>43</sup> (Publicadas entre 1601 y 1615) las cita Simón desde el primer capítulo de su historia, al igual que la *Monarquía Indiana* de fray Juan de Torquemada (1615) y la *Historia moral y natural de las Indias* de José de Acosta (1590); aunque las dos últimas le sirven especialmente para la primera noticia; mientras que con la obra de Herrera mantiene un diálogo constate durante toda su historia, haciéndole varias correcciones cronológicas; por ejemplo, respecto del lugar donde murió Alfínger, que Herrera dice ser Coro, “y no fue, sino en este valle en Chinácota, seis o siete leguas de la ciudad de Pamplona, cerca de cuya sepultura he estado yo” (Simón, 1882: 47).

Respecto a la obra de Aguado, Simón expresa que está compuesta por dos grandes libros, que no han salido a la luz, de cuya segunda parte aprovechó en gran medida para la historia que escribe, “aunque la primera, por descuido, se deseó, y no se pudo hallar” (Simón, 1892: 166)<sup>44</sup>. Aunque Simón no siempre cita la fuente que sigue, es sabido por los historiadores que también tomó varias cosas de la obra de Juan de Castellanos, y que se valió de variedad de documentos, como acuerdos, archivos, instrucciones y leyes, que en ocasiones se tomó la tarea de transcribir completamente. Demetrio Ramos expresa que la cita de autores no es infrecuente en la obra de Simón, pues además de Torquemada, Herrera y Acosta, cita al padre Las Casas, a fray Juan de Pineda y a Cieza de León. También son comunes las referencias de pasajes de las Sagradas Escrituras y de autores greco-latinos, como Aristóteles, Ovidio, Virgilio, etc., y la de Santos Padres como San Gerónimo, San Juan Crisóstomo, San Agustín, entre otros. Otra de las fuentes usada por Simón, que Ramos resalta, es la oral, pues muchas de las cosas que narra en su historia las conoce de oídas, al habérselas relatado personajes que vivieron los hechos o los escucharon de otros. También

---

<sup>43</sup> El nombre exacto de esta obra es *Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*.

<sup>44</sup> Ramos realiza un estudio comparativo de la obra de Aguado y la de Simón, en lo referente a la historia de la actual Venezuela, ofreciendo un esquema donde detalla la gran influencia que la *Recopilación Historial* ejerció sobre las *Noticias Historiales*.

se podría tomar como una fuente, y de gran importancia para el propio Simón, el conocimiento de los lugares donde ocurrieron algunos de los acontecimientos de su historia.

### 2.2.3 La escritura de Fray Pedro Simón

Las *Noticias* de Simón han sido objeto de estudio especialmente para la historia, la cual se ha enriquecido en gran medida por los datos cronológicos y la descripción de los hechos acontecidos en la Audiencia de Nueva Granada y en la Provincia de Venezuela desde el descubrimiento hasta el siglo XVII<sup>45</sup>. En el campo literario la obra de Simón es escasamente nombrada como aporte a las letras hispanoamericanas, debido a que sólo un grupo pequeño de crónicas ha merecido la atención de los especialistas, principalmente las que ofrecen una historia general de las Indias; como la de fray Bartolomé de Las Casas, Fernández de Oviedo y Francisco López de Gómara; o las que, siendo historias parciales, contienen un estilo de escritura muy cercano al literario y ofrecen una notoria riqueza escritural, como la de Bernal Díaz del Castillo, el Inca Garcilaso de la Vega y Guamán Poma de Ayala, entre otros. En el caso de Colombia y Venezuela, los autores más trabajados son Juan de Castellanos, José de Oviedo y Baños, Lucas Fernández de Piedrahita y Juan Rodríguez Freyle. Juan de Castellanos debido a la condición épica de su escrito, que le otorga una categoría más literaria a su obra; Oviedo y Piedrahita, en cuanto hacen uso de una prosa elegante y se ocupan de cuidar el estilo de su escritura; y Rodríguez Freyle, al

---

<sup>45</sup> Demetrio Ramos en su Estudio Preliminar refiere el lugar de la obra de Simón ante los historiadores, iniciando con su inclusión en el *Epítome de la Biblioteca Oriental y Occidental Náutica y Geográfica* de Antonio de León Pinelo (1629), y el uso que de la obra hicieron los cronistas Fernández de Piedrahita y José de Oviedo y Baños; hasta llegar a referencias más cercanas, como las hechas por Aristides Rojas, Caracciolo Parra y Tulio Febres Cordero (Ramos, 1963: CCXXI-CCXXXIX).

insertar en su obra varias historietas<sup>46</sup> narradas con toques “picarescos”, que resultan muy llamativas al lector.

Tal vez otro motivo del olvido parcial de la obra de Simón es su relación con la *Recopilación Historial* de Aguado. Como señalamos anteriormente, las *Noticias* de Simón son conocidas desde 1627, por lo menos en su primera parte, mientras que la obra de fray Pedro de Aguado, terminada en 1579, sólo verá la luz en 1906, en la edición de la Biblioteca de Historia Nacional de Colombia. Demetrio Ramos señala que el conocimiento de la crónica de Aguado trajo como consecuencia una desvalorización de la obra de Simón, debido a que este último se limita, en algunos pasajes, a copiar al pie de la letra lo escrito por Aguado, o introduce variaciones mínimas en lo narrado. El historiador Guillermo Morón, en su prólogo a las *Noticias Historiales de Venezuela* (1992), hace referencia a dicha polémica, citando el trabajo *Historiografía de Venezuela: Aguado y Simón* (1949) de Miguel Acosta Saignes, en el que este expresa su descontento con los escritos que se limitan a la repetición, recomendando el uso de la fuente directa<sup>47</sup>.

A esta polémica responde el historiador colombiano Juan Friede en su “Estudio Preliminar” a la *Recopilación Historial* (1956), al señalar la relación de reescritura entre la obra de fray Pedro de Aguado y la del franciscano Antonio Medrano. Como el propio Simón expresa, la obra de Aguado es una continuación de la de Medrano, quien no pudo concluir la obra debido a que murió yendo a la búsqueda del Dorado con el Adelantado Jiménez de Quesada (Simón, 1882: IX). Además, como la obra de Medrano se encuentra perdida, no es posible establecer hasta qué punto Aguado hizo uso del manuscrito, ni qué tanto copió del mismo; pero este hecho permite ver con otros ojos la actitud de Simón frente a la obra

---

<sup>46</sup> Nombre empleado por el profesor Oscar Gerardo Ramos para definir la técnica narrativa del *Carnero*, bajo ese nombre confluyen la novela, la noticia, la historia y el cuento breve. Ver el prólogo de Darío Achury Valenzuela a la edición del *Carnero* de Biblioteca Ayacucho (No. 66).

<sup>47</sup> Otro trabajo que minimiza el escrito de Simón, citado también por Demetrio Ramos y por Guillermo Morón, es el de Caracciolo Parra Pérez; quien en su prólogo a las *Analectas de Historia Patria* (1935), compara las noticias que Simón y Aguado ofrecen respecto a la población de Mérida y San Cristóbal, señalando los graves errores cronológicos en los que incurrió Simón, frente al apego a los documentos históricos de Aguado, que dan mayor certeza a su *Recopilación Historial*.

de Aguado, eliminando la acusación de plagio que algunos historiadores le achacan, y permitiendo ver en su acción la expresión de la labor de reescritura que, sobre las crónicas de Venezuela y la Nueva Granada, efectuó la comunidad de los franciscanos; especialmente porque tanto Simón como Aguado enuncian el uso de la fuente que siguieron, modifican la obra, la continúan y la amplían.

Teniendo en cuenta que los estudios realizados sobre fray Pedro Simón provienen en gran medida del ámbito histórico, quisiéramos no desaprovechar esos materiales, en especial debido a que algunos historiadores se aventuran a ofrecer, en sus presentaciones de la obra del fraile, un análisis de su estilo de escritura. No obstante, considerando la importancia de que tal estudio emane también del campo literario, seguiremos los análisis que Walter Mignolo y Enrique Pupo-Walker<sup>48</sup> elaboran, respectivamente, sobre la formación textual de las crónicas de Indias y los espacios imaginarios y creativos presentes en ellas; queriendo con ello imprimirle a la obra de Simón el lugar que merece en la historiografía literaria.

Aunque el estudio de Walter Mignolo (1982) no nombra entre sus amplios ejemplos la obra de fray Pedro Simón; no obstante, ésta puede ser ubicada en el tercer grupo propuesto por Mignolo, el cual comprende las crónicas o historias. Esto debido a que la obra cumple con las exigencias que, para Mignolo, permiten su inscripción dentro de la formación discursiva historiográfica de los siglos XVI y XVII: al hacer referencia a la forma y los motivos por los cuales se emprendió la actividad de escritura; al regular las condiciones que debe seguir quien se dedica a escribir historia; al enmarcar su obra en una de las divisiones internas que la formación discursiva de su época establece<sup>49</sup>; al expresar su interés por el conocimiento de una región específica y por la narración de los hechos

---

<sup>48</sup> Enrique Pupo-Walker, *La vocación literaria del pensamiento histórico en América. Desarrollo de la prosa de ficción: siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*. Madrid, Biblioteca Románica-Hispánica, Editorial Gredos, 1982.

<sup>49</sup> Estos tres aspectos los resalta Mignolo respecto a la formación discursiva historiográfica del siglo XVI, pues son los que más predominan en las obras de esta época. El autor nos ofrece como ejemplo los textos de Bartolomé de Las Casas, Fernández de Oviedo y Francisco López de Gómara.

humanos; al ocuparse de diferenciar el discurso verdadero del discurso ficticio; y al determinar el modo de escritura que seguirá, buscando una mayor coherencia en el discurso<sup>50</sup>.

En los dos prólogos al lector que acompañan las *Noticias Historiales* podemos descubrir con claridad estos aspectos. Así, el autor en su primer prólogo toma consciencia de la labor escritural<sup>51</sup> que realiza, manifestando el propósito de ofrecer al público una historia parcial del descubrimiento, la conquista y la colonización de las Indias. Igualmente se ocupa de expresar lo que entiende por historia, diferenciándola de las fábulas, las tragedias y la historia natural; determinando también el estilo de escritura que seguirá. Además, en su segundo prólogo, se interesa por aclarar quiénes deben ocuparse por escribir la historia. Pero veamos esto con mayor detenimiento.

Respecto a la toma de consciencia de su labor escritural, Simón se encarga de resaltar la labor histórica de su empresa, tomándose bastante tiempo para explicar lo que entiende por historia. Para el fraile la historia es una narración verdadera, que no solo obliga a la objetividad, sino que debe evitar cualquier subjetividad del escritor, el cual “no tiene licencia para más que concertar con bueno y bien concertado estilo los dichos y hechos de los antiguos con una narración verdadera” (Simón, 1882: VII), evitando agregar o quitar a su albedrío y según su conveniencia<sup>52</sup>. Por lo que su afán al escribir esta historia es sacar las verdades en limpio y no ganar la aprobación o crítica del lector.

---

<sup>50</sup> Estos aspectos expresan para Mignolo los cambios que la formación discursiva historiográfica tuvo en el siglo XVII; no obstante, es importante resaltar que dicha clasificación no es absoluta.

<sup>51</sup> Respecto a este tema existen algunas discrepancias: la escritora Pilar Almoina, en su artículo *Cronistas e historiadores: ¿Antecedentes de la literatura venezolana?* (1982), señala que Simón es consciente de que realiza una actividad de proyección literaria, por lo que le infunde a la naturaleza narrativa de la obra de Aguado un carácter más moderno y dinámico. Por su parte, el historiador Guillermo Morón en su prólogo a la edición de 1992, resalta la intención histórica de la obra de Simón, señalando que su pretensión no es hacer literatura; aunque en el proceso de realización de su obra termina haciéndola, no pudiendo evitar que “le salga el escritor por todos los poros” (Morón, 1992: XXXIV).

<sup>52</sup> Este requisito impuesto por Simón al historiador de su tiempo, resulta difícil de comprender para un lector actual, pues bien es sabido que el análisis de una obra no puede dejar de lado la subjetividad de quien la escribe, la cual se determina tomando en consideración el momento

Para Simón la historia se encarga de contar los dichos, hechos y costumbres de la antigüedad; siguiendo así la noción de Cicerón, que expresa que la historia es: “testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida y mensajera de la antigüedad” (Simón, 1882: VII). Este motivo lo lleva a determinar que la historia, para ser tal, debe alejarse de las fábulas, las tragedias y las mal llamadas “historias naturales”. De las primeras en tanto el fin de la historia es narrar la verdad, la realidad de los hechos y de las cosas, mientras que “la fábula las finge sin que hayan sucedido y muchas veces finge imposibles, como cuando dice que hablan los brutos” (Simón, 1882: VII); de la tragedia, pues aunque ésta refiere los hechos de los antiguos, lo hace guiada por el albedrío del escritor, quien agrega unas cosas y quita otras; en cuanto a la historia natural, ella se aleja de la historia propiamente dicha debido a que trata de animales, plantas y minerales, y no de los hechos de los hombres, que son el fin de la historia.

De este modo, en opinión de Simón “la historia, para ser la verdadera y propia, no ha de ser de cosas naturales, sino de contingentes que pudiendo y no pudiendo suceder sucedieron, y porque no se olviden se encomiendan a la historia, y de ella a la fama y la honra” (Simón, 1882: VII). Esto limita la labor histórica a la eternización de los hechos de los grandes hombres o héroes, en este caso, los descubridores, conquistadores y colonizadores de América. Pero la exaltación de tal fama no la justifica Simón por sí misma, sino en cuanto sirve de ejemplo para las generaciones venideras: “Porque los antiguos no inventaron la historia solo para memoria de las cosas pasadas, sino para que instruidos los hombres con los ejemplos que leen en ellas, aprendiesen a imitar virtudes y grandezas de ánimos, y apartarse de los vicios” (Simón, 1882: VIII). Este anuncio nos recuerda su pertenencia a una comunidad eclesiástica que busca educar a partir del ejemplo, hecho que reitera Simón a continuación, al señalar que a los fines de la historia general se puede agregar uno que concierne más a la historia eclesiástica, que es exaltar el papel divino en los hechos del descubrimiento y la conquista de las Indias. Y finaliza su prólogo

---

histórico y el entorno cultural en el que se movió el autor. No obstante, en tiempos de Simón era imposible comprender esto, motivo por el cual los cronistas o historiadores de su época expresan su afán por escribir la verdad.

señalando que escribe la historia de la provincia de Venezuela y de la Audiencia de Nueva Granada porque no ha salido a la luz una historia completa de estos lugares, ubicando así su obra dentro de las llamadas crónicas particulares.

Para conocer el lugar que Simón otorgó en su historia al estilo de escritura que seguirá y los motivos que justifican su elección, veamos la siguiente cita:

Y así procurando no levantar el estilo tan sobre las nubes, que sea menester baje de ellas quien lo entienda, por ser esto más querer atormentar con la historia que dar gusto, como lo hacen muchos de estos nuestros modernos tiempos, verdugos de nuestra lengua castellana, ni que vaya tan humilde que sea despreciable y asquerosa, solo he procurado estilo claro y casto, guardando el rostro al tiempo en que me hallo, y no al que está por venir, pues no sabemos cuál será, por ser verdad infalible que nadie conoció a mañana (Simón, 1882: VI).

Con esta cita Simón justifica su despreocupación por el estilo y el lenguaje en que escribirá, debido a que es consciente de los cambios a que la escritura está sujeta; los cuales harán que su estilo en poco tiempo resulte pasado de moda. Por ello dotará a su escrito de sencillez y claridad, buscando ser comprendido por sus lectores actuales más que por los que vendrán, cuyo tiempo y escritura desconoce.

Finalmente, Simón agrega como requisito del historiador de Indias el haber conocido los territorios de que trata en su historia, esto lo incluye como una crítica a los cronistas que escribieron la historia de América desde España, guiándose tan sólo por manuscritos y memoriales, y describiendo lugares y características de un medio físico y cultural que desconocían. Su crítica va dirigida especialmente a Antonio de Herrera, quien desde 1596 ocupó el cargo de Cronista Mayor de Indias, escribiendo la *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, obra publicada entre 1601 y 1615. Su crítica a este autor la refiere en varias partes de sus *Noticias Historiales*, pero no por ello deja de seguirlo como fuente primaria de su obra.

En el Prólogo al lector de su Tercera Parte, Simón se centra en justificar la labor de historiadores emprendida por los religiosos, enfrentándose así a la opinión errónea de que los sacerdotes no deben escribir historia. Señala que la pasividad de la vida religiosa le ofrece al fraile el tiempo necesario para dedicarse a la investigación y a la escritura, y que

su compromiso con la religión lo hace más cercano a la verdad. En el caso de la historia de Indias, no sólo por su consagración al conocimiento del lugar y a la evangelización de los indígenas, sino por estar exento de favoritismos que lo lleven a tergiversar o falsear la realidad de los hechos ocurridos en América.

Otro rasgo señalado por Mignolo respecto a las crónicas de Indias y hallado también en la historia de Simón, es la elección de una secuencia temporal en lo escrito; lo que permite hablar de unidad estilística en la obra del fraile. Aunque el historiador Demetrio Ramos niegue que las *Noticias Historiales* gocen de unidad estilística, en tanto las partes que componen la obra no fueron escritas conjuntamente (ya que la primera estaba entregándose a la publicación cuando la tercera aún estaba en proceso de redacción<sup>53</sup>). Dicha interpretación no resulta aceptable, pues el propio Simón al final de su primer Prólogo, dice:

Los deseos que he tenido (junto con los de mis amigos y deseosos de lo mismo) de que salga a luz esta obra, dice la brevedad y priesa con que se han acabado los dos primeros tomos; pues ha sido en año y medio y aún cercenados cuatro meses que gasté más en sufrir dolores de mi gota que en entretenerme en rumiarse historias y duelos ajenos, tiempo tan tasado que cuando fuera diezmo del que habían menester los dos tomos, no fuera mucho, y aún queda buena parte del tercero ya en buen punto para remitirlo el año que viene (favoreciendo el Cielo como a los demás) a Castilla, a la imprenta (Simón, 1882: X).

Esta cita indica que los dos primeros tomos sí fueron realizados en año y medio, al igual que una parte del tercero, lo que permite otorgarle unidad a la obra. En defensa de la cual podríamos agregar la referencia que Simón hace en su prólogo al modo como ordenó su escrito en tres partes, gozando cada una de total independencia; pues en su opinión, sería difícil para el lector captar el hilo conductor de la narración si el historiador redactara su obra siguiendo un orden cronológico de los hechos, mezclando así la historia de una provincia con la de otra. Por lo que prefirió: “mudar estilo común y tomar el que llevo de hacer tomo aparte de la provincia que le toca sin envolver las historias de todas” (Simón,

---

<sup>53</sup> Recordemos que para Ramos las dos primeras partes de la obra de Simón fueron redactadas antes del nombramiento del fraile como Provincial de su orden en 1623, y que estando en tal cargo logró corregirlas, gastando para ello año y medio.

1882: X). También tuvo en cuenta para tal elección, el supuesto de que el lector sólo pudiera adquirir un tomo de su historia, impidiendo con ello que los hechos de una provincia quedaran narrados de manera incompleta.

De este modo, vemos cómo la obra de Simón goza de un programa de redacción que le otorga unidad estilística, el cual no sigue un orden cronológico como tal, sino un orden topográfico; tratando en la Primera Parte de la Provincia de Venezuela, la gobernación de Cumaná y la de Guayana en el río Orinoco; así como de la historia del tirano Lope de Aguirre. En la Segunda Parte de Santa Marta, el río grande de la Magdalena y la Nueva Granada; y en la Tercera haciendo referencia a la historia de Cartagena, algunas cosas de Santa Marta, la gobernación de Popayán y las jornadas del Darién.

Un trabajo que sí incluye, aunque someramente, la obra de Simón en su análisis es el texto *La vocación literaria del pensamiento histórico en América* de Enrique Pupo-Walker. En él su autor se propone demostrar cómo en la historiografía de Indias están los orígenes de la creación literaria en América, y cómo su estudio permite rastrear la consolidación progresiva de una escritura propiamente americana. Para ello inserta la crónica en una noción más amplia de escritura, proponiendo una lectura abierta de los textos en la que buscará algunos esquemas narrativos que prefiguran el relato costumbrista y el cuento literario. Su estudio inicia resaltando el sesgo creativo de la historiografía americana, que se debe a la tendencia de los historiadores a centrar su interés en los datos empíricos que ofrecen las crónicas, rechazando su estrato imaginativo (el mito, la leyenda y los fragmentos paródicos), a lo que llama “material legendario”. Para Pupo-Walker tal material no puede ser pasado por alto en los estudios de la historiografía de Indias, no sólo por su gran abundancia, sino “porque en esos fragmentos perviven, con toda claridad, estadios elementales de interpretación cultural y de la actividad literaria; además, en ellos están inscritas formas primigenias del pensamiento americano que el inventario a secas nunca elucidará” (Pupo-Walker, 1982: 17).

El autor recuerda que la relación entre historia y prosa novelada no es nueva, pues ya en la antigüedad greco-latina compartían algunos recursos expresivos. Esto permite

comprender la región creativa que el Medioevo mantuvo y justifica a la vez las correspondencias estructurales que se encuentran en la crónica. Así, el contacto con el mundo americano desbordó las imágenes del Medioevo, lo que implicó que las noticias transmitidas en las crónicas exigieran del narrador recursos expresivos que sólo había conocido la prosa novelada; creándose una nueva escritura que lograba informar con gran rigor, pero que a la par contenía una aprehensión creativa de lo narrado. De este modo, fueron rescatados viejos mitos y leyendas antiguas, logrando una mezcla entre historia y relatos de sucesos prodigiosos conocidos en la tradición oral o en la lectura de relaciones históricas. El autor concluye que en América el contacto mental entre el entorno físico y lo legendario, inicia una manera de pensar la historia que de por sí invitará repetidamente al concurso de la facultad imaginativa del escritor; lo que permitió que en muchas crónicas se asumiera una postura narrativa con una manifiesta intención literaria, logrando así un *logos* narrativo que trasciende la normatividad del lenguaje asumida en el discurso histórico. De este modo justifica la necesidad de incluir en las investigaciones historiográficas la parte creativa que las crónicas de Indias contienen, especialmente porque estos relatos intercalados no obedecen siempre al azar<sup>54</sup>, sino que “como tales, representan una suerte de barómetro que puede registrar, con excepcional fidelidad, los niveles creativos y la actividad intelectual de la época en cuestión” (Pupo-Walker, 1982: 27). El autor señala algunas características que demuestran la vigencia de la cosmografía idealizada y de los tópicos literarios en las crónicas: El ideal caballeresco de la fama; la poetización del lenguaje; la creación de un contexto imaginario; el apoyo en creencias geográficas de autoridades (La Biblia, Platón, Aristóteles, Sto. Tomás, etc.); el traslado de piezas históricas antiguas y de libros de ficción a territorio americano y la idealización de la geografía americana.

---

<sup>54</sup> Pupo-Walker señala que parte del material legendario empleado en las crónicas de Indias fue evocado por asociaciones espontáneas que dependieron de modelos europeos, pero refiere que muchos de estos materiales fueron insertos por razones de estado, para justificar la conquista o para fijar la imagen heroica del conquistador; además, agrega: “poblar a América con leyendas y mitos era una manera de europeizarla y de conocerla” (Pupo-Walker, 1982: 52).

Respecto a la crónica del siglo XVII, época en la que escribe Simón, Pupo-Walker señala que su reputación y validez se apoyará “en el brillo intelectual de la escritura o en la ingeniosidad expositiva del cronista” (Pupo-Walker, 1982: 90), razón por la cual muchos de ellos son considerados “hitos de nuestra tradición literaria”. Refiriéndose específicamente al Barroco, señala que en él la crónica sigue otra normatividad: “el texto en sí sufría mutaciones progresivas, que gradualmente desplazarían el logocentrismo unitario heredado de la historiografía medieval. Serán libros abiertos, en los que el enunciado se duplica una y otra vez, para abarcar un espacio semántico mucho más extenso (Pupo-Walker, 1982: 91). En esta nueva escritura está incluida la obra de Fray Pedro Simón, de la que Pupo-Walker resalta su libertad expositiva, tomándola como la fuente principal de muchos de los sucesos pintorescos narrados en el *Carnero* de Juan Rodríguez Freyle.

Otro texto que desde el campo literario hace referencia directa a la obra de Simón es el de *Cronistas e historiadores: ¿Antecedentes de la literatura Venezolana?* de la investigadora Pilar Almoína de Carrera. El trabajo inicia con la pregunta por el lugar de las crónicas en la historia de la literatura venezolana, y mediante el análisis de algunos cronistas representativos del lugar, busca aportar algunos criterios que acerquen al problema de las crónicas como antecedentes de la literatura.

La hipótesis de que parte la investigación de Almoína está fundada en el 'vínculo indirecto' que hay entre las crónicas y las letras venezolanas, relación que se manifiesta en el plano conceptual y de conformación de una realidad. Para ella, la crónica tiene un lugar importante en nuestra formación cultural, pues es el fundamento para el auto-conocimiento de un ser diferenciado del español. En su trabajo se dedica al análisis del estilo escritural de los primeros cronistas de Venezuela: fray Pedro de Aguado, Juan de Castellanos, fray Pedro Simón, fray Jacinto de Carvajal y José de Oviedo y Baños.

Respecto a la Primera Parte de las *Noticias* de Simón, que es sobre la que basa su análisis, recuerda su vínculo con las *Relaciones Historiales* de Aguado, resaltando la similitud de su prosa y diferenciando ambas obras, en tanto Simón es consciente de que realiza una actividad de proyección literaria, por lo que le infunde a la naturaleza narrativa

de la obra de Aguado un carácter más moderno y dinámico. Una muestra de tal actitud literaria está en la incorporación que Simón hace en su obra de giros y expresiones coloquiales, y dichos y refranes de hondo sabor popular. Al igual que en el anuncio del estilo escritural que seguirá. En cuanto a su carácter narrativo, Almoína refiere que en Simón: “El propósito de contar, propio de toda crónica, adquiere en este caso sentido de elemento sustentador de un estilo vivaz y ameno que conduce al lector como si se encontrara ante un libro de relatos de literatura llana” (Almoína, 1982: 28), logrando una narración sencilla y dinámica. No obstante, señala que no es posible olvidar que su interés escritural, al igual que el de Aguado y Castellanos, es dejar memoria de los grandes y valerosos hechos de los españoles en Indias, así como de las costumbres de sus habitantes y la descripción de sus tierras; lo que hace que las pretensiones literarias de sus *Noticias* queden en segundo lugar frente a la importancia de su contenido.

Como señalamos al inicio de este apartado, no quisiéramos desaprovechar las visiones que sobre la escritura de Pedro Simón nos ofrecen los historiadores Guillermo Morón y Demetrio Ramos.

Iniciemos con la presentación de Morón, quien dedica al estilo escritural de Simón el numeral siete de su prólogo, bajo el título: “Sobre lo real maravilloso”. En ella, siguiendo el concepto de lo “real maravilloso” de Alejo Carpentier, Morón buscará catalogar la escritura de Simón dentro del barroco.

Respecto al barroco, nos dice que algunos manuales de literatura lo reducen a la concepción de realidad que envuelve a los hombres del siglo XVII, en el que escribe Simón; lo que hace a este escritor un representante de dicho movimiento. No obstante, gracias al análisis de Carpentier<sup>55</sup>, el barroco deja de hacer referencia a una época y se convierte en un modo de ser y un modo de escribir; lo que posibilita ubicarlo en cualquier momento y lugar de la historia, y lo que permite darle variaciones o matices a lo largo de

---

<sup>55</sup> Ver: Alejo Carpentier, *Tientos y diferencias y otros ensayos*, Plaza y Janés Editores, S. A. Barcelona, 1987, p. 103-119.

ella. De este modo, señala Morón, los elementos de la Reforma, la Contrarreforma, la Edad Media, el clasicismo y el barroco que el conquistador trae consigo a América:

Al contacto de las nuevas realidades, de una realidad real que se llamará el mestizaje, todo ese conjunto de formas, todo ese movimiento espiritual del hombre, esas maneras de ser, de vivir y de morir, esos modos de expresión, se modifican, se empequeñecen o crecen, se contorsionan y se distorsionan. El barroco literario va a adquirir las maneras de lo real maravilloso, por ejemplo (Morón, 1992: XXXVII).

Así, Morón busca vincular el estilo de escritura de Simón con el movimiento literario y artístico del siglo XVII, pero imprimiéndole un modo de ser nuevo, al incluirlo en la noción “real maravilloso” de Alejo Carpentier. Pues para él el concepto “real maravilloso” tiene su origen en la literatura colonial, lo que le permite concluir: “Llegó tardíamente nuestro fray Pedro Simón, pero también su obra está en las raíces del barroco americano, del realismo mágico americano, de lo real maravilloso” (Morón, 1992: XXXIX). No obstante, al final de su prólogo, advierte que hace falta un estudio desde el campo de la crítica literaria que señale las semejanzas y diferencias entre lo “real maravilloso”, el “realismo mágico” y el “estilo barroco”, y que permita determinar que estas expresiones son “aplicables a fenómenos iguales, o parecidos, en literatura, desde Fray Pedro Simón a Alejo Carpentier” (Morón, 1992: XL)<sup>56</sup>. De este modo Morón busca insertar a Fray Pedro Simón dentro de los representantes de lo real maravilloso, dejando de lado el arduo problema de la relación entre crónica y literatura.

Resulta más objetivo el estudio que sobre el estilo literario de fray Pedro Simón elabora el historiador Demetrio Ramos, quien como buen conocedor de la Primera Parte de las *Noticias*, apela al análisis directo de la obra, extrayendo de ella varios ejemplos que le permiten sustentar los rasgos escriturales del fraile. Quisiéramos ofrecer aquí dichos rasgos, agregando algunos ejemplos, comentarios y tendencias escriturales presentes en las *Noticias Historiales*.

---

<sup>56</sup> Un trabajo que continúa esta línea de investigación es el artículo: “Del realismo mágico al relato fantástico en la '*Recopilación historial de Venezuela*' de Fray Pedro Simón”, del profesor José María Navarro (Actual, (Mérida) (No 41): 191-200, 1999).

Para Ramos, la inclinación del fraile al uso de un lenguaje sencillo y claro, utilizando una técnica narrativa y despreocupada, expresa que Simón escribe principalmente para el criollo; opinión que corrobora Simón al lamentar en su prólogo que no haya salido historia entera de los hechos de estos lugares: “de suerte que podemos decir se está todo sepultado y los deseos de los curiosos y que quisieran saber estas cosas, en especial los que han nacido y habitan estas tierras, están atormentados no hallando camino por donde cumplirlos y saber las cosas de sus antepasados, de quienes ellos descienden” (Simón, 1882: IX).

Seguidamente, Ramos refiere algunas tendencias de la escritura de Simón. En primer lugar está la introducción en su obra de discursos y arengas tanto de españoles como de indios, que aunque parecen expresar una influencia clasicista, no son más, en opinión de Ramos, que traslación de lo escrito por Aguado. Recordemos al respecto, que Simón sólo conoció la Segunda Parte de la obra de Aguado, y si de copia se tratara la introducción de éstos discursos, sólo deberían aparecer en la Primera Parte de sus *Noticias*, lo cual no ocurre, pues aparecen también en la Segunda y Tercera parte de su historia. Veamos un ejemplo:

Fue tanto el dolor que luego le sobrevino, que aunque quiso disimularlo, porque no desmayaran sus gentes, no pudo excusar el decir a los de su guardia: «yo, amigos, me siento tan mal herido, que no tengo confianza de mi vida; haced como buenos en venganza de la muerte que me han dado y en defensa de las vuestras, y el venir a manos de vuestros enemigos, pues por las muestras que ellos han dado, sin duda será vuestra la victoria.» (Simón, 1891: 332)

Estas palabras son puestas por Simón en boca del Nemequene o cacique de Bogotá, después de recibir un flechazo mortal en la guerra contra los indios de Tunja. Vemos cómo el cacique expresa su valentía muy a lo español, tendencia comúnmente usada por varios de los cronistas de Indias, como Aguado, el Inca Garcilaso de la Vega, y en mayor grado por Alonso de Ercilla en *La Araucana*; lo que le otorga a la historia mayor fuerza narrativa al introducir hermosos discursos en primera persona. De este modo, no resulta extraño que cuando Simón narra los hechos de Indias, describa a los caciques y a sus guerreros a la manera de capitanes, generales y soldados españoles; tal vez teniendo presente, al modo de

algunas historias clásicas, que entre más valiente se pinte al contrincante, más heroica resulta la hazaña del vencedor, en este caso del español. Solo esta postura explica las siguientes palabras:

Guacana hizo una arenga, en especial a los caudillos que la pudieron oír mejor, más llena de autoridad que de palabras, pues fueron solas éstas: «A pelear venís al lado de una gente de las más valerosas del mundo, procurad serlo también vosotros y sacadme la barba de vergüenza, advirtiéndome que tengo de estar presente y quedará corrido en que no sustentéis el nombre que habéis heredado de vuestros antepasados, dándole a entender a los cristianos con hechos valientes, y que lo sois para las ocasiones en que os quisieren emplear en su favor, poniendo por delante la consideración de quién soy yo y quiénes vosotros» (Simón, 1892: 45).

A esta tendencia escritural de Simón, que como dijimos es una propensión común en muchos cronistas y no una copia textual de la obra de Aguado, como señala Ramos, la acompaña de cerca la de otorgarle actitudes de héroes de la antigüedad a algunos personajes de su historia, lo que lo lleva a darle cualidades griegas y romanas a los indígenas, como bien lo indica Ramos en su Estudio Preliminar, dando como ejemplo la acción valerosa y noble del indio Metaquí, hijo de Bota Anica, quien se ofrece a dar la vida por su madre (Simón, 1892: 304). Pero no son sólo los hombres los que adquieren carácter heroico, también Simón ofrece varios ejemplos en que la mujer india o española da muestras de su gran valentía:

Al fin, con el sobresalto que tenía estando su marido y los demás españoles en la guazabara, y así al ruido que venían haciendo los seis indios por el patio, se puso la española más en alerta, y tomando una espada que estaba en su aposento, y poniéndose en los pechos el almohada de su cama, para la defensa de las flechas, se llegó a la puerta del bohío (...) se embraveció de manera y se puso tan en buenas con la espada, que aunque intentaron los seis bárbaros ganarle la puerta del bohío, en que hacían todos su posible, disparándole buena cantidad de flechas, fue en vano, pues se tuvo con ellos más de tres horas (Simón, 1882: 61-62)

La tendencia más común en la obra de Simón es la inserción de refranes y frases familiares, que como Pilar Almoina indica, le da a la obra un “hondo sabor popular”, cuya prosa coloquial resulta muy amena para el lector. De esto podemos dar varios ejemplos:

Porque debajo de mi manto al Rey mato (Simón, 1882: VI).

La fama trae los pies por el suelo y da con la cabeza en el cielo (Simón, 1882: VII).

Al enemigo se le ha de hacer la puente de plata (Simón, 1882: 90).

Hallar ya la ocasión calva y no haberla asido cuando pudieron por el copete (Simón, 1882: 78).

Ramos señala que es poco común el uso de metáforas en la obra de Simón, ofreciendo los siguientes ejemplos: “que imaginándose ya grandes y poderosos señores, atropellaban montes de imposibles” (Simón, 1882:106) y “pues no eran más que ochenta o noventa escasos, habiendo consumido a los demás el río y sus trabajos” (Simón, 1882: 140). Una tendencia mucho más empleada por Simón, también señalada por Ramos, es la mezcla en su lenguaje de americanismos, tales como: *guaduas*, *cacique*, *barbacoa*, *bohío*, *guazabara*, etc.; así como de algunos vocablos moriscos: *alhoríes*, *arfar*, *jorro*, *jeque*, *aduares*; etc.; y la inserción de tecnicismos marineros, como: a boga arrancada, mariscando, etc.

Resulta también constante la inserción de ciertas comparaciones y ejemplos, que expresan de forma sarcástica los sufrimientos de los españoles en Indias, imprimiendo en el texto un tono algo irónico: “Con estos y carne a medio asar por no darles el hambre paciencia a que se quemara en el asador, celebraron su cena con más apetito que el que se tuvo (por ventura) en la celebrada de Cleopatra con su Marco Antonio” (Simón, 1882: 100).

Abunda la introducción de ciertas narraciones de poca importancia para la labor histórica, más cercanas a los relatos literarios, que llaman la atención del lector y hacen más grata la lectura de la crónica, como por ejemplo la historia de un heroico asno conquistador que será protagonista de varios capítulos de la historia:

Oyeron rebuznar a un asno que tenían allí los indios, de que quedaron los soldados admirados, por saber que en aquellas tierra no se tenía noticia se criasen tales animales, y haber podido subir allí; teníanlo por imposible, por la dificultad de las breñas empinadas (Simón, 1891: 48)

Podían sufrir mejor los trabajos, los cuales también sufrió el asno conquistador, pues llegó sano y salvo como el mejor de los caballos (Simón, 1891: 111).

Presto les sacaron de sus dudas los vosnidos del asno que llamaban Marubare, que era el que hallaron en el pueblo del Cacique, así llamado en la tierra de Santa Marta de que dejamos ya tratado largamente, de manera que aquella voz del jumento les fue a los soldados como salvo-conducto para poder con seguro salir de entre las matas y llegar al pueblo de Ciénaga, donde hallaron parte del ejército (Simón, 1891: 182).

El asno Marubare, de quien ya dijimos habían subido desde la costa del mar los primeros conquistadores, fue tan grande el hambre que en una ocasión tuvieron, que les fue forzoso matarlo (Simón, 1891: 405).

Como podemos observar, la historia del asno Marubare, que no tiene ninguna significación para la historia de la conquista y colonización de la Nueva Granada, es retomada por Simón en varios capítulos de la Segunda Parte, abarcando su referencia del capítulo XIV de la primera noticia al capítulo XXIII de la quinta noticia. También aparecen en varios lugares de la obra de Simón otras narraciones al estilo de historietas, aunque mejor elaboradas, que buscan enfatizar algunos hechos curiosos y dignos de admiración ocurridos en las Indias; es el caso de la muerte prodigiosa de Martín Tinajero, de la cual la literatura venezolana actual ha sacado gran provecho:

Más de cincuenta pasos antes que llegaran a él, les vino un olor tan peregrino, suave, agradable y vivo, que quedaron como fuera de sí, admirados, mirándose unos a otros, y preguntándose que sería aquello, alargaron los ojos a la parte de la sepultura, y vieron que estaba el cuerpo de Tinajero algo descubierto, y que de él salía aquella suavidad de olor. No osaron llegar más que hasta donde pudieron ver y enterrase que era él, porque estaba cubierto de un enjambre de abejas (Simón, 1882: 123).

Muchas veces la introducción de estas cortas y llamativas narraciones busca poner de manifiesto la creencia que los españoles tenían en presagios o anuncios divinos, tal vez queriendo Simón imitar tal tendencia en Homero. Veamos como ejemplo la conclusión a que llegan los españoles después de haber oído al asno Marubare en lo alto de un monte: “Así quería decir que se levantasen los españoles de entre aquellos yerbales en que estaban encubiertos, y que acometiesen al pueblo; pero que hacía protesta que si salía con bien de aquella pelea que tenía de prójimo, que el buen prójimo le había de hartar su hambre” (Simón, 1891: 48). Tales presagios también pueden anunciar un mal para los españoles, como se verá en la siguiente cita:

Con que se dio a la vela para seguir su derrota, sucediéndoles, al salir del puerto, que cierta ave grande que los castellanos llaman acroto o anocrátalo, que siempre habita en las aguas, llegando como a visitar la capitana y después a las demás naves, cayó muerta entre ellos, de que algunos tomaron mal presagio, y que lo fue de las muchas desgracias que después sucedieron a Pedro Arias y a los de su gobernación (Simón, 1891: 8-9).

Aprovechamos la cita anterior para llamar la atención sobre otra constante en la escritura de Simón, como es la introducción, en varias partes de su crónica, de comentarios, anticipaciones en la historia, y algunas opiniones o sentencias moralizantes del escritor. Veamos otros ejemplos:

Sucedió a los Aguirres (que así le iremos llamando a este bando de aquí adelante, o Marañones por lo que después veremos) (Simón, 1882: 267).

Faltos también en este pueblo el río con su pescado (que todo les comenzaba ya a castigar su pecado, y me espanto cómo no les faltó con su agua, con ser tanta), pues por muchas diligencias que hacían podían muy poco o nada haber a las manos (Simón, 1882: 267).

Esta propensión de Simón logra que el lector no pueda olvidar el lugar del escritor/relator y su relación directa con la obra que realiza, además permite establecer un diálogo constante entre escritor/lector, que acompañará toda su historia. Tomemos el siguiente ejemplo que nos permite ver con claridad tal diálogo:

La que dejamos a los soldados de los bergantines en Santa Marta, descansando de sus desgraciados trabajos, por cuya causa cortamos el hilo de la historia de los que iba pasando el General Quesada con los suyos en prosecución de sus descubrimientos, será bueno lo volvamos a anudar, tratando de lo que le sucedió saliendo del bohío de la sal, donde le dejamos (Simón, 1891: 100).

Otra tendencia presente en las *Noticias Historiales* es la inserción de narraciones maravillosas, que ha permitido a algunos autores ver en la obra del fraile el origen de expresiones literarias tales como el “realismo mágico” y lo “real maravilloso”. Veamos algunos ejemplos:

Porque llegando a un buen país, de tierra tan bien dispuesta, que tenía unos árboles raros en sus distancias y grandeza, pues la de su altura era igual con el tiro de una saeta despedida de un buen brazo, y la grosedad del tronco tal, que seis hombres asidos de las manos apenas le podían ceñir. Caminando, pues, entre estos disformes y monstruosos árboles hallaron echado a la sombra de uno un hombre más monstruoso en su especie que ellos lo eran en la

suya, pues era de más de cinco varas de alto y en correspondencia todos los miembros, solo el hocico y dientes tenía largos y muy salidos, con lo que lo hacían más feo de lo que era en miembros tan extraordinarios como lo era también en ambos sexos, porque era hermafrodita, cubierto de un bello algo pardo, corto y raro todo el cuerpo (Simón, 1882: 6).

Si bien esta historia, al igual que otras que continúa narrando Simón respecto a hallazgos de gigantes en el Perú, las cuenta tomándolas de otras fuentes, en este caso de lo referido por un soldado llamado Melchor de Barros a otros compañeros suyos; no por esto Simón se muestra incrédulo ante tales noticias, sino que más adelante busca explicar el hallazgo de los huesos de un gigante en México, referidos en la historia del padre Acosta y de Torquemada:

Este colmillo o diente se sacó y mostró a todos, juzgando había quedado allí enterrado el animal que lo crió, cuando el diluvio ahogó a los demás y a él; de la cual especie de elefantes debió de haber por allí entonces, porque después acá no se hallan, ni aún rastro de ellos en toda la Nueva España, ni en todas estas Indias Occidentales. También se halló en esta labor de mina un hueso de lacho, que cuele de la rodilla de un hombre, más grueso que una bola ordinaria de jugar a los bolos, que se juzga también ser de algún gigante que quedó entonces allí enterrado, como también pudo ser fuesen de aquel tiempo los sepulcros de gigantes que dejamos dicho se hallaron cerca de la misma ciudad (Simón, 1882: 21).

Aunque Simón cree que la existencia de gigantes queda totalmente explicada mediante la referencia al diluvio universal, no por ello la historia pierde ante nuestros ojos la calidad de fantástica y asombrosa, lo único que permite es que ratifiquemos la predisposición de los hombres de los siglos XV al XVII a creer en tales historias, muy acomodadas a sus mentalidades medievales, para quienes dichas narraciones venían como anillo al dedo, como el mismo Simón lo demuestra en el siguiente pasaje: “No fue dificultoso a los soldados creer esto, pues algunos, demás de haber oído todos los del campo los valientes y temerarios bramidos de este animal dentro en los mismos ranchos, afirmaban otros haberlo visto por sus ojos, certificando ser una espantable y fiera bestia, que juzgaron tener varias cabezas, si bien unos decían ser culebra y otros sierpe” (Simón, 1882: 172). Vemos como el desacuerdo entre los soldados no se daba respecto al número de cabezas de aquella bestia, sino respecto a si era culebra o sierpe, lo cual no deja de causarnos admiración.

Finalmente quisiéramos hacer referencia a otra tendencia reiterada en la narración de Simón, que es la incorporación de milagros y de providencias divinas en los hechos ocurridos en Indias. El milagro que citaremos ocurrió después de que los indios Quiriquires robaran y quemaran la ciudad de Gibraltar, en cuya iglesia se salva del fuego el Santo Crucifijo:

Y arrodillados al Santo Crucifijo, con admiración cristiana que hubiese quedado ileso (entre tan grandes llamas), un clérigo, llamado el Padre Ventura de la Peña, con la devoción que el Señor le comunicó, estando casi ciego de una enfermedad y continuo dolor de cabeza, le adoró de más cerca, poniendo los ojos en aquellos pies santísimos y en el clavo de ellos, y sucedió que instantáneamente quedó sin dolor en la cabeza y sin turbación ninguna en la vista (Simón, 1882: 374).

Esta cita le recuerda al lector el lugar que para los historiadores de Indias tuvo Dios en el descubrimiento, la conquista y la colonización, tendencia común en los escritos de la Contrarreforma.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

### CAPÍTULO III. EL CUERPO INDÍGENA EN LA OBRA DE SIMÓN

Uno de los motivos que despertó nuestro interés por los estudios coloniales, fue la idea de que las sociedades suramericanas actuales conservan en sus tradiciones y formas de ser muchas de las características adquiridas en la época colonial. Esto permite establecer una relación entre una época y otra, y justifica la necesidad de volver a los estudios coloniales, buscando, entre otras cosas, comprender el lazo que une dos épocas en apariencia tan distantes y tan distintas.

Esta idea no resulta novedosa, pues a finales del siglo XX y a lo largo del XXI surgieron varios estudios sobre la colonialidad del saber y del poder, el poscolonialismo y el eurocentrismo, que buscan determinar cómo con el descubrimiento de América y el surgimiento de la idea de raza se logró establecer un orden colonial del mundo, el cual sigue imperando en la actualidad. Muchos de estos trabajos están fundados en los planteamientos de Michel Foucault sobre el disciplinamiento y control del individuo, y pertenecen al análisis biopolítico de la sociedad, en tanto que examinan las relaciones sociales y culturales de los seres humanos a partir de las relaciones de poder, estudiando el modo en que una raza o grupo social ejerce su control sobre los demás.

De esta manera, estudiosos como Walter D Mignolo, Edgardo Lander, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, entre otros, ofrecen en sus análisis una nueva lectura de la historia, especialmente de la ilustración y de la modernidad, buscando resaltar la importancia del descubrimiento de América para el surgimiento de esos momentos históricos y para la nueva clasificación de la población mundial a partir de la idea de raza. Sus análisis dirigen fuertes críticas al mito del eurocentrismo surgido en la modernidad, especialmente al fenómeno de la organización colonial del mundo, con la que se quiso “establecer un orden de derechos universales de todos los seres humanos, como paso precisamente para negar el derecho a la mayoría de ellos” (Lander, 2012: 23). Estas críticas surgen en tanto que dicho orden no sólo tomó como centro a Europa y su visión de desarrollo y progreso, sino que

buscó demostrar la carencia de soberanía y autonomía de las naciones periféricas y, por tanto, su inferioridad racial.

Las tesis de estos estudiosos conducen al análisis de varias transformaciones logradas en la modernidad, como la universalización del derecho y del ámbito jurídico, el surgimiento de la clase proletaria, el nacimiento de las fábricas, los alcances de la economía moderna, el auge del capitalismo, entre otros. En el presente capítulo buscaremos acercarnos a lo que se considera el surgimiento histórico de la idea de colonialidad. Pues si bien es en el siglo XX cuando, desde la disciplina filosófica, Michel Foucault elabora una ontología histórica de los modos de sujeción del hombre en relación con el campo del poder, la cual se conoce como la etapa de la genealogía (Díaz Esther, 2010: 13); y es en el siglo XXI que dicha idea llevará a estudiosos como Quijano, Lander, Mignolo, Castro Gómez, entre otros, a plantear la tesis de la colonialidad del saber y del poder<sup>57</sup>. Es con el descubrimiento y la conquista de América, a partir de la visión que el europeo crea del indígena y del dominio que desde ese momento ejerce sobre éste, que se da inicio a la configuración del mundo colonial. Por ello queremos analizar la obra de fray Pedro Simón, buscando en su concepción del hombre de la Nueva Granada y la Provincia de Venezuela los primeros rasgos del dominio ejercido en la colonia sobre el cuerpo del indígena, el cual, aunque se ha transformado a lo largo de la historia de América, continúa vigente.

### **3.1 PRESENTACIÓN GENERAL DE LA NOCIÓN DE COLONIALIDAD**

La noción de colonialidad busca expresar la relación de saber y de poder que se generó entre Europa y sus colonias americanas a partir del siglo XVI. Aníbal Quijano en su artículo “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, señala que es a partir

---

<sup>57</sup> Santiago Castro Gómez, quien ha trabajado a profundidad todo lo referente a los estudios coloniales y poscoloniales, refiere en sus escritos que dichos estudios no inician en Latinoamérica ni en los Estados Unidos, sino con las teorías poscoloniales del mundo anglosajón.

del descubrimiento de América que se crea un nuevo patrón de poder, el cual se funda en “la clasificación social de la población mundial sobre la idea de *raza*, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial” (Quijano, 2012: 267). Para él, al igual que para otros estudiosos del tema colonial, el surgimiento de América abrió la posibilidad a nuevas formas de relaciones sociales de dominación que, basadas en la diferencia racial, produjeron nuevas identidades sociales tales como negro, indio y mestizo. Estas identidades fueron asociadas a jerarquías<sup>58</sup>, lugares y roles sociales determinados, siguiendo el nuevo patrón de dominación colonial que se impuso, en el cual Europa se ubicó en un sitio privilegiado. De este modo, es a partir de las diferencias creadas entre el conquistador y el conquistado que se enmarca “una supuesta diferente estructura biológica que ubica a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros” (Quijano, 2012: 268), idea que busca legitimar las relaciones de dominación impuestas desde la conquista y un nuevo patrón de control del trabajo y del poder.

Vemos cómo la noción de colonialidad nos permite dibujar un puente entre el siglo XVI y el XX, ya que muchas de las formas de dominación y de control de los individuos presentes en el siglo XX, sólo pueden ser comprendidas a partir del análisis de las relaciones sociales, culturales y raciales generadas con el descubrimiento de América. Pues aunque dichas formas no siempre permanecieron iguales, pasando de la esclavitud al trabajo en las encomiendas y de éste a la servidumbre, el modelo de dominación y de sujeción presente en ellas se mantuvo casi idéntico. Esto debido a que dichas relaciones de poder y de control sobre los otros estuvieron siempre determinadas por la idea de superioridad de la raza blanca frente a las demás, y por el derecho de explotación del trabajo que la raza superior podía imponer a las razas inferiores. Este orden jerárquico fue

---

<sup>58</sup> Al respecto, Santiago Castro Gómez en su artículo “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, elabora una crítica a las teorías jerárquicas del poder desde las que se ha pensado el tema de la colonialidad, y a la idea de que el racismo es un fenómeno que se origina en el siglo XVI con el descubrimiento de América. Proponiendo, desde una lectura foucaultiana, una teoría *heterárquica* que plantea muchas formas de racismo.

poco a poco convirtiéndose en natural y alcanzando una mayor extensión, al punto de que, como señala Aníbal Quijano:

En el curso de la expansión mundial de la dominación colonial por parte de la misma raza dominante –los blancos (o a partir del siglo XVIII en adelante, los europeos)– fue impuesto el mismo criterio de clasificación social a toda la población mundial a escala global. En consecuencia, nuevas identidades históricas y sociales fueron producidas: *amarillos* y *aceitunados* (u oliváceos) fueron sumados a blancos, indios, negros y mestizos (Quijano, 2012: 273)

A esta expansión del criterio de clasificación racial a escala mundial hay que agregar el hecho de que Europa dirigiera su hegemonía al control de todas las formas de dominación posibles: la cultural, la social y la de la producción del conocimiento; logrando de este modo justificar la superioridad de su raza a todo nivel. El origen de esta actitud eurocéntrica nos lleva nuevamente a la época colonial, en la que los españoles “forzaron – también en medidas variables en cada caso– a los colonizados a aprender parcialmente la cultura de los dominadores en todo lo que fuera útil para la reproducción de la dominación, sea en el campo de la actividad material, tecnológica, como de la subjetiva, especialmente religiosa” (Quijano, 2012: 280). De esta manera, todos los ámbitos de la vida del sujeto fueron determinados por Europa, a la vez que la cultura, religión, lenguaje, y en general la civilización de los otros, fue negada o destruida por los dominadores<sup>59</sup>.

Al respecto, la tesis de Santiago Castro Gómez expuesta en su libro *La hybris del punto cero* (2008), que parte también del análisis del discurso eurocéntrico –aunque se centra más en la dominación que Europa ejerció sobre sus colonias a partir del lenguaje y de la ciencia–, logra ampliar el problema del control y del disciplinamiento impuestos por

---

<sup>59</sup> Los análisis de Beatriz González Stephan y de Zandra Pedraza Gómez, expuestos respectivamente en sus libros *Cuerpos de la nación: cartografías disciplinarias* (1999) y *En cuerpo y alma. Visiones del progreso y de la felicidad* (1999), se centran en resaltar nuevas formas de disciplinamiento del cuerpo generadas en la modernidad, las cuales ya no dependen de métodos de castigo físico o psicológico, sino de formas de control del cuerpo menos notorias y más efectivas, como lo son los manuales de urbanidad y buenas maneras, las constituciones y las gramáticas. De este modo, las escritoras dirigen sus análisis al dominio que se realiza sobre el cuerpo a partir de la letra. Tales estudios están enmarcados en una visión biopolítica del mundo, por ello se encargan de resaltar la jerarquización social que se desprende del disciplinamiento y del control del cuerpo.

la “raza superior”. En dicho texto, Castro Gómez busca, a partir de la lectura de la Ilustración y de la modernidad realizada por los criollos de la Nueva Granada entre 1750 y 1816, demostrar cómo la ciencia en el siglo XVIII puede ser interpretada como discurso colonialista, debido principalmente a que los discursos científicos de la élite criolla neogranadina se anclaron en un *habitus* colonial creado entre los siglos XVI y XVII: el imaginario de la limpieza de sangre. De este modo, Castro Gómez muestra cómo el discurso europeo sobre la pureza de sangre y sobre la superioridad de la raza blanca sobre las demás, será apropiado por los criollos ilustrados y trasladado a la Nueva Granada, buscando a partir de él generar un orden jerárquico en el que ellos se ubican –basados en su parentesco directo con España– como la clase dominante en el campo político, social y cultural.

A partir de estas tesis podemos acercarnos más a la comprensión de la noción de colonialidad, pues ambas convergen en las relaciones de poder y de control que logra ejercer un grupo de individuos frente a otro, ya sea partiendo de la idea de raza o de la de limpieza de sangre. El surgimiento de este orden social, en la mayoría de los casos jerárquico, nos lleva al análisis de las relaciones de poder establecidas en la época colonial, bien sea entre los conquistadores y los indígenas a partir del siglo XVI, como lo asegura Aníbal Quijano; o entre los criollos y los mestizos en el siglo XVIII, como lo expone Santiago Castro. Lo cierto es que estos autores determinan que es con el descubrimiento de América y el orden colonial que se instaura en el Nuevo Continente que se dará paso a un nuevo patrón de poder y de control del trabajo sobre los otros. La idea de poder y de control del trabajo que estos autores analizan nos conduce a la tesis de Michel Foucault sobre el disciplinamiento del cuerpo del individuo.

Michel Foucault en *Vigilar y castigar* (1975), realiza una historia de la práctica penal en Francia del siglo XVII al XIX; su objetivo es analizar el trasfondo de los cambios en el aparato punitivo que se establecieron a lo largo de estos siglos, y que dieron como resultado el nacimiento de la prisión. Dicho análisis le revelará las tecnologías de poder que subyacen a las nuevas maneras de ejercer el castigo sobre el cuerpo de los otros. Pues la transformación que se da en Europa sobre el modo de castigar a los condenados, no es la

expresión de reflexiones éticas y morales con respeto a la integridad del cuerpo del individuo, sino que obedece a la genealogía de “la sociedad disciplinaria de la que seguimos dependiendo” (Foucault, 2003: 5). El surgimiento de esta nueva interpretación del castigo y del cuerpo obedece a un profundo análisis sobre la economía del poder, que expresa lo útil y benéfico que un cuerpo sano, dócil y disciplinado puede tener para la sociedad y su desarrollo. De esta manera, el suplicio y castigo ejercido sobre los condenados en Europa desde el siglo XVI, cuyo fin era la eliminación del cuerpo, va poco a poco transformándose en un horario de trabajo, de estudio, de ejercicio y de administración total del tiempo de los delincuentes en las cárceles, que tendrá como objetivo hacerlos hombres útiles y poder incorporarlos nuevamente a la sociedad. En este sentido, la ley no se fijará ya sólo en el castigo al cuerpo, cuyo suplicio en público tenía como fin la proyección de un temor en la comunidad que lograra evitar el surgimiento de nuevos crímenes y criminales. Esta nueva forma de castigo busca, mediante el disciplinamiento del cuerpo, lograr la “salvación” del alma.

Aunque las tesis de Foucault sobre el disciplinamiento y control del individuo no se refieren específicamente a la relación establecida entre el colonizador y el colonizado, no por ello debemos descartar que implícitamente dicha relación pueda ser analizada a la luz de las teorías del filósofo francés. Al respecto, la siguiente cita que hace referencia a la existencia del alma parece validar dicha interpretación:

No se debería decir que el alma es una ilusión, o un efecto ideológico. Pero sí que existe, que tiene una realidad, que está producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, de una manera más general sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y corrige, sobre los locos, los niños, los colegiales, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia (Foucault, 2003: 29-30).

Vemos cómo las tecnologías de poder pueden ser extensibles a varios grupos sociales, y aunque la prisión es el lugar donde se originan y el ejército es el modelo o ejemplo que sigue Foucault en su análisis de la nueva arquitectura del poder, dichas tecnologías no se reducen al aparato punitivo, sino que se prolongan a todos los ámbitos de

la sociedad y a todo tipo de relación entre los hombres, incluyendo la que se da en la colonia. No obstante, cuando Foucault entra en su teoría de las disciplinas y expone que llama así a los métodos que garantizan el control del cuerpo, la sujeción de sus fuerzas y la imposición de la relación docilidad-utilidad; señala que aunque otros procedimientos disciplinarios existían desde antaño en los conventos, los ejércitos y los talleres, sólo en los siglos XVII y XVIII las disciplinas llegaron a ser fórmulas generales de dominación. Pasando a continuación a establecer que dichas disciplinas son distintas de la esclavitud, de la domesticidad, del vasallaje, del ascetismo y de las prácticas disciplinarias establecidas en los monasterios. Todas ellas son descartadas por Foucault en tanto sus modos de control sobre el cuerpo obedecen a otros fines, como la apropiación, la dominación ilimitada, la sumisión, el dominio del individuo sobre su propio cuerpo, etc. Diferencia que lo lleva a establecer que:

El momento histórico de las disciplinas es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés. Fórmase entonces una política de las coerciones que constituyen un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos. El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone (Foucault, 2003: 126).

Lo anterior nos permite determinar que la relación establecida entre conquistador y conquistado en la época colonial, la cual osciló entre la esclavitud y el vasallaje, fue excluida por Foucault de las llamadas “disciplinas”, debido a que el control que se ejerce en ellas sobre el cuerpo de los otros no alcanza el “vínculo” de obediencia y utilidad al que el filósofo hace referencia. Esto debido a que el disciplinamiento que logró el conquistador sobre el indígena no surgió de un cálculo minucioso sobre las actividades del cuerpo de éste, sino que sólo de manera indirecta su control logró concentrarse como tal en el cuerpo, debido a que la explotación de la mano de obra de los indios y la dependencia total que de su trabajo tuvieron los españoles terminó estableciendo un dominio y un disciplinamiento del cuerpo de los nuevos “súbditos del rey”. De este modo, en la colonización de América no es una “mecánica del poder” la que llevará al establecimiento de un sistema disciplinario sobre el cuerpo del individuo, sino que es la reflexión sobre el trabajo y la utilidad que le

genera a los españoles el indígena, la que llevará a la creación de una mecánica del poder que irá dirigida al disciplinamiento del cuerpo de los otros, buscando más que nada su aprovechamiento.

De otro lado, respecto al surgimiento de la nueva mecánica de poder a la que Foucault hace referencia, el autor nos dice:

La “invención” de esta nueva anatomía política no se debe entender como un repentino descubrimiento, sino como una multiplicidad de procesos con frecuencia menores, de origen diferente, de localización diseminada, que coinciden, se repiten, o se imitan, se apoyan unos sobre otros, se distinguen según su dominio de aplicación, entran en convergencia y dibujan poco a poco el diseño de un método general (Foucault, 2003: 127).

Los procesos a los que se refiere han actuado a lo largo de la historia en varias instituciones disciplinarias como los colegios, las escuelas elementales, los hospitales, el ejército y los talleres. Cada una de ellas ha contribuido desde su singularidad a formar la nueva microfísica del poder. Tienen en común, como Foucault lo expresa, el concentrarse en minucias y detalles que poco a poco han logrado definir el modo de adscripción política del cuerpo:

Pequeños ardidés dotados de un gran poder de difusión, acondicionamientos sutiles, de apariencia inocente, pero en extremo sospechosos, dispositivos que obedecen a inconfesables economías, o que persiguen coerciones sin grandeza, son ellos, sin embargo, los que han provocado la mutación del régimen punitivo en el umbral de la época contemporánea (Foucault, 2003: 127).

De este modo, queda reiterado que la diferencia entre estas relaciones de poder y otras, entre las que podemos ubicar la colonización, se funda en que las primeras tienen como fin el control ínfimo de cada parte del cuerpo: de la postura, la mirada, los gestos, los movimientos, etc.; mientras que para las otras el control del cuerpo no es un fin, sino un medio para alcanzar otros objetivos.

Aunque el dominio del cuerpo en la colonia no resulta central en la teoría de las disciplinas de Foucault, esto no permite asegurar que el filósofo ignoró del todo el tema de la colonialidad. Al respecto, el artículo de Santiago Castro Gómez “Michel Foucault y la

colonialidad del poder”, hace referencia al modo como Foucault pensó dicho problema. Castro Gómez señala que la colonialidad no fue tratada por el filósofo francés en sus obras principales, debido a que no fue un tema central en su filosofía, sino que hace referencia a él en las lecciones impartidas en el College de France, específicamente en *Defender la sociedad* (1975-76), *Seguridad, Territorio, Población* (1977-78) y *El nacimiento de la biopolítica* (1978-79), en donde desarrolla su teoría heterárquica del poder. Castro recuerda inicialmente la tesis de Foucault sobre los cambios en el arte de gobernar, que muestran cómo, en contraste con las sociedades medievales, a finales del siglo XVIII surgió una preocupación del rey por la vida de sus súbditos, la cual modificó las técnicas del castigo y generó nuevas condiciones sociales que tenían como fin el mejoramiento de la salud y el cuidado de los súbditos, para lograr un óptimo aprovechamiento de sus cuerpos como herramientas para el trabajo al servicio del rey. De este modo, señala:

La biopolítica es, entonces, una tecnología de gobierno que intenta regular procesos vitales de la población tales como natalidad, fecundidad, longevidad, enfermedad, mortalidad, y procura optimizar unas condiciones (sanitarias, económicas, urbanas, laborales, familiares, policiales, etc.) que permitan que las personas puedan tener una vida productiva al servicio del capital (Tabula Raza, No. 6, 2007: 156).

Vemos cómo esta idea nos remite al aprovechamiento que los conquistadores y colonizadores quisieron hacer del cuerpo indígena en la época colonial. Al respecto, Castro añade que en las lecciones impartidas en el College de France “Foucault intenta pensar cómo la biopolítica buscaba favorecer la emergencia de un tipo deseado de población (como prototipo de normalidad) a contraluz y mediante la exclusión violenta de su «otredad»” (Tabula Raza No. 6, 2007: 156). Resultando de ello no sólo un afán por el disciplinamiento y control de los individuos con fines utilitarios, sino una necesaria clasificación de la población en la que se busca eliminar todo lo que esté por fuera de lo considerado como “normal”. Añade la siguiente cita:

El racismo va a desarrollarse, en primer lugar, con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador; cuando haya que matar gente, matar poblaciones, matar civilizaciones [...]. Destruir no solamente al adversario político, sino a la población rival, esa especie de peligro biológico que representa para la raza que somos, quienes están frente a nosotros [...]. Podemos decir que lo mismo con respecto a la criminalidad. Si ésta se pensó en términos de racismo, fue igualmente a partir del momento en que, en un

mecanismo de biopoder, se plantó la necesidad de dar muerte o apartar a un criminal. Lo mismo vale para la locura y las diversas anomalías. En líneas generales, creo que el racismo atiende a la función de muerte en la economía del biopoder, de acuerdo con el principio de que la muerte de los otros significa el fortalecimiento biológico de uno mismo en tanto miembro de una raza o población (Foucault, 2001: 232-233).

Aunque Castro Gómez introduce esta larga cita en su artículo con el fin de apoyar la tesis de la teoría heterárquica de Foucault, a nosotros nos sirve para mostrar cómo el tema de la colonialidad está presente en la obra del filósofo, y cómo guarda una relación, así sea lejana, con los organismos de control y disciplinamiento del individuo. De este modo, vemos cómo la colonización, a partir de la idea de raza, le sirve a Foucault de ejemplo para expresar la eliminación que un grupo poblacional busca hacer del “otro” en tanto su contrario; ya que la existencia del otro representa un “peligro inminente”, y para defenderse de este peligro, señala Castro Gómez, “está justamente la biopolítica” (Tabula Raza No. 6, 2007: 157).

### 3.2 SIMÓN Y SU VISIÓN DEL CUERPO INDÍGENA

Pedro Henríquez Ureña, en *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, señala que las cartas de Cristóbal Colón ofrecieron a España dos ideas que determinaron la visión europea del Nuevo Mundo: “América como tierra de la abundancia y el indio como «noble salvaje»” (Henríquez, 1980: 44). Expresa que en la descripción de los indios Colón no escatima los adjetivos positivos, resaltando su sencillez, felicidad, virtud y pasividad. Pero como la riqueza de las Indias no se manifestó con los viajes de Colón, llegándose a creer por algún tiempo que “el Descubrimiento había sido un fracaso” (Henríquez, 1980: 50); a la visión colombina de los indios como “nobles salvajes” vino a sumarse la visión opuesta, que estuvo determinada por las cartas de Américo Vesputio, las cuales lograron reavivar el interés de Europa por el Nuevo Mundo. El florentino resalta en ellas la inclinación de los nativos por comer carne humana, canibalismo que Colón no desconocía, pues los indios taínos le hablaron de sus enemigos y sus prácticas antropófagas, pero que

prefirió no referir en sus cartas. Esta contrariedad de opiniones sobre los indios lleva a la clasificación de los nativos en dos grupos: los caribes y los taínos. Los primeros se caracterizaron por su brutalidad, resistencia a la conquista y antropofagia; los otros por su amistad y buen trato hacia los españoles. Tal diferencia, señala Henríquez Ureña, planteó a los pensadores europeos un problema que estaba ligado a uno de los grandes debates del Renacimiento: la oposición entre naturaleza y cultura<sup>60</sup>, el cual llevará al surgimiento de las utopías.

Pero mientras las utopías nacían en Europa, en América los conquistadores españoles o portugueses se enfrentaban al problema real del trato hacia los indios. Para ellos era claro que debía someterse a toda la población y ponerla a trabajar en pro de la obtención de riqueza para la corona española. Objetivo que no respetó la diferencia entre taínos y caribes, sino que aplicó la misma crueldad de trato a toda la población, consiguiendo casi su total exterminio (Henríquez, 1980: 55). Este hecho llevó en 1510 al surgimiento del gran debate sobre los derechos de conquista que enfrentó a los encomenderos y a los hermanos dominicos<sup>61</sup>.

Quisimos partir de la controversia entre naturaleza y cultura expuesta por Henríquez Ureña, debido a que dicha disputa se extendió durante toda la época colonial, llegando hasta el siglo XIX<sup>62</sup>; lo que nos proporciona un acercamiento al contexto histórico en el que

---

<sup>60</sup> En tal discusión, en la que se interrogó entre otras cosas por la naturaleza de la bondad humana, algunos pensadores franceses como Montaigne llegaron a relacionar al indio con el hombre en estado natural; oponiendo así la inocencia de la vida salvaje del indígena con la atrocidad de algunas prácticas de los hombres “civilizados”, como la inquisición (Henríquez, 1980: 54).

<sup>61</sup> En esa disputa fray Pedro de Córdoba y fray Antón de Montesinos presentaron la queja del maltrato a los indios directamente a la corte de España; la cual tuvo como resultado la creación en 1512 de las leyes de Burgos, que establecían un mejor trato a los nativos. No obstante, la aplicación de esas leyes en América no se consiguió. Teniendo que aparecer en la escena otro hermano dominico, Fray Bartolomé de las Casas, para que finalmente en 1542 se formularan las Nuevas Leyes que decretaron la condición de libertad del indio; leyes que aunque no se cumplieron a cabalidad, tuvieron mejores resultados que las anteriores (Henríquez, 1980: 58).

<sup>62</sup> Pedro Henríquez Ureña señala de hecho que en sus tiempos tal disputa sigue en pie, y si miramos la tendencia histórico-filosófica que se centra en la crítica al eurocentrismo, podríamos decir que aún en nuestros días está vigente.

vivió Simón y a uno de los grandes problemas que marcaron su época. Dicha controversia, que se dio más que nada entre los académicos de Europa y que en América estuvo protagonizada por los hermanos dominicos, también tuvo resonancia entre algunos cronistas de Indias<sup>63</sup>; pues la tarea del historiador no está exenta de la toma de posición frente a los acontecimientos que describe, en este caso, respecto al derecho de conquista. Esta situación supone que algunos cronistas rechazaron el trato que los españoles dieron a los indígenas durante el descubrimiento, la conquista y la colonización; aunque la mayoría de ellos no problematizó sobre este tema, no solamente por su nacionalismo, sino porque para ellos era normal el derecho que el conquistador tenía sobre el conquistado<sup>64</sup>.

*Las Noticias Historiales*, desde sus primeras páginas, permiten ver que las dos ideas que determinaron la visión del Nuevo Mundo a partir de Colón alimentaron de alguna manera la interpretación del fraile. En varios pasajes de su obra se refiere a la abundancia de la tierra, que produce mucho con poco trabajo; así como la gran riqueza en oro, minerales y otros productos: “Hallaron la salina de Araya tan abundante que si hoy cargan diez navíos, dentro de cuatro días pueden cargar otros tantos de sal, porque es una reventazón que hace allí la mar y con los soles fuertísimos que allí hace se cuaja con facilidad” (Simón, 1882: 32). Le sorprende la fertilidad del lugar, señalando que muchos granos y semillas traídos de España se dan mejores en América y que los animales se crían y reproducen con facilidad. Pero su atención se centrará más que nada en las costumbres del indígena, en sus ritos sobre el matrimonio y la muerte, en sus fiestas, en su fiereza en la

---

<sup>63</sup> La disputa más apasionada la protagonizaron fray Bartolomé de las Casas y Francisco de Victoria, defendiendo la libertad de los indios frente a la posición contraria de Juan Ginés de Sepúlveda, quien buscó demostrar la condición natural de esclavitud de los mismos, valiéndose de una errónea interpretación de algunos pasajes de *La Política* de Aristóteles. Otros historiadores de Indias alcanzaron una visión más objetiva en su descripción del Nuevo Mundo, como Francisco López de Gómara, Gonzalo Fernández de Oviedo, José de Acosta y Fray Bernardino de Sahagún.

<sup>64</sup> Al respecto, Henríquez Ureña llama la atención sobre el carácter humano de la conquista de América, en cuanto los españoles y los portugueses terminaron mezclándose con los indígenas. Además, señala que el trato que los encomenderos ejercieron sobre los indios era equiparable al trato tirano que algunos nobles ejercían sobre sus vasallos en Europa, lo cual no implica que el hispanista esté justificando el derecho de conquista, pues reconoce que dicho trato sólo se dio a una minoría (a la nobleza india) y que con la conquista inició el raquitismo de la raza india (Henríquez Ureña, 1980: 78).

guerra y en todas aquellas prácticas que le resultan tan novedosas y variadas. La inclusión de estos pasajes, dedicados a la descripción de los hábitos de las diferentes tribus de la Provincia de Venezuela y la Nueva Granada, quizá se deba al afán del fraile por darle más veracidad a su historia; o a la necesidad de aprovechar la gran cantidad de información recolectada sobre dichas tribus durante su paso por estos lugares; o a la finalidad de dejar testimonio de tan variadas y extrañas prácticas. Sin importar cuál sea el motivo de tal inclusión, a la visión de Pedro Simón sobre el indio queremos dedicar el presente capítulo, pues en la lectura de cada una de esas prácticas está presente el cuerpo del indígena y la interpretación que un fraile del siglo XVI hace del mismo, la cual estará determinada por los prejuicios propios de una mentalidad muy cercana al Medioevo, al catolicismo y al lugar que ellos otorgaron al cuerpo.

Las *Noticias Historiales* de Simón contienen tres grandes partes, cada una está dividida en siete noticias que se subdividen en desigual número de capítulos. Aunque el objetivo central de la obra del fraile es narrar el descubrimiento y la conquista de la Provincia de Venezuela y de la Nueva Granada, enfatizando las dificultades y desavenencias que les presentó a los capitanes y soldados españoles el dominio de estas tierras y de sus pobladores, Simón dedica varios de sus capítulos a la descripción de las costumbres de los indígenas. A continuación haremos una corta presentación de los capítulos que se refieren a este tema.

En la Primera Parte de su obra Simón habla en contadas ocasiones de las prácticas indígenas. La primera referencia que hace de ellas aparece en el capítulo IV de la 1ra Noticia, donde señala las condiciones comunes de los indios y algunas de sus costumbres, especialmente de los Pijaos. También en esta Noticia, en los capítulos XII y XIII, el fraile expone algunas prácticas indígenas a partir de la idea de que ellos provienen de una de las diez tribus de Israel. En la Cuarta Noticia, capítulos XXV al XXVII, Simón narra las costumbres de los indios de Cumaná y de los Caribes de Trinidad y Orinoco, refiriendo su canibalismo y algunos de sus ritos (casamiento, enfermedad, entierros, guerra, fiestas y trato con el demonio).

En la Segunda Parte la referencia a las prácticas indígenas es amplia, Simón dedica los capítulos III, IV, X, XI y XXIV de la Segunda Noticia a la narración de los ritos, idolatrías, creencias y modo de adquirir el cacicazgo de los indios de Guachetá, Bogotá, Chía y Tunja. En la Tercera Noticia, aunque no se dedica a señalar como tal las prácticas indígenas, el fraile consagra los tres primeros capítulos a contar la leyenda del Dorado y el desagüe que Antonio de Sepúlveda hizo de la laguna de Guatavita, buscando sacar todo el oro que los indios arrojaban en ella. Los dieciocho capítulos de la Cuarta Noticia los dedica Simón exclusivamente a narrar las costumbres de los naturales; así, en el capítulo I, el fraile refiere el modo en que se conocen las antigüedades de los indios, y la manera en que los primeros pobladores de la Nueva España y el Perú explican su origen. En el capítulo II, habla de cómo los indios del Nuevo Reino explican la creación y el surgimiento del primer hombre y la primera mujer. En el capítulo III, hace referencia al posible conocimiento que estos indios tuvieron de la ley evangélica y del cristianismo. En el capítulo IV habla de los diversos dioses y creencias religiosas de estos naturales. En el V, se refiere a los Jeques o sacerdotes de los indios y al modo en que se graduaban. En el VI, relata la manera como se heredaban los cacicazgos y el respeto que le debían los indios a sus caciques. En el VII y VIII, trata de las leyes que estipulaba el cacique de Bogotá para todo su reino. En el IX, habla de sus medidas, moneda y mercados. En el X, del modo de castigar los hurtos. Entre los capítulos XI y XIV, Simón se refiere a algunas creencias de los indios Sogamoso, su relación con el Demonio y su culto al Sol. En los cuatro capítulos restantes narra los enfrentamientos y guerras entre los caciques de Guatavita, Ubaque y Tunja, con el de Bogotá. En los capítulos III y IV de la Séptima Noticia, Simón habla sobre el Jeque Popón, sus predicciones, su relación con el Demonio y el modo en que los religiosos españoles lo capturan. Finalmente, del capítulo XXIII al XXVI el fraile relata lo referente a las costumbres de los indios Colimas.

En la Tercera Parte de su obra Simón hace cortas referencias de las prácticas indígenas en cada una de sus Noticias, a excepción de la Sexta. En la Primera Noticia, capítulos VIII al X, continúa con la narración de las costumbres de los indios Colimas respecto a sus supersticiones, casamientos y pactos con el Demonio. En la Segunda Noticia,

capítulo II, habla de la tierra del Cacique Utibara; y del capítulo XIX al XXIV refiere el caso de la venganza que planeó la vieja Gaitana por la muerte de su hijo. En la Tercera Noticia, capítulos II, V y VI, relata las costumbres de los indios de Anserma, Cariapa y los que quedan en la ciudad de Cartago (tierra de los Quimbayas). En la Cuarta Noticia, capítulo XXIV, habla de los indios de Antiochia, sus creencias y ritos. En la Quinta Noticia, capítulos II y XX, Simón trata de los indios de Santa Marta, sus abominables costumbres y el modo de enterrar a sus muertos. Finalmente, en la Séptima Noticia, refiere las costumbres de los indios de las provincias del Chocó y sus alrededores, tratando en el capítulo VIII de los indios de Urabá y en el capítulo XXI de los indios de Santa Marta, su vida política, fiestas, casamientos y entierros.

De este modo, vemos cómo Fray Pedro Simón en las tres partes que componen sus *Noticias Historiales*, dedica gran cantidad de pasajes a la descripción de las costumbres de los indígenas. Aunque una primera mirada de su narración sobre los indios de la Nueva Granada parecería ofrecernos una visión objetiva de ellos, los dos primeros capítulos de este trabajo se dedicaron a mostrar precisamente que las crónicas de Indias están cargadas de una visión subjetiva del Nuevo Mundo y de sus habitantes, la cual está determinada por la mentalidad medieval y europea del conquistador y hace posible una lectura literaria de esos textos. El análisis sobre su visión del cuerpo indígena puede realizarse a partir de la división en algunos ítems que serán constantes en la descripción de sus costumbres: la antropofagia, la sexualidad, el trabajo, el vestido y los ritos y sacrificios.

### ***El canibalismo***

Fray Pedro Simón se refiere desde el inicio de su obra a la práctica indígena del canibalismo, inicialmente (cap. IV, 1ª Noticia de la Primera Parte) haciendo mención al

memorial del padre Fray Tomás Ortiz<sup>65</sup>, primer Obispo de Santa Marta, en el que enumera la gran cantidad de costumbres negativas de los indios, aludiendo en primer lugar a su antropofagia:

Que eran una gente que comía carne humana, que eran fométicos más que generación alguna y que ninguna justicia había entre ellos; que andaban desnudos y no tenían vergüenza: eran como asnos, abobados, alocados e insensatos, y que no tenían en nada matarse ni matar [...]. Eran bestiales en los vicios: ninguna obediencia ni cortesía tenían mozos a viejos, ni hijos a padres, que no eran capaces de doctrina ni castigo. Eran traidores, crueles y vengativos, enemiguísimos de la religión y que nunca perdonaban” (Simón, 1882: 7).

Simón, que está de acuerdo en todo con la descripción de Ortiz, se limita en inicio a agregar una abominación particular de los indios pijaos, a los que conoció en 1608 cuando acompañó a Juan de Borja en su pacificación, que es la costumbre de matar al más valiente en la guerra y comérselo. Esto debido a la creencia de que la valentía del enemigo era transmisible por medio del consumo de su carne (Simón, 1882: 190). Por eso muchas de estas tribus, refiere Simón, evitaban matar en la guerra a sus más valientes oponentes, llevándolos a sus pueblos con el objeto de sacrificarlos y comerlos en ceremonias y festividades especiales. De hecho algunos acostumbraban a dejar vivir por largo tiempo a sus prisioneros, dándoles muy buen trato y conviviendo con ellos, al punto de que curaban sus heridas, les daban casa y mujer con la que pudieran procrear. Hasta que llegado el momento indicado, los mataban y devoraban (Simón, 1882: 51). Esta práctica, seguida especialmente por los Caribes y sus tribus, es rechazada por Simón como un hecho atroz y abominable; aunque cuando hace alusión a ella en su narración de las costumbres de los indios, el fraile no se detiene mucho en juzgar o moralizar tal actitud, atribuyéndola más al trato con el demonio que tenían todos estos pueblos y a su desconocimiento de la fe

---

<sup>65</sup> José Juan Arrom, en su artículo “Las primeras imágenes opuestas y el debate sobre la dignidad del indio”, señala respecto a Tomás Ortiz que es uno de los frailes que se opone a la defensa de los dominicos por la libertad de los indios, considerando la condición de inferioridad humana de estos por su canibalismo y sus costumbres viciosas y bestiales. También Demetrio Ramos, en su nota 32 a la edición de Ayacucho, expresa la visión negativa que tenía Ortiz respecto a los indios, a quienes llamaba asnos y perros.

católica. Pero de forma muy diferente analiza el canibalismo cuando éste se da entre los españoles:

Pero viéndose imposibilitados ya de hallarlas por no hallar rastro de gente, y que sus fuerzas del todo les iban faltando, acordaron (y de hecho lo hicieron) de ir matando de los pocos indios e indias que les habían quedado de servicio e írselos comiendo cada día el suyo (cosa más que bestial), porque aunque en ocasiones de hambre ha habido madres que se han comido a sus hijos en agraz [...]. Y en otras tantas de estas tierras de Indias, por ilusión del demonio, se sustentaban los indios de carne humana, como lo dirá en muchas partes nuestra Historia; todo esto es abominación y que debieran primero dejarse morir de hambre que matar a un hombre solo para comer; porque aunque es lícito comer carne humana en tiempo de necesidad, hallándola muerta, nunca lo es matarla para comer, aunque sea para conservar la vida (Simón, 1882: 42).

En varios pasajes como éste Simón relata las grandes penurias y necesidades que tuvieron los soldados españoles durante el descubrimiento y la conquista de la Nueva Granada, entre las cuales la enfermedad y el hambre fueron comunes. La cita anterior se refiere a los hombres del capitán Bascona durante su viaje a Coro, quienes al seguir un camino errado se vieron tan faltos de alimento que decidieron matar a los indios de servicio y comérselos. Esta acción le parece a Simón mucho más ruin que el canibalismo indígena, pues en su opinión nada justifica el matar a otro hombre para salvar la propia vida, tendencia que ni siquiera es común en los animales, a no ser entre los lobos (Simón, 1882: 42). Para el fraile, en tiempos de hambre sólo es lícito comer carne humana cuando ésta corresponde a algún muerto y la penuria es grande. Este pasaje nos permite ver la disociación que Simón hace entre una acción realizada desde la irracionalidad y la que se hace partiendo de la luz de la razón. Pues los indios practicaron la antropofagia debido a “tantas tinieblas como el demonio tenía sembradas en las almas de aquellos naturales” (Simón, 1891: 108) y por su carencia de educación religiosa; mientras que la acción de los españoles, al conocer los mandamientos de Dios, es imperdonable y merece castigo. De este modo, Simón ve en el actuar de los indios una especie de “inocencia”, lo que lo lleva a no condenar sus prácticas.

Esta tesis la podemos apoyar con la opinión de Simón respecto a la esclavitud de los indios<sup>66</sup>. Es sabido que el tema de la libertad o esclavitud de los indios les suscitó a los reyes de España un gran problema cuya solución no siempre fue la misma<sup>67</sup>. En las *Noticias Historiales* Simón hace referencia a la dificultad que generó a la Corona establecer el estatuto de los indígenas en América, expresando a la par la ruptura existente entre la instauración de la ley y su cumplimiento, y ofreciendo varios ejemplos del modo en que los conquistadores burlaron las leyes.

La ley respecto a la libertad de los indios no se mantuvo idéntica, sino que ameritó gran cantidad de variaciones debido a la poca aprobación que de ella hicieron los conquistadores, a quienes nunca les convino aceptar la libertad de los indios, no sólo porque se sustentaban de su trabajo en las minas y en las plantaciones, sino porque el comercio de esclavos era en aquella época uno de los negocios más rentables y apetecibles. Esto hizo que la Corona se viera en la tarea de modificar en varias ocasiones la ley sobre Indias, juzgando algunas veces ilegal la esclavitud y mal trato hacia los indios, llegando a

<sup>66</sup> Es importante partir del hecho de que la obra de Simón no tiene como fin la defensa o rechazo del derecho de los españoles por la esclavitud del indio. El objeto de su texto, como él mismo lo expresa en su primer prólogo al lector, es dejar memoria de los hechos de los españoles ocurridos en la conquista de la Real Audiencia de Santafé y Gobernación de Venezuela, para evitar que tales sucesos caigan en el olvido. No obstante, al igual que todos los hombres de su tiempo, Simón no desconoció el gran debate que suscitó el tema de la libertad o esclavitud de los indios, así como la diferencia establecida entre taínos y caribes. De este modo, aunque muchas veces habla de los indios en general y expresa rechazo por sus detestables costumbres, en ocasiones recuerda tal diferencia, especialmente cuando se refiere a las leyes establecidas por la Corona frente a la libertad de los indios.

<sup>67</sup> Lesley Byrd Simpson, en su texto *Los Conquistadores y el indio americano*, señala que desde el inicio de la conquista la reina Isabel se vio en la necesidad de consultar a teólogos y juristas por la situación jurídica de sus nuevos súbditos. De hecho, con la finalidad de vigilar el buen trato hacia los naturales, nombra a Nicolás de Ovando como gobernador de La Española en 1502, encargándole velar por el adoctrinamiento de los indios en la fe católica y por el respeto a su libertad, lo que él buscó controlar con la creación de las encomiendas en 1505. La inclinación de Colón sobre el tema se dejó ver muy pronto, pues lo que sigue al descubrimiento es el reparto de las tierras y de los hombres. A partir de ese momento se genera todo un debate sobre el trato que se debe dar a los naturales, el cual estará acompañado por leyes que desde España buscarán controlar su condición jurídica. Entre ellas están: las Leyes de Burgos de 1512, la Provisión de Granada de 1526, las Nuevas Leyes de 1542, las ordenanzas de Felipe II de 1573 y la Recopilación de las Leyes de Indias de 1680.

establecer castigos severos para aquellos que incurrieran en ese delito; pero aceptando otras tantas la posibilidad de esclavizar a los indios cebados en el consumo de carne humana y a los que opusieran resistencia a la conquista<sup>68</sup>.

Simón condena todo tipo de esclavitud indígena, incluyendo la de tribus como los Caribes y Pijaos que practicaban el canibalismo, lamentándose de que la ley de Indias fuera tan variable y permisible al respecto:

Fueron increíbles los daños que en estos tiempos y los de antes, después que se descubrieron estas tierras, se siguieron (como ya dejamos tocado en otras partes) de haberse dado licencia para que se tuviesen por esclavos los indios, la cual tormenta y trabajos corrió más suerte que en otra parte de las Indias, en la de esta Tierra firme, que hay desde Maracapana hasta el cabo de la Vela, por haber sido la primera que se descubrió y donde primero se comenzó este abuso; llámole así, porque lo fue, pues usaban mal por la mayor parte de la licencia que el Rey daba para esto, interpretándola según las leyes de avaricia y codicia (Simón, 1882: 145).

Esta cita expresa cómo la ambición de los españoles no tuvo límite, al punto de ingeniarse muchas formas de acomodar la ley de acuerdo a sus fines de enriquecimiento. Simón expresa en varias partes de su obra cómo la esclavitud indígena y el arduo trabajo en las minas, llevó poco a poco al exterminio de la población. Pero lo que nos interesa en este punto es resaltar el desacuerdo del fraile frente a la ley que admite la esclavitud de las tribus caníbales, pues para él esta abominable costumbre tiene sus raíces en el desconocimiento que los indios tuvieron de la religión católica; es decir, su práctica es debida al estado de inocencia en que se encontraban los indios. Aunque esta concepción del indígena pueda parecer un tanto romántica, un análisis profundo de ella nos pone frente a la clasificación social efectuada desde el inicio de la época colonial, en la que se ubica al indio como un ser, no sólo desigual, sino inferior al español. De este modo, la poca crítica

---

<sup>68</sup> Un ejemplo de ello lo da la Provisión de 1526, donde se hace alusión por primera vez al buen trato, educación y formación religiosa de los indios; la cual fue modificada en 1529, después de que los Caribes prendieran a Cristóbal de Guzmán y otros cristianos, dándoles cruel muerte y saciando su hambre en ellos. Al respecto, señala Ramos en la nota 42, que fue tal la queja y protesta de los españoles frente a este hecho, que en 1533 el Rey imparte una Cédula que autoriza nuevamente la captura de los caribes y su esclavización; después de que había prohibido totalmente la esclavitud de los indígenas mediante la Real Provisión del 2 de Agosto de 1530.

que Simón hace respecto al canibalismo indígena manifiesta que a sus acciones no se las puede juzgar de igual manera que a las de los españoles, lo que impide que se les aplique el mismo castigo. La antropofagia realizada por un español es condenable y merece la pena de muerte, como lo expresa el fraile al narrar el caso del niño indígena que fue devorado por cuatro soldados españoles<sup>69</sup>; mientras que a los indios no hay que castigarlos sino educarlos:

Que hallar a estos indios con estas depravadas y ásperas costumbres, fue como hallar las piedras preciosas en sus minerales y vetas que están ásperas y, como dicen, brutas y sin pulimento y así inútiles para el engaste rico y estimado, hasta que se les quita aquella aspereza y brutalidad con el esmeril en la rueda del lapidario, pues así puestos estos hombres en la rueda de la ley de Dios y luz del Evangelio (que así le llamó David) quedan desbastados de estas brutalidades y se descubre el buen entendimiento de algunos, que estaba escondido entre aquellas toscas conchas (Simón, 1882: 7).

De este modo, en tanto fraile, Simón cree en la salvación de las almas de los indios mediante el conocimiento de la fe católica, por este motivo su visión de la conquista y de la dominación de América por España le parece una gran ventaja para los indios. La toma de posición de Simón respecto a la inocencia del indio es la expresión de la tradición de su época, que podemos corroborar tanto en las leyes de Indias como en las Constituciones Sinodales, pues en ambas se expresa directamente que el indio debe ser tratado como un niño que requiere del cuidado y la protección del encomendero o del Señor.

El *Sínodo de Santiago de León de Caracas de 1687* nos ofrece una visión amplia del disciplinamiento y control que la iglesia buscó ejercer sobre todos los pobladores de la Provincia de Venezuela, incluyendo los indios. Antes del sínodo de 1687 se habían realizado en Venezuela dos sínodos más, uno en 1570 y otro en 1609. El sínodo de 1687

---

<sup>69</sup> En el capítulo XIII, 4ª Noticia de la 1ª parte, Simón refiere el caso de unos españoles que, debido a su gran hambre, deciden matar un niño indio de un año y comerlo. Cuando están cocinando la cabeza, pies y manos en una olla, son descubiertos por una india cristiana y ladina, quien informa el hecho a su amo y éste al Gobernador Jorge de Espira. El gobernador quiso aplicar la pena de muerte, pero debido a la falta de soldados y a los ruegos de muchos, decidió perdonar el acto. Simón lamenta que esta atrocidad no se haya castigado como se debía, aunque relata a continuación que el castigo llegó luego de las manos de Dios (Simón, 1882: 167-168).

fue convocado y presidido por el obispo Diego Baños y Sotomayor, quien para evitar ser impositivo decidió someter las constituciones a un debate abierto, motivo por el cual encontramos, después de algunos de sus títulos, las objeciones y propuestas del Consejo eclesiástico sobre el tema. Es importante resaltar que la Provincia de Venezuela dependía de la Real Audiencia de Santo Domingo, que a su vez era supervisada por el Consejo de Indias, que era la máxima autoridad en los territorios americanos después del Rey. Simón no hace en su texto ningún señalamiento directo a los Sínodos Americanos<sup>70</sup>; no obstante, en tanto Provincial de su orden, debió tener noticia de los sínodos de 1570 y 1609, pues es imposible que desconociera el compendio de todas las reglas y constituciones que la iglesia tenía para el gobierno de todos sus súbditos.

La presentación del Sínodo de Caracas que nos ofrecen Horacio Santiago León y Antonio García y García, permite entender por qué la obra de Simón no presta mucha atención a las constituciones sinodales. Como ya hemos señalado, la obra de Simón hace referencia al siglo XVI y comienzos del XVII, época en la que el descubrimiento y la conquista de los territorios americanos estaban en pleno desarrollo. Por eso las *Noticias Historiales* se dedican a narrar el descubrimiento y población de la Nueva Granada, haciendo hincapié en las dificultades que tuvieron los españoles en la conquista de esos lugares, el modo como los indios recibieron a los soldados, la resistencia de los naturales frente al dominio europeo y las costumbres y ritos de los indígenas. Estas temáticas dejan ver que los indios aún no asimilaban la conquista, oponiendo resistencia a la imposición de la cultura, religión, costumbres y lengua de los conquistadores.

Los autores anteriores resaltan que sólo en la medida en que los indios se resignen a la conquista y asuman su papel de servidores de los españoles, la labor de control que las Constituciones Sinodales buscan imponer adquiere mayor sentido. Esto ocurre en la segunda mitad del siglo XVII, cuando los indios, al incorporarse de lleno a la sociedad

---

<sup>70</sup> El único sínodo a que hace referencia en el capítulo XVII, 4ª Noticia de la Tercera Parte, es el Sínodo Eliberino, al tratar de la autoridad que tienen los ministros del Evangelio para derribar los ídolos de los indios.

colonial, aceptan y asumen la civilización europea como propia, siguiendo las leyes de esa nueva civilización. También en esa época la labor del mestizaje está terminada, lo que permite hablar de una jerarquización social y racial:

En la América del siglo XVI la sociedad era bastante inestable por ser, hasta un cierto punto, acéfala. Había una movilidad social vertical muy grande, siendo el dinero el punto fundamental de referencia; había quien, de la noche a la mañana, se enriquecía y se empobrecía con la misma facilidad. Durante la segunda mitad del siglo XVI se va configurado una sociedad estamental; este carácter estamental se acentúa en el siglo XVII. Riqueza y origen racial son los factores sobre los que descansa la jerarquización social (Santiago-Otero y García y García, 1986: XV).

Vemos cómo es en esta época cuando la idea de raza cobra mayor fuerza, lo que llevará a que la sociedad se organice de acuerdo con unos parámetros establecidos, en este caso la riqueza y la raza. Al respecto, Aníbal Quijano señala que es en ese momento de la historia cuando surge en América un nuevo patrón de poder, el cual dependerá de las diferencias establecidas entre conquistadores y conquistados a partir de la idea de raza, “una supuesta diferente estructura biológica que ubica a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros” (Quijano, 2000: 202). Partiendo de esa diferencia social y racial las constituciones sinodales crean sus leyes y determinan el espacio de cada individuo según el grupo al que pertenece:

En las constituciones sinodales se habla de todos los grupos sociales: de los funcionarios eclesiásticos y civiles, de los amos de esclavos, de los naturales, de los esclavos; se especifican los deberes y derechos de cada uno de ellos, atendiendo a su propia situación personal y a la relación de unos con otros (Santiago-Otero y García y García, 1986: XII-XIV).

De este modo, las constituciones sinodales buscaron controlar todos los ámbitos de la vida social y eclesiástica de los feligreses, determinando todo lo referente a los sacramentos, las oraciones, los días de fiesta, las obligaciones de los sacerdotes y misioneros, la edificación de las iglesias, el pago de los diezmos, los libros permitidos y prohibidos, el adecuado modo de vestir para cada clase social, la edad adecuada para casarse y para trabajar, el comportamiento de los amos con los esclavos, la libertad de los indígenas, etc. Basta mirar el proemio realizado por el obispo Diego de Baños y Sotomayor

para comprender la finalidad de las normas dadas en las constituciones y el control que se buscó ejercer a partir de ellas:

Deseando cumplir prontamente con la obligación de nuestro pastoral oficio, en conformidad con lo dispuesto por los Sagrados Cánones y Santos Concilios, especialmente el de Trento y órdenes de su Magestad, en que se manda, que los Prelados frecuentemente congreguen Sínodo Diocesana, para establecer en ella reglas y saludables Constituciones, por donde uniformemente sean dirigidos, advertidos y gobernados todos los súbditos, en orden á conseguir el último y amable fin de la bienaventuranza (Diego de Baños, 1986: 29).

Esto nos recuerda el gran poder que la iglesia tuvo en los siglos XVI – XVII y el excesivo control que alcanzó, aún estando supeditada al rey, el virrey, el presidente y el gobernador. Lo que nos interesa resaltar para el presente trabajo es que las constituciones sinodales otorgaron al indio y al negro el mismo lugar que a los niños, en tanto en aquella época fue opinión general que estos hombres requerían de dirección y aprendizaje, no pudiéndoselos dejar actuar por sí mismo, sino siempre necesitando de la ayuda de un padre o tutor:

Unos hay, que como niños recién nacidos, ó por la poca edad ó corta capacidad necesitan del sustento de la Doctrina como el niño de la leche, á quienes decía el Apóstol: *Lac vobis potum dedi, non escam*; no son capaces de mantenimiento sólido: y en este grado consideramos los más indios y negros y la mayor parte del vulgo y multitud promiscua, que se halla en esta Diócesis (Diego de Baños, 1986: 52).

La equiparación con los niños resulta de gran importancia, ya que recuerda que aunque las leyes de Indias dieron a los indios el mismo estatuto de súbditos del rey que a los españoles, no por eso es posible pensar en una igualdad entre ambos, ya que los indios siempre fueron considerados inferiores racionalmente, justificando así una necesaria relación de dependencia entre ellos: “porque el criado ó esclavo debe mirar á su señor como á superior y padre, para honrarle y servirle; y el señor debe mirar á su esclavo ó criado, como hijo, para alimentarle, gobernarle y pagarle su servicio” (Diego de Baños, 1986: 75). Esta relación de paternidad entre amo y esclavo no sólo expresa la obligatoriedad del indio frente a su superior, sino que genera la idea de una condición natural de amparo y ayuda entre los dos, queriendo presentar la ventaja que significa para el indígena tener la protección de su señor y el compromiso que tiene el padre de tratar bien a su protegido: “Y

si por alguna falta de no acudir á la educación o doctrina cristiana, á misa ú otra ocupación á que están obligados, fuere necesario reprenderlos, lo hagan como verdaderos padres, con amor y cariño” (Diego de Baños, 1986: 114). En general, las constituciones sinodales en sus ítems están muy pendientes de velar por el buen trato que se debe tener de los indios, indicando que estos son seres “libres”, que no pueden ser castigados cruelmente por sus faltas, que deben ser tratados con amor y que por ningún motivo debe sacárselos de sus pueblos.

### ***La sexualidad***

El tema de la sexualidad, debido al tabú que significaba para la época, es tratado por Simón de forma distinta al del canibalismo. En muchos pasajes, el fraile expresa una actitud natural respecto a las costumbres sexuales de los indios: “tenían las mujeres que querían, y muchos se juntaban con sus hijas, primas y parientas, especialmente los que habitaban en las sierras la tierra adentro” (Simón, 1882: 35). Se limita a señalar dichas prácticas sin añadir sentencias moralizantes ni juicios negativos al respecto, atribuyéndolas más a las “tinieblas de la razón” en que vivían los indios antes de que los españoles llegaran a enseñarles el Evangelio. Pero en otros pasajes Simón hace hincapié en las depravadas y abominables costumbres sexuales de los indios, llegando a justificar de algún modo, a partir de estas prácticas pecaminosas y ofensivas a los ojos de Dios, la rápida destrucción en que tales pueblos entraron después de la conquista. Estas dos visiones tan distintas de un mismo hecho, nos llevan a analizar con mayor detenimiento la opinión del fraile respecto al tema sexual, tratando de determinar lo que hay de fondo en su interpretación.

La referencia a la sexualidad la inicia Simón siguiendo la opinión del padre fray Tomás Ortiz, quien al establecer una relación entre los indios y la tribu de Isachar, señala:

Pero con esto dice que es animal muy lujurioso, y que no solo se junta con las hembras de su especie, sino aún también con las que no lo son, como se ve en juntarse con la yegua. No han tenido ni tienen poco de esto éstos indios, pues su lujuria les hacía establecer leyes, que cada uno tuviese las mujeres que pudiera sustentar; y de tal manera guardan esta ley, en

especial los más poderosos, que hubo alguno que tuvo trescientas y cuatrocientas mujeres, como se sabe del Cacique Bogotá, señor de la mayor parte de este Nuevo Reino, con que venía a ser tan grande el multiplico de gente (Simón, 1882: 25-26).

El pensamiento de Ortiz respecto a la sexualidad de los indios es la expresión de la ideología medieval sobre este tema, la cual determinó la lectura que los españoles hicieron del Nuevo Mundo. Por ejemplo, la palabra lujuria (*luxuria*) empleada por Ortiz, junto con carne (*caro*) y fornicación (*fornicatio*), conforman los tres términos que “forjan el vocabulario cristiano de la ideología anticorporal” (Le Goff y Truong, 2005: 39).

En el libro *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Jaques Le Goff y Nicolas Truong ofrecen un recorrido por las formas de interpretar la sexualidad en el Medievo, estableciendo lo que se consideraba lícito e ilícito. Señalan inicialmente que fue común a esta época la desvalorización del cuerpo sexuado, al igual que la represión del deseo carnal y de las pulsiones del cuerpo. Al extremo de que el acto sexual sólo se consideraba lícito con el único fin de la procreación. Una de las prácticas sexuales menos tolerables fue la sodomía, que a partir del siglo XIII empezó a ser tratada como una abominación equiparada con el canibalismo. La prohibición respecto al deseo corporal llevó a que se estableciera una jerarquía de los comportamientos sexuales lícitos, en la que la virginidad es ubicada en el plano superior, seguida de la castidad en la viudedad y la castidad en el matrimonio, resultando condenable el adulterio para ambos sexos (Le Goff y Truong, 2005: 39-40).

La anterior síntesis de lo que era permitido y prohibido en el plano sexual en la Edad Media, nos conduce a las prioridades que tanto Ortiz como Simón tuvieron en cuenta a la hora de establecer los hábitos indígenas sobre la sexualidad. Nada les resulta más lejano de sus costumbres europeas que el modo de tratar la sexualidad entre los indios. Simón se sorprende de muchas de estas prácticas, como de la poca o ninguna fidelidad que se guardan entre mujeres y hombres, de la posibilidad de tener cuantas mujeres puedan mantener, de que las varias mujeres de un indio puedan convivir entre sí, de que muchas tribus no crean necesario que la mujer llegue casta al matrimonio, de que el pecado nefando no sea castigado con la muerte, entre otras. A continuación buscaremos analizar las

referencias que Simón hace de esas prácticas sexuales, tratando de establecer el modo en que el fraile las trata.

Simón refiere que en muchas de las tribus indígenas era común que los hombres pudiesen tener la cantidad de esposas que podían sustentar: “y así los más ricos tenían muchas más, pues las de los Caciques llegaban muchas veces a ser ciento; y aún las del Bogotá afirman haber sido trescientas” (Simón, 1891: 302), lo cual es explicable para Simón, no sólo porque los indios eran muy “dados a la sensualidad”, sino –parece señalar en tono irónico– porque la mujer india se sustentaba con muy poco, no requiriendo mucho vestido ni comida. De hecho, Simón cree que una de las causas por las cuales se dio más rápidamente el exterminio de los indios fue “el haberles quitado el poder tener tantas mujeres como tenían, y por consiguiente no poder acrecentarse tanto” (Simón, 1882: 190)<sup>71</sup>. Agregando seguidamente otra causa que miraremos con mayor detenimiento:

Otras se han de remitir al supremo gobierno de la suprema causa, que como lo es de todas, las dispone a sus tiempos, para la conservación de los fines a que están ordenadas; y así, o por estar ya cansado (hablando a nuestro modo) de sufrir tantas idolatrías y abominables pecados como estos indios cometían y habían cometido por tantos siglos, o por otras razones secretas que no las podemos alcanzar, permite se vayan consumiendo (Simón, 1882: 190).

Esta cita nos presenta de forma clara la visión negativa que Simón tenía respecto a la sexualidad de los indios, pues aunque él, en tanto fraile, era partidario de que las malas costumbres podían ser desarraigadas del alma de los indios mediante la educación en la fe católica; en esta parte parece de una u otra manera justificar su exterminio. Pues la “suprema causa” a la que se refiere, siguiendo la interpretación escolástica de Aristóteles, no puede ser otra que Dios; de donde podemos deducir que él, cansado de “tantas idolatrías y abominables costumbres” de los indios, permite que estas tribus se “vayan consumiendo”. Es importante resaltar el señalamiento que Simón hace del “pecado” cometido por los indios y de su ofensa a Dios, cuando generalmente acostumbraba a justificar la ceguera en

---

<sup>71</sup> Esta ocurrencia ya había sido expresada cuando Simón refiere la opinión que de las costumbres indígenas tenía el padre fray Tomás Ortiz.

que estaban sumidas estas criaturas a partir del desconocimiento del Evangelio, como lo expresa en el Prólogo al Lector:

Porque contra los bestiales ritos que en estas Provincias se usaban entre los indios, las idolatrías, las crueldades, las tiranías, las carnicerías de carne humana, de que no se veían hartos, los pecados nefandos y otras cegueras y tinieblas en que andaban, y que en medio de estas abominaciones con que irritaban la justicia de Dios, que los destruyese, fueron tan blandas sus entrañas divinas, que entonces pusiese medios para hacerles mercedes, criando generales, capitanes, y soldados valientes, dándoles valientes pensamientos, y que no les atemorizasen dificultades, antes atropellando por todas metiesen la luz del Evangelio, con que se desvaneciesen estas tinieblas (Simón, 1882: IX).

En este sentido, consideramos que la opinión de Simón respecto a la sexualidad de los indios conlleva a una contradicción, como lo deja ver de algún modo la comparación de las dos citas antes presentadas, pues: o los indios, debido a la edad de la inocencia en que vivían, no pueden ser considerados culpables de las atrocidades que cometían y requieren de la dirección de los españoles para salir de todas esas “cegueras y tinieblas”; o son responsables de todos estos pecados y merecen ser juzgados y castigados con la destrucción de su especie. Si aceptamos lo primero seremos partidarios de la superioridad de una raza frente a otra, es decir, tomaremos una actitud colonial; pero si aceptamos lo segundo, de algún modo estaremos otorgándoles a los indios una condición de igualdad respecto a los españoles, en la que los hacemos responsables de sus actos.

La segunda opción no es posible pensarla para la época colonial. Pues aunque las leyes de Indias estipulaban para los indios los mismos derechos que para los españoles, enfatizando en la libertad de los primeros: “Y porque nuestro principal intento y voluntad siempre ha sido y es de la conservación y abmento de los indios, y que sean instruidos y enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica, y bien tratados, como personas libres y vasallos nuestros, como lo son” (Leyes Nuevas, 1542)<sup>72</sup>, es sabido que su condición de igualdad era comparable con la de los niños, al creer los colonizadores que los indios requerían de la dirección del encomendero. Además, admitir la igualdad del otro implica el

---

<sup>72</sup> Fuente: Biblioteca digital valenciana. Consulta 28 de Noviembre de 2013.  
<http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/public/06922752100647273089079/p0000026.htm>

reconocimiento de su cultura y civilización, lo que en términos generales no hicieron los conquistadores, quienes vieron que era más conveniente para sus fines de enriquecimiento, apropiación y explotación, considerar como inferiores a los indios y a partir de esa idea eliminarlos en tanto “otros”<sup>73</sup>.

De este modo, podemos suponer que la contradicción en la que cae Simón no expresa la protección de los indios y sus derechos, aunque en muchos pasajes de su obra juzgue los excesos que los españoles tuvieron en la conquista y colonización, especialmente al referirse a la esclavitud de los indios. La defensa de los indios nunca fue el objeto de su obra y poco se dedicó el fraile a la evangelización de los naturales durante su larga estadía en la Nueva Granada. Su cambio de actitud sólo puede tener un sentido, y es el de justificar la forma de poder y de dominio ejercido por los conquistadores en América, y a partir de ellos el poder real. Pues aunque la conquista no implicaba la reducción de la población nativa, como las leyes de Indias lo expresan: “encargamos y mandamos a los del *dicho* nuestro Consejo tengan siempre muy gran atención y especial cuidado, sobre todo de la conservación y buen gobierno y tratamiento de los dichos indios” (Leyes Nuevas, 1542). La disminución de los indios era en aquel entonces un hecho innegable, como lo señala Simón en varios pasajes: “había cuando la poblaron los españoles diez y ocho mil indios y más, cuyo consumo ha sido tal hasta estos tiempos, que hay escasos en los que han quedado en quince encomiendas y tres doctrinas, seiscientos (Simón, 1892: 118).

Así, tomar una actitud crítica al respecto implicaba juzgar el modo en que se realizó la conquista y enfrentarse directamente con la Corona y los demás organismos de poder. Situación que Simón quería evitar, ya que sus fines escriturales eran muy distintos a los de Bartolomé de Las Casas. Esto explica por qué introduce en la primera parte de su obra una cita que justifica la reducción de la población indígena a los ojos de Dios, o mejor aún, que pone la voluntad de Dios como una de las causas de tal disminución. Esta idea será

---

<sup>73</sup> Al respecto Tzvetan Todorov en su libro *La conquista de América. El problema del otro*, señala que es precisamente la comprensión que los españoles tuvieron del mundo americano la que los llevó a destruirlos como civilización.

reiterada por Simón en dos ocasiones: en la segunda parte de sus *Noticias*, cuando al hacer referencia a la disminución de los indios Tocaima señala que es debida a las enfermedades, los trabajos en las minas o “juicios secretos de Dios, que se cansaba de sus abominables costumbres” (Simón, 1892: 55); y en la tercera parte, cuando al hacer referencia a las prácticas de los indios de Santa Marta dice:

Parece ha ido Dios, desde entonces hasta ahora, que han quedado muy pocos, consumiéndolos con enfermedades y otros accidentes, cansado ya de la resistencia que siempre han hecho estos indios a la predicación evangélica, y de sus atrocísimos pecados, en que han sido los más aventajados de cuantos se han hallado en estas Indias (Simón, 1892: 356).

De esta manera, el cambio de opinión que Simón expresa respecto a los nativos y sus costumbres, especialmente sexuales, manifiesta un afán por justificar la reducción de la población indígena. Esto debido a que se hacía evidente para la moral católica la responsabilidad del exterminio de toda una raza, culpa que los españoles no querían aceptar y que requería entonces de una excusa que los librara de todo pecado y que limpiara su conciencia: “Y porque la guarda y cumplimiento y observación de lo que está ordenado y se ordenare para el buen gobierno y conservación de las Indias, importa mucho a nuestro servicio y al descargo de nuestra conciencia que así se haga” (Nuevas Leyes de 1542). Así, las depravadas costumbres de los indios y su trato constante con el demonio, la gran resistencia a la conquista y su poca sumisión a la ley católica y al Evangelio, serán las responsables de que la voluntad de Dios se inclinara por su exterminio. A partir de esta visión dual un tanto forzada y de un discurso al servicio del poder del Rey, Simón hará referencia a las demás prácticas de los indios.

Otras costumbres sexuales indígenas a las que Simón se refiere son la sodomía, la castidad y la “prostitución”. Sobre el pecado nefando el fraile introduce varios pasajes, referidos tanto de su práctica entre los indios como entre los españoles, lo que nos permite comparar el distinto trato que unos y otros aplicaban a dicha desviación. Así, en su Primera Noticia, al hablar de la Provincia de Venezuela señala: “sería nunca acabar decir las diferencias de las abominaciones que usaban; pues demás de cometer muy de ordinario el pecado nefando, aunque a los fométicos castigaban con hacerles servir en oficio de

mujeres, que es el moler el maíz, guisar de comer e hilar” (Simón, 1882: 35). Vemos que aunque la sodomía no era común para estas tribus, su castigo era sencillo, lo que indica que no implicaba para algunos una falta grave. No obstante, no todas las tribus la trataban del mismo modo. Al respecto, Simón señala que entre los caciques de Bogotá existían unas leyes sobre algunos actos sexuales prohibidos y su modo de castigo. Estas tribus condenaban la violación carnal, la copulación entre parientes (hermana, madre, hija y sobrina) y el pecado nefando; estableciendo para quienes cometieran estos actos castigos severos<sup>74</sup> y dejando “la ley puerta abierta porque los reyes sucesores pudieran agravar las penas, con que fue la gente de este Reino siempre limpísima en este pecado, y bien diferente de la de los llanos sus vecinos y de los de Santa Marta<sup>75</sup>” (Simón, 1891: 300). De esta forma, Simón nos presenta la variedad de interpretaciones que las diferentes tribus tenían del pecado nefando, resultando su práctica normal para unos y anormal para otros, y entre estos últimos, no implicando el mismo grado de severidad su castigo. Muy distinta será la actitud de los españoles frente a la sodomía, que consideraban como un pecado de los más infames, cuya práctica debía castigarse con la muerte:

En cierta diferencia que tuvieron quedó muerto el uno, y los dos presos, con que se vino a saber la maldad; pues confesaron claramente los dos había sido la discordia acerca de ejercitar la misma abominación y pecado nefando, con que fueron quemados todos tres, y salió voz por todos los de la armada haber sido por los pecados de aquel sodomita las tormentas y trabajos que habían padecido todos; y no hay que espantarse originaran estas sospechas, pues la atrocidad del pecado ocasiona a esos y mayores castigos (Simón, 1882: 94).

Esta cita expresa el grado de perversión en que se tenía el homosexualismo, siendo un pecado tan delicado que implicaba tanto un castigo humano como un castigo divino.

---

<sup>74</sup> No deja de sorprender el modo de castigo impuesto por los Caciques de Bogotá. Por ejemplo, si un hombre soltero forzaba una mujer, debía morir; pero si era casado, dos solteros debían dormir con su mujer. Si se copulaba con uno de los grados de parentesco prohibidos o se practicaba la sodomía, los metían en un hoyo con sabandijas venenosas hasta que murieran.

<sup>75</sup> Simón se aterra de la práctica de sodomía de los indios de Santa Marta, quienes estaban tan habituados a ella que tenían templos donde la realizaban públicamente, reuniéndose para ello en días señalados. Además, señala el fraile, su vicio era tal que tenían en sus casas “figuras abominables y que incitaban a este pecado, al cual y al de las molicias, que también cometían públicamente, convidaban desvergonzadamente a los españoles” (Simón, 1892: 205).

Simón ofrece otro ejemplo de sodomía, esta vez entre unos soldados italianos que iban acompañando la tropa del Capitán Herrera camino a Cubagua. Al ser informado el capitán del caso, en el que estaban involucrados cinco soldados, hizo que les dieran garrote y los quemaran a todos, sin atender a la oferta que uno de ellos le hacía de darle una gran suma de dinero si le perdonaba la vida y lo dejaba libre; negándose el capitán por tener en menos la riqueza que la obligatoriedad de castigar este delito con la pena acostumbrada, además por evitar que quedase “en pie la ocasión de inficionar a otros, pues de la abominación del pecado todo se puede temer” (Simón, 1882: 132). En cuanto a la prostitución, Simón, al hablar de la tribu de los Muzos y la de los Colimas, señala que entre ellos había unas mujeres que se dedicaban a la “deshonestidad”, las cuales se vestían de forma distinta a las otras mujeres, usando una manta que les cubría desde el pecho hasta la pantorrilla y adornándose mucho los brazos y las piernas con collares: “llamábanles en su lengua cocoximai, que es lo mismo que mono, porque decían imitaban a estos animales en la lujuria. Nunca éstas se casaban, pero teníanles tanto respeto, que ellas eran las que componían las disensiones que se ofrecían en los pueblos” (Simón, 1892: 222). Sorprende que la descripción que hace Simón de estas mujeres no esté acompañada de sentencias moralizantes, de hecho, refiere que gracias a la existencia de ese oficio no se da el pecado nefando en dichas tribus, a lo que también ayuda el que los hombres puedan tener el número de esposas que quieran.

Todas estas prácticas serán poco a poco erradicadas de la vida de los indios mediante la imposición de la cultura española. Aunque Simón no hace referencia al modo en que los indios irán asimilando su nueva forma de vida, señala en algunas partes la gran dificultad que les generó el cambio de costumbres, especialmente respecto a sus ritos religiosos y al uso de ropas: “del cual vestido y gala no ha sido posible a los españoles hacer se muden, y con eso se andan hoy en toda la costa” (Simón, 1882: 35). Respecto al tema sexual y la nueva forma de control sobre el cuerpo indígena, el *Sínodo de Caracas* de 1687 nos ofrece alguna idea. En él se busca determinar lo que en adelante será lícito e ilícito para los indios y esclavos en esta materia. Por ejemplo, establece que la poligamia es un delito que debe ser castigado, advirtiéndoles a los curas y doctrineros que estén muy al

pendiente de evitar tales costumbres entre los indios, recomendándoles que “inquieran con grande cuidado si los indios que quieren contraer matrimonio son casados; porque suelen con gran facilidad casarse dos veces mudándose de unos pueblos á otros, trayendo por testigos otros indios á quien no les parece delito: y así les adviertan la gravedad de la culpa y que por ella serán castigados” (Diego de Baños, 1986: 263).

Como podemos ver, sus normas no van dirigidas como tal a los indios, sino a los encomenderos o Señores de indios, curas y doctrieros, de quienes depende el respeto que los indios y esclavos tengan por la ley. Llama la atención el que las constituciones sinodales generen toda una cadena de vigilancia y castigo, pues no sólo el indio debe estar vigilado por el señor para que cumpla con lo estipulado por el Sínodo, sino que éste a su vez debe ser vigilado por el cura bajo “pena de excomunión mayor”, y el cura vigilado por el Vicario del partido bajo “pena de cuatro pesos de á ocho” (Diego de Baños, 1986: 262). Esta cadena expresa el constante incumplimiento que se hacía de las leyes en las Indias<sup>76</sup>. El Sínodo también manda a los señores y curas doctrieros que no permitan que los indios se comuniquen carnalmente antes del matrimonio, por lo que recomiendan que de noche estén apartados mujeres de hombres en las casas de servicio de las encomiendas.

Respecto a la prohibición del pecado nefando y de las relaciones sexuales entre españoles e indios, el Sínodo no hace ningún señalamiento, como si ninguna de las dos cosas se diera para ese entonces. Aunque el siguiente pasaje parece hacer referencia al abuso de poder del amo frente al esclavo en el campo sexual: “Y advertimos a los dueños de esclavos, que por ningún caso les es lícito mandar a sus esclavos alguna cosa, que no la puedan hacer y cumplir sino es pecando: porque en este caso, como no son dueños de sus

---

<sup>76</sup> Desde la época de la colonia se hizo famosa la fórmula “se acata, pero no se cumple”, en referencia a las disposiciones y a las leyes enviadas por la Corona a América para controlar todos los pormenores de la conquista. Nada les generó más dificultad a los reyes de Castilla que lograr un dominio total del lugar y de la población de las Indias. Pues aunque todo se buscó reglamentar y determinar con detalle, creando varias instituciones para el ejercicio del derecho público, como virreynatos, audiencias, gobernaciones, municipios, etc. La distancia entre el Rey y sus nuevos dominios, así como la gran posibilidad de riqueza que las nuevas tierras significaban para los conquistadores, establecieron un divorcio irremediable entre las leyes y la vida real.

almas, tampoco lo son de aquellas obras, de que se sigue su perdición eterna” (Diego de Baños, 1986: 193-194). No obstante, debemos recordar que las constituciones sinodales no dan al indio el estatuto de esclavo, sino el de criado o persona de servicio, ubicándolo por encima del negro en la jerarquía racial<sup>77</sup>; aunque en la realidad los dos realizaban los mismos oficios y recibían tratos similares.

### ***El trabajo***

En los capítulos finales de la 1ra Noticia de la Primera Parte, Simón, siguiendo al padre fray Tomás Ortiz, busca establecer que la raza indígena es originaria de una de las diez tribus de Israel. Esto con el fin de justificar, a partir de las Escrituras, el empleo de los indios para el servicio de los españoles. De este modo, siguiendo la profecía de Jacob, Simón señala como antepasados de los indios a la tribu de Isachar<sup>78</sup>, a la que Jacob le vaticinó su destino y el de sus descendientes al anunciarles que su vida se asimilaría a la de los asnos. A partir de allí el fraile inicia una serie de relaciones entre los indios y la tribu de Isachar, en las que da varias razones que evidencian tal similitud:

Asno se dice y deriva de esta palabra *Sinos*, que quiere decir sin sentido, por parecer están sin él, según son de obedientes a la carga; propiedad bien conocida de estos naturales, pues son tan obedientes a todos los que se quieren servir de ellos, que parecen insensibles. Dice también el mismo autor que es animal olvidadizo, en que le parecen también; pues lo son tanto en las cosas de virtud y doctrina cristiana (Simón, 1882: 24).

---

<sup>77</sup> Al respecto, Henríquez Ureña señala que durante los cien primeros años de la conquista fue común que los europeos tomaran mujer india, especialmente entre las que pertenecían a la nobleza, surgiendo de estas uniones las más viejas familias. Además, agrega, el matrimonio entre las diferentes razas no estaba prohibido (Henríquez Ureña, 1980: 77).

<sup>78</sup> En el libro del Génesis (49: 14-15) se dice que cuando Jacob estaba en su lecho de muerte sus doce hijos fueron a pedirle la bendición. El quinto en pasar fue Isacar, a quien Jacob le dijo: “Isacar es un asno de huesos fuertes, echado entre las dos alforjas. Y verá que el descansadero es bueno y que la tierra es agradable; y doblará su hombro para llevar cargas y llegará a estar sujeto a trabajos forzados de esclavo”. La bendición que Jacob impartió a sus hijos predijo el comportamiento y las características tribales de los descendientes de cada uno.

Esta comparación, tan natural para Simón, pero tan fuerte en su tono para la raza a la que se refiere, va dibujando las características de los indios y demostrando a la par su “condición natural” de animales de carga. Las dos propiedades que Simón les atribuye: obediencia y olvido, son un apoyo a la noción que la ley de Indias y las constituciones sinodales manejan respecto a la inferioridad de la raza indígena y la imposibilidad de que los indios se guíen por sí mismos. Otra característica ofrecida por Simón en tal semejanza es la de ser *omníferos* “que quiere decir, que lleva y sufre todas las cargas y trabajos” (Simón, 1882: 25). Al respecto, cuenta cómo los indios hacían todos los trabajos humildes y bajos, pues todo español que recibía indios a su cargo se olvidaba inmediatamente de realizar cualquier oficio, así:

El que tiene indios de encomienda, todo lo saca de ellos, el comer, beber, vestir y calzar: la casa los gastos ordinarios, extraordinarios y superfluos. Y lo mismo es de todos los gastos de las Repúblicas, Audiencias, Iglesias, Catedrales y Parroquiales, Monasterios de frailes y monjas, y todos cuantos gastos acá se hacen, cuantas plazas paga el Rey a sus criados, y la gran suma de oro, plata y esmeraldas que se lleva a España, de que participan todos los reinos y naciones del mundo, carga sobre los hombros de sus trabajos, y en ellos está librado todo, como se ve con evidencia, pues en faltando ellos en alguna parte, por alzarse o consumirse, les falta a los españoles todo, y despueblan luego sus ciudades (Simón, 1882: 25).

Esta larga cita permite determinar el grado de explotación que se hizo del trabajo indígena. Mano de obra que no sólo supieron aprovechar los descubridores y conquistadores, sino también el clero y, como refiere Simón: “todos los reinos y naciones del mundo”. Llama la atención la carencia de crítica del fraile frente al abuso que los españoles hicieron del trabajo indígena, lo que genera la pregunta por la labor de los hermanos franciscanos en la protección y evangelización de los indios<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> Al respecto, señala Lesley Byrd Simpson en su texto *Los conquistadores y el indio americano*, que cuando llegaron los hermanos dominicos a La Española en 1510, les sorprendió no sólo el maltrato de los españoles a los indígenas, sino la actitud de los franciscanos ante tal situación. Pero Henríquez Ureña, al referirse a la labor de los franciscanos en México, señala que varios de ellos lograron gran fama por su caridad y humildad, así como por su consagración a la educación de los indios, dando como ejemplos a fray Pedro de Gante, fray Toribio de Benavente y fray Juan de Zumárraga.

Finalmente Simón expresa que la profecía de Jacob también se cumple en lo concerniente al pago de tributo, el cual daban los indios al Rey y a sus encomenderos: “pues los más de ellos sirven con sus personas, cargando sobre sus hombros y haciendo otros trabajos corporales para pagarlo, al cual llaman servicio personal” (Simón, 1882: 28). Agrega que el significado hebreo del nombre Isachar concuerda con todo lo anterior, pues quiere decir merced y premio, y de tal modo son los indios entregados por el Rey a sus vasallos como premio por el descubrimiento y la conquista de América.

Estos pasajes nos permiten determinar la opinión que el fraile tenía del trabajo indígena. De la larga exposición que realiza de la teoría acerca de que el indígena descende de la tribu de Isachar, en la que enuncia la predestinación de los indios para servir a los españoles, podemos concluir su inclinación por el derecho de conquista. Pues de haber sido su opinión contraria a ésta, nada explicaría por qué inicia su obra con la profecía de Jacob. Además, como ya indicamos antes, ningún pasaje en la obra de Simón expresa una toma de partido por la protección de los indígenas, y aunque algunas veces narra los excesos que los españoles tuvieron en su trato hacia los indios, agregando alguna que otra sentencia moralizante, es fácil notar a lo largo de sus páginas una aceptación de la esclavitud de los naturales. Al respecto, recordemos que tanto Ramos como Friede señalan que uno de los motivos que llevó a la pronta aceptación y publicación de la Primera Parte de las *Noticias* de Simón, fue la poca referencia que hace de las costumbres y ritos de los indígenas, así como la ausencia de postura frente a los problemas que aquejaban la colonización. Mientras que en las dos partes restantes, aunque Simón tampoco toma partido en la defensa de los indios, sí dedica varias de sus páginas a describir sus idolatrías, ritos religiosos y demás costumbres; narrando a la par los grandes excesos cometidos por los conquistadores en el trato a los naturales, así como sus enfrentamientos por la posesión de las tierras y las riquezas de la Nueva Granada y la provincia de Venezuela.

Consideramos que la actitud tomada por Simón en la segunda y tercera parte de sus *Noticias* se debe más a que el trato inhumano hacia los indios en aquella época era indiscutible, pues la rápida disminución de su raza así lo evidenciaba: “Al cual le han quedado, de más de cien mil indios que tenía con la provincia de Guane cuando entraron

los españoles, solos mil y seiscientos de encomienda en veintisiete Encomenderos” (Simón, 1891: 363). En este sentido, no es posible pensar que Simón cambiara su actitud frente al dominio español y su modo de proceder en la conquista, sino que era inevitable que en su narración hiciera referencia al exterminio indígena y a uno de sus principales motivos:

De que han sido causa grandes mortandades de viruelas que han venido sobre ellos, haberse muerto en guerras y comido unos a otros, haber tomado las mujeres yerbas para no engendrar ni parir, y haberlas dado a sus hijos para vivir poco, a que se han apegado, y no ha sido su menor polilla, los trabajos en que los han puesto los españoles, y los que sus sangrientos enemigos los Pijaos han hecho menos, pues no sólo han sido su pestilencia, sino también de los españoles, habiendo embestido a la ciudad algunas veces con harto daño (Simón, 1892: 118).

Esta cita nos permite corroborar lo dicho anteriormente, pues aunque Simón expresa entre una de las mayores causas de la disminución de los nativos la severidad de los trabajos puestos por los conquistadores, también es capaz de señalar de forma natural y sin mayor espanto la actitud que las indias tomaron para evitar que su descendencia fuera esclavizada, como si el motivo de esto no procediera del trato dado por los españoles. De todos modos, algunos de los pasajes que Simón ofrece en su obra sobre el tema del trabajo, nos permiten conocer el grado de explotación que se hizo del cuerpo indígena en la colonia:

Estas mercancías se trajinaban en hombros de indios, ocasión bastante para la ruina que luego se fue siguiendo en ellos, porque suplía la falta de bestias que había entonces, y así como si ellos lo fueran, los alquilaban los encomenderos de ciento en ciento como recuas de mulas, con tratamientos más inhumanos que les hacen a las tales bestias, porque a ellas al fin les dan grano porque no desfallezcan y se pierdan ellas y las cargas por falta de alimentos, pero de los miserables indios no se acordaban más que de enviarlos a que les ganasen sus alquileres, sin más socorro de comidas que la que los miserables sacaban de su casa para ida y vuelta (Simón, 1892: 19-20).

Esta cita expresa con claridad la crueldad del trato hacia los nativos, recordándonos al mismo tiempo la razón por la cual Simón buscó asociar al inicio de su obra a estas tribus con la raza de Isachar, cuya descendencia estaba predestinada a sufrir todos los trabajos. Pero la carencia de crítica frente a la explotación del trabajo indígena y la justificación de su empleo en las minas y demás oficios, no impide que el fraile incluya una que otra

sentencia o juicio frente a la actitud del español, en la que se puede interpretar la desaprobación de la Iglesia respecto a dichos abusos:

Fortuna igual a la que corre en los encomenderos que viven de los tributos de sus encomendados, que parece se les deshace entre las manos, pues los vemos no sólo no descansados con estas rentas, sino antes adeudados, empeñados, perseguidos de acreedores que parece lo reciben con maldición y que el pedirle a un Virrey, Presidente o Gobernador que les dé una encomienda de indios, es decir, que les eche una maldición que les llegue hasta los huesos a ellos y a sus hijos nietos, que a todos los vemos alcanzar de ordinario estas desventuras (Simón, 1892: 41-42).

De este modo, Simón expresa la maldición que parece acompañar a los encomenderos y sus descendientes, la cual no puede tener otra explicación que el castigo divino por el trato dado a sus encomendados.

### *Vestido*

Simón introduce varias referencias sobre el vestido indígena a lo largo de las tres partes de su obra. Generalmente enuncia la costumbre común que tenían los naturales de andar desnudos: “Su vestido era el que le daba la naturaleza, solo tapaban cierta parte de su cuerpo ellos con solo una punta de calabaza y ellas con una faja de algodón que llaman bayoque” (Simón, 1882: 35). Aunque también refiere que su traje variaba atendiendo a diferentes motivos, por ejemplo el clima de la tierra que habitaban: “porque las de atrás eran calidísimas y montañosas, éstas frías, aunque con moderación y muy rasas y limpias: allá indios desnudos, acá vestidos de telas de algodón, y de diferentes lenguas” (Simón, 1891: 114). Otras causas de tal variación eran debidas a la edad de los naturales (pues las niñas vestían de manera diferente que las jóvenes y de las mujeres), a su condición en la tribu (casadas o solteras), y al rango que ocupaban dentro de ella (cacique, mohán, jeque); además, era distinto el modo en que vestían cuando hacían sus fiestas o cuando iban a la guerra, pues muchos acostumbraban adornarse con plumas y pintarse el rostro, como lo refiere Simón cuando habla de las provincias de Maracapana y Cumaná:

Para ir a la guerra se empluman de varios colores de plumería, porque además de los valientes penachos que se ponen, siembran de ellas todo el cuerpo sobre un baño de trementina o aceite de canime que se dan primero, con que se ponen de graciosa vista, si bien en el rostro y cabeza son feos, porque desde niños con unas tablillas ponen la cabeza muy ancha por detrás y por delante, aunque a ellos les parece esto muy hermoso (Simón, 1882: 192).

El seguimiento y análisis de estos pasajes nos muestran la importancia que dio Simón a este tema, y a partir de su opinión, nos lleva a determinar el lugar principal que el vestido tuvo para la cultura española. Aunque en algunas partes Simón se limita simplemente a describir los cambios en el modo de vestir entre una tribu y otra, sin llegar a moralizar la desnudez común de la gran mayoría de estas tribus; en otras, expresa la relación que los españoles hacían entre gente vestida y gente de ingenio, así: “Estas mantas, pues, que allí se hallaron, dieron alientos a buenas esperanzas a los nuestros, conjeturando sobre ellas (porque no pudieron coger indio de quien saberlo de cierto), que venían de alguna tierra de indios de buen natural e ingeniosos y que andaban vestidos” (Simón, 1891: 85). Estas citas nos recuerdan la visión dual que la Edad Media concedió a la desnudez. Le Goff y Truong señalan en su historia del cuerpo que en esta época la desnudez no fue como tal rechazada, sino que su representación osciló entre la belleza y el pecado, siendo asociada unas veces con la inocencia y otras con la maldad:

Adán y Eva son la encarnación de la ambivalencia de la desnudez corporal humana en la Edad Media. De un lado, aparecen representados intentando ocultar su desnudez, castigo del pecado original. Pero del otro, sus cuerpos –que evocan tanto la inocencia original como el pecado– deben representar la ocasión de figurar la belleza que Dios da al hombre y a la mujer” (Le Goff y Truong, 2005: 17-18).

En este sentido, el cuerpo desnudo es asociado de un lado con la edad de la inocencia, con el hombre en su estado natural, libre de todo pecado; pero también es un cuerpo que llama a la lujuria, a la sensualidad, al deseo; actos que eran tenidos por ilícitos y estaban desvalorizados en el Medioevo. Esta interpretación ambigua respecto a la desnudez nos permite comprender el modo en que Simón aborda el tema del vestido indígena; pues en muchos pasajes se centra en describir la belleza de los cuerpos de los indios, resaltando la naturaleza e inocencia de su desnudez; pero en otros, es notoria su molestia por la gran

dificultad que les generó a los españoles el que los indios usaran ropa, responsabilizando de ello la actitud permisiva de los encomenderos:

Porque los indios no sabían de esto, a causa de andar ellos y ellas totalmente desnudos, que cuando mucho traían a medio tapar las partes de la honestidad, como andan hoy en día, que es cosa vergonzosa, por ser tan deshonesto, en especial entre cristianos y españoles, que no carecen de culpa en consentir anden así, no sólo los indios de las encomiendas, sino aún las del servicio de sus casas, consintiendo que indios e indias anden entre sus hijos e hijas y aún los críen los indios e indias con todas sus carnes descubiertas, y aún casi todas las partes de la honestidad, pues era fácil hacerles traer siquiera zaragüelles y faldellines o camisas de aquel lienzo, sino que si algunas indias se ponen unas camisas hasta los pies para ir a misa, apenas han vuelto de la iglesia, cuando echan ropa fuera y se quedan escoteradas con la natural librea, y aún en los indios no hay honestidad para entrar en las iglesias (Simón, 1882: 231-232).

Esta larga cita nos permite conjeturar que aunque la desnudez de los indios fue en una primera instancia aceptada por el fraile, en tanto formaba parte de la inocencia en la que se encontraban los naturales antes del descubrimiento, después de éste esa misma desnudez resulta injustificada y es intolerable para Simón. Esto debido a que la asimilación de la cultura española por parte de los indios debía implicar la toma de conciencia de sus faltas y la corrección de las mismas. De este modo, antes de la llegada de los españoles no era válido enjuiciar a los indios por su desnudez, sus idolatrías, sus costumbres bárbaras, etc., pero después de que los españoles transmiten la forma correcta de actuar respecto a estas costumbres, su incumplimiento resulta infundado. Por ello le sorprende a Simón el que los encomenderos permitan que los indios sirvan en sus casas y, peor aún, críen a sus hijos completamente desnudos.

Al respecto, algunas histórietas incluidas por Simón en sus Noticias nos acercan a la visión general de los conquistadores sobre el cuerpo desnudo o vestido. Vimos anteriormente que los españoles no tenían dificultad en dejar que los indios de su servicio anduvieran desnudos en sus encomiendas, lo cual parece mostrar una actitud aparentemente liberal respecto a la desnudez en general. No obstante, la naturalidad que ellos muestran frente a la ausencia de ropas de los indígenas, se pierde cuando el cuerpo desnudo corresponde a un español, como lo permite ver el siguiente pasaje:

Que no les hicieron otra cortesía que dejarlos con la vida, que tuvieran los más de ellos por mejor perderla, que lo que padecieron por mano de estos atrevidos soldados. A todos los demás, fuera de éstos que prendieron, los despojaron tan del todo de sus vestidos, que solo les quedó el de la naturaleza; y así desnudos en carnes, y aún descubiertas también las partes de la honestidad (para que fueran al modo que traen por allí todos los indios) con bordones en las manos, los volvieron a enviar a la costa por el camino que habían venido; crueldad y afrenta más que de tiranos, pues ninguno parece lo fuera tanto, que con los de su propia nación usara de tan rigurosas ignominias, que sin duda para algunos fueron mayores que si los sacaran de esta vida. (Simón, 1882: 181-182).

Este pasaje refiere cómo el Gobernador Sedeño y sus soldados, estando en las provincias del Maracapana, prenden al fiscal Frías y a su gente, decidiendo despojarlos de todas sus ropas con el fin de ultrajarlos. Sorprende el que Simón señale que la ofensa fue tal que hubiera sido mejor quitarles la vida, expresado con ello que la equiparación con el modo de andar de los indios resultaba para los españoles una gran crueldad, propia sólo de tiranos. A esta conclusión nos permite llegar igualmente la historia de las tres mujeres cautivas y la narración de la vida del soldado Juan Martín entre los indios.

Cuenta Simón que los indios de servicio del encomendero Rodrigo de Argüellas, que tenía sus tierras en la ciudad de San Antonio de Gibraltar por el año 1600, decidieron alzarse contra él y vengar los duros trabajos y malos tratos que éste les hacía en su servicio personal y en las pesquerías, logrando asaltar su encomienda, matar a su esposa y llevar consigo a sus tres hijas como prisioneras. A estas mujeres, de las cuales una era ya casada y las otras doncellas, las incorporaron en sus tribus casando a cada una con un indio de los Quiriquires. Los soldados españoles dedicaron varios esfuerzos en la búsqueda de las tres hermanas, lo cual no les ocupó poco tiempo. Pasados seis años pudieron hallar a doña Leonor, que era la cautiva casada, la cual iba en compañía de su esposo indio y una niña de cuatro años. Simón refiere que ésta al ver a los soldados se sentó junto a su hija a esperar que la rescataran, mientras que el indio huyó a avisar a los de su tribu. Narra el fraile que los españoles sintieron gran gusto al encontrarla, pero que la alegría de doña Leonor fue bien aguada: “pues decía había sido igual la vergüenza que padeció en verse desnuda delante de todos, al contento de verse libre. Cubriéndola luego con algunas mantas de algodón que llevaban” (Simón, 1882: 375).

La historia de Juan Martín de Alujar se asemeja un tanto a ésta, en cuanto también él fue raptado por los indios e incorporado a su tribu. Juan Martín era uno de los soldados al mando del gobernador don Pedro de Silva, el cual pasado el año 1570, yendo por la boca del río Orinoco, fue atacado con su tropa por los Caribes, que sólo dejaron vivo a Juan Martín para ponerlo al servicio de uno de sus indios principales. Este soldado logró acomodarse con facilidad a su nueva forma de vida, pues además de imitar a los Caribes en el modo de vestir, Martín se mostró con valentía al acompañarlos en la guerra contra sus enemigos, logrando además aprender muy bien su lengua, por lo que los indios le otorgaron un lugar principal en su tribu, dándole “mujer, casas, tierras y esclavos que le servían, y tanta libertad para poder salir y hacer ausencia por el tiempo que quería” (Simón: 1882: 357). Muchos años después, cuenta Simón, “remordiéndole la conciencia de vivir tanto tiempo entre aquellos salvajes”, Martín decide, así desnudo como estaba, emprender viaje hacia las islas de Trinidad o Margarita, logrando al fin verse nuevamente entre cristianos, sintiéndose en inicio “avergonzado por estar con sola pampanilla a la vista de tantos hombres y mujeres” por lo que “antes de contar el suceso les rogó cubriesen sus carnes a lo español” (Simón: 1882: 357).

Estas historias expresan la relación establecida por los españoles entre desnudez y vergüenza, además de ponernos frente a la gran diferencia que ellos instauraron entre la raza indígena y la raza blanca o europea. De este modo, resulta fácil comprender por qué la desnudez de los indios es aceptada sin problema por los encomenderos en el siglo XVI, y por qué los españoles, que por algún motivo se ven obligados a vivir entre indios, asimilan frente a ellos sin dificultad ni vergüenza la costumbre de andar sin ropa; pero al verse nuevamente frente a un hombre que consideran de su condición, no pueden evitar que la desnudez de su cuerpo se les convierta en algo prioritario, aún más que la libertad.

Vemos cómo a partir del vestido el español expresa toda una jerarquización social y racial, pues el estar desnudo delante de alguien a quien se considera inferior no genera ningún prejuicio ni dificultad; igualmente si es un inferior el que se presenta desnudo ante un superior. Pero si el cuerpo desnudo se presenta ante un igual o un superior, esa misma desnudez cobra otro sentido, generando vergüenza y la necesidad inmediata de ocultarse. El

español requiere así de su vestido para expresar su igualdad frente al otro, y también para manifestar su superioridad, por ello es comprensible el pasaje en que Simón narra que la ofensa hecha por los soldados del gobernador Sedeño fue tal que hubieran preferido la muerte; ya que quitarles la ropa era desconocer su estatus y el respeto que su rango social merecía. Al respecto, el Sínodo de Caracas de 1687 es claro frente a la prohibición de que los amos permitan que sus esclavos usen “galas costosas”, al señalar: “exhortamos en el Señor, no consientan demasías en los trages y vestidos á sus esclavos y esclavas que de ordinario proceden de ofensas a Dios y son ocasión de ellas, contentándose con que tengan el abrigo competente y necesario para la vida y honestidad” (Diego de Baños, 1986: 191). De este modo, el Sínodo manifiesta que permitir que una persona de baja categoría use ropas no adecuadas a su rol social genera una ofensa ante Dios y ante los demás, recordando así la jerarquización en el vestir propia de la Edad Media.

### *Ritos y sacrificios*

Una de las tareas que se propuso la Corona española desde el inicio de la conquista fue la de pacificar y convertir al catolicismo a sus nuevos súbditos. Para dicho fin, tres órdenes religiosas hicieron su entrada en el Nuevo Mundo: los franciscanos, los dominicos y los jesuitas. Aunque resulta extraño, Fray Pedro Simón poco nos cuenta de la labor de los franciscanos en las Indias, de hecho, la referencia a la labor de adoctrinamiento religioso es mínima en su obra. No obstante, los contados pasajes que introduce sobre esta labor nos permiten concluir la poca obediencia que los conquistadores, colonizadores y encomenderos tuvieron del mandato de los Reyes de España, por lo menos en los territorios que comprendían la Nueva Granada y la provincia de Venezuela. Pues la mayoría de las referencias que hace el fraile expresan la falta de sacerdotes y la carencia de un debido adoctrinamiento de los indios. Esto lo podemos ver, por ejemplo, en la siguiente cita, donde narra el viaje de Tolosa al Tocuyo en 1551:

Rogando al cura de la ciudad de Mérida (donde tampoco había otro sacerdote más que él) fuese a confesar una Cuaresma a los soldados e indios de servicio, como lo hizo; y halló a éstos bien faltos de Catecismo, pues aún apenas sabían persignarse, ni la Doctrina cristiana, con ser en lo demás tan ladinos como los españoles, a quienes se les puede cargar la culpa de esto, pues su falta de cuidado hacía que sus indios la tuviesen en cosa tan importante, y la misma había y aún mayor en los indios de las encomiendas (Simón, 1882: 232).

De este modo, vemos cómo la labor que las leyes de Indias señalan como la más importante a realizarse en el Nuevo Mundo pasó con facilidad a un segundo lugar, pues los conquistadores y encomenderos siempre estuvieron más preocupados por sacar provecho del trabajo de los indios que por adoctrinarlos en la fe católica. La responsabilidad por la falta de doctrina también fue de las comunidades religiosas, pues bien es sabido que ellas debían estar constantemente educando y ordenando más sacerdotes para tal función, tarea que al mismo Simón le fue encomendada por algunos años. No obstante, Simón se lamenta de la carencia de ministros y de hombres instruidos para estas labores, especialmente en Mérida, Trujillo, Caracas y Valencia: “Esta falta de ministros del Evangelio ha ido siempre tan adelante en aquellas provincias, que hoy dura, como lo experimenté andando por ellas visitándolas el año de seiscientos y doce”, y más adelante agrega refiriéndose a un ordenante que aún no tenía el grado requerido para impartir el Evangelio “que por la necesidad de ministros, sin estar ordenados, suplían como podían, con que se ve experimentada en estas tierras la verdad que dijo el autor de ellas por San Mateo y San Lucas, ser la mies mucha y pocos los obreros” (Simón, 1882: 232). Lo que Simón no se detiene a explicar es el por qué de la carencia de religiosos y de ordenantes para dichas funciones.

Al respecto, es importante recordar, como señalamos en la parte dedicada a la vida del fraile, que Simón consagró la mayor parte de su estadía en América a las labores administrativas de su orden, siendo definidor de 1607 a 1608, guardián de convento y calificador del Santo Oficio en 1610, y Provincial del Convento de Santafé desde 1619, cargo que se cree ocupó hasta su muerte. Vemos que las tareas de Simón estuvieron alejadas del adoctrinamiento de los indios, labor en la que sólo participó, y no sabemos en qué medida, cuando en 1608 visitó en la laguna de Tota a los indios iracas y acompañó a Juan de Borja a San Lorenzo de Chaparral, base de la guerra con los indios pijaos.

Asimismo, los años que el fraile dedica a la enseñanza no tienen por objeto la educación de los indios en la fe, sino la labor de impartir clases de artes y teología a los compañeros de su orden.

La consagración de Simón por los oficios administrativos nos da una pequeña idea respecto a la carencia de religiosos dedicados a la enseñanza del Evangelio y ocupados por educar y cuidar a los indios. Además, nos permite comprender la falta de defensa del fraile frente a la explotación del indígena y su visión aparentemente objetiva de los naturales. No obstante, no podemos olvidar que Simón ejerció sus labores en Santafé, lugar sobre el que no recaen sus quejas por la falta de sacerdotes, y que en 1612 se le encomendó la labor de visitar parte de la Provincia de Venezuela, tal vez con el objetivo preciso de mirar cómo marchaba la administración religiosa en esos lugares. Esto es fácil de conjeturar por el tono que él da a su relato cuando se refiere a las ciudades de esta provincia y la labor religiosa allí impartida, pues parece una entrega de cuentas, así:

La ciudad de Trujillo, que está en sesenta grados y cincuenta y cinco minutos de longitud, seis grados y cuarenta y ocho minutos de latitud al Norte, Provincia de indios, sujeta al Gobernador de Venezuela, mal sitio en del pueblo, por estar entre las angustias de dos encrespados cerros. Ya dejamos dicho de sus cualidades y tratos. Hay un convento de recolección de nuestra orden, otro de Santo Domingo, Cura y Vicario y algunos clérigos que juntamente con los religiosos doctrinan los indios de su distrito (Simón, 1882: 404).

En estos relatos Simón deja el toque ameno que acompaña la mayoría de las veces su narración, y se centra en señalar datos precisos del lugar y las órdenes religiosas allí presentes. Pasajes muy distintos a estos nos ofrece cuando habla de la dedicación de algunos religiosos por los enfermos, por ejemplo cuando refiere la labor que una beata de su orden y algunos sacerdotes realizaron en la ciudad de Santo Thome, donde hubo muchas enfermedades y muertes de indios debido a una gran hambruna:

Quebraba el corazón ver las criaturas, no solo en los huesos, sino que parecían unas figuras de pergamino. Los que morían de hambre, sin otra enfermedad, quedaban sus cuerpos tan livianos, como si fueran de maguey o paja, pues con facilidad los levantaban con una mano. Llamó un hombre a un religioso que confesara a su mujer enferma, y quedándose sentado a la puerta mientras la confesaban, en una piedra, a la sombra de un árbol que cubría una mala casilla que tenían, cuando salió el confesor lo halló muerto de hambre (Simón, 1882: 370).

Es evidente la sensibilidad del fraile frente a ese suceso, lo que hace que imprima un toque un tanto poético a su relato. En general, la mayoría de referencias que Simón hace sobre el tema religioso son de este talante, bien sea para expresar la carencia de misioneros en algunas ciudades o para referir la labor de los religiosos en el cuidado de los indios cuando deviene alguna epidemia o enfermedad. También hace referencia a dicho tema cuando habla de los ritos y creencias que los indios tenían, ofreciendo amplios pasajes de sus *Noticias Historiales* a la narración de esos cultos, especialmente en la segunda y tercera parte de su obra.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## CONCLUSIONES

Este trabajo buscó en inicio centrarse en el estudio del cuerpo indígena a partir de la obra de fray Pedro Simón, pero el desconocimiento de los estudios coloniales, así como la intención de hacer una lectura más literaria de la obra de Simón, nos fue llevando poco a poco a determinar el lugar de tales textos en la historiografía literaria. Por ello nos dedicamos en el primer capítulo a establecer el estatuto literario de las llamadas crónicas de Indias, llegando a reconocer el gran problema que hay detrás de la clasificación de dichos textos. En esta búsqueda fue de gran ayuda el encuentro con el texto de Beatriz González Stephan, *Contribución al estudio de la historiografía literaria hispanoamericana* (1985), que nos puso frente a la dificultad de ubicar las crónicas de Indias en las historias de la literatura hispanoamericana. Su trabajo nos recordó que, en opinión de muchos estudiosos, dichos textos no ameritan un estudio desde el punto de vista literario, pues los motivos de su escritura, su temática y la forma de su escrito, son más cercanos a la historia como tal. Esta opinión que llevó a que muchos historiadores de la literatura los dejarán por fuera de sus estudios.

A este hecho hay que agregar el que la mayoría de las historias de la literatura hispanoamericana, en su determinación del estatuto literario de una obra, se apegan a los modelos europeos, los cuales sólo reconocen como literarios géneros como la novela, el cuento, la poesía, etc. Lo que conllevó a que géneros propiamente americanos fueran excluidos en la realización de algunas historias de la literatura, como por ejemplo las literaturas prehispánicas, las crónicas de Indias, el ensayo, etc. Por tal motivo muchas historias de la literatura hispanoamericana inician en la modernidad, saltando así tres etapas importantes de la escritura americana que reúnen los textos fundacionales de nuestras letras. En el mejor de los casos, algunas historias incluyen estos textos especificando que no pertenecen como tal a la disciplina literaria, sino que los incluyen por ser los primeros escritos hechos en América. Así lo hace Enrique Anderson Imbert en su *Breve historia de la literatura colonial*, donde resalta que tales textos no están adscritos a la categoría de la

belleza, al haber sido realizados sin motivos artísticos. Dicha actitud logró generar un rechazo por los escritos coloniales, motivo por el cual es muy poca la bibliografía que se encuentra para una lectura de la crónica desde el punto de vista literario.

Esteve Barba en su *Historiografía Indiana* propuso una clasificación para estos textos desde el punto de vista histórico, el cual nos permitió vislumbrar la heterogeneidad e hibridez de los mismos. Tal clasificación tuvo en cuenta el rol social de cada escritor, bien sea soldado, religioso, indio, etc.; el nivel de educación y la finalidad que buscó con la realización de su crónica. Esta división nos coloca frente a una de las problemáticas presentes en la crónica de Indias, al recordarnos la gran variedad de escritores y de fines escriturales de la colonia, y plantearnos las múltiples visiones de un mismo hecho: el descubrimiento, la conquista y la colonización de América. Esteve Barba también resaltó el empleo que los cronistas hicieron de “viejos moldes” en la realización de sus historias, recordando que los conquistadores traían consigo un modo de interpretar la realidad heredado de la época a la que pertenecían, en este caso: las tradiciones cristianas, las historias del Medioevo y algunos temas del Renacimiento. Esto explica la mezcla entre realidad y ficción presente en las crónicas de Indias, la cual posibilitó la inclusión de relatos maravillosos en las historias indianas facilitando su lectura desde el punto de vista literario.

El empleo de los viejos moldes terminó determinando la visión que los conquistadores y colonizadores tuvieron de América, la cual fue transportada a lo escrito por los cronistas. Por este motivo las crónicas contienen muchos relatos que buscan imitar los libros de caballerías, o recrean pasajes bíblicos o temas de la antigüedad grecolatina. Una de las causas que llevó a tal mixtura en lo escrito, fue el poco grado de erudición de algunos escritores de la colonia, quienes llevados por la necesidad de escribir lo que vivieron en el Nuevo Mundo, y partiendo de que no poseían una educación que les facilitara tal fin, buscaron imitar las historias que leían, en este caso las historias de los caballeros andantes y los relatos bíblicos.

La *Historiografía Indiana* de Esteve Barba nos puso frente al problema de la variedad de textos coloniales, de autores y de fines escriturales; planteando de una u otra

manera la necesidad de su clasificación. Pero como su lectura de la crónica era de historiador, necesitábamos un texto que hiciera lo mismo desde un punto de vista más literario o por lo menos más amplio. En tal búsqueda nos encontramos con los análisis de Walter Mignolo, quien trata ampliamente el problema de la ubicación de la crónica en la historiografía literaria.

En la introducción a su texto *Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista* (1982), Walter Mignolo se centra en el análisis tipológico de los textos para determinar la ubicación de la prosa narrativa del período colonial en la historiografía literaria. Para ello hace referencia a dos conceptos claves: la formación textual y los tipos discursivos. El primero atiende al carácter literario de los escritos coloniales y el segundo a su clasificación. Mignolo recuerda que los escritos coloniales fueron reunidos bajo el género de «crónicas literarias» y organizados periódicamente, sin plantearse el problema que hay de fondo en dicha ubicación. Por ello su trabajo buscará analizar la adecuada clasificación de dichos textos en el mismo grupo, mediante el estudio de los aspectos que categorizan estos escritos como tipos discursivos y aquellos que los inscriben en las formaciones textuales. Su estudio se dedicará a señalar las características estructurales, discursivas y pragmáticas que tienen esos escritos desde la perspectiva de su producción, y que permite agruparlos en tipos y en formaciones textuales.

El trabajo de Mignolo ofreció la clasificación de los textos incluidos en el género de crónicas de Indias en tres grupos: cartas, relaciones e historias. Mignolo señala que las crónicas o historias del descubrimiento y la conquista permiten situar en sus respectivos niveles el tipo y la formación textual, mientras que las cartas y relaciones no, en tanto fueron escritas con la obligatoriedad de informar a la Corona y no con el propósito de convertirse en libros, ni con la intención de hacer literatura o historia; por este motivo, son sólo tipos discursivos textualizados que posteriormente serán incorporados a la formación textual literaria o historiográfica. De los tres grupos propuestos por Mignolo este trabajo se dedica a la síntesis del tercero, que comprende las historias o crónicas del descubrimiento y la conquista.

Mignolo nos proporciona una serie de características que nos permiten determinar las condiciones que deben tener los textos coloniales para poder ser incluidos en el grupo de las historias: el fin, el escritor, el contenido y los límites temporales. Siguiendo este orden pudimos incluir la obra de fray Pedro Simón en dicho grupo, pues ella cumple con los requisitos propuestos por Mignolo, en tanto que Simón es consciente de que realiza una labor historiográfica y expresa en su prólogo al lector los fines que aspira con su texto, diferenciándolo a su vez de otra clase de escritos que no tienen como fin relatar la verdad de los hechos sino la fantasía. De este modo, el presente trabajo justifica la inclusión de la obra de fray Pedro Simón en la historiografía literaria hispanoamericana.

En la parte dedicada a la vida, obra y escritura de Simón, ofrecemos una presentación de la obra del cronista siguiendo tres historiadores: Demetrio Ramos, Juan Friede y Guillermo Morón. Decidimos hacer dicha presentación por el desconocimiento que se tiene de la vida y obra del fraile. Seguimos el trabajo de estos historiadores ya que es casi nula la referencia que se hace de Simón desde la disciplina literaria. El acercamiento a la historia mediante la vida de un autor nos ofreció una gran riqueza respecto al conocimiento de Simón y su obra, aún con los pocos datos que se tienen de su vida. Pues nos permitió conocer un poco el momento histórico en que Simón escribió, poniéndonos frente a las dificultades que se presentaban a los escritores a la hora de la publicación de sus obras, motivo por el cual muchos textos sólo fueron publicados en los siglos XVIII o XIX, cuando la censura y prohibición de ciertos temas había sido superada.

También ofrecimos un análisis de la escritura de fray Pedro Simón que buscó demostrar la relación de su obra con la escritura literaria, tomando tanto los trabajos de Walter Mignolo como los textos *La vocación literaria del pensamiento histórico en América* de Enrique Pupo-Walker y *Cronistas e historiadores: ¿Antecedentes de la literatura venezolana?* de Pilar Almoina de Carrera. Nuestro objetivo fue demostrar, mediante la inclusión de varios pasajes de la obra de Simón, la riqueza literaria que su obra ofrece. Lo cual se puede ver en la introducción de discursos y arengas tanto de españoles como de indios, en el uso de metáforas y otras figuras literarias en algunas de sus narraciones, y en la belleza de muchos pasajes de su escrito.

En el último capítulo nos adentramos en la visión del cuerpo indígena en la obra de fray Pedro Simón. Nuestro objetivo central fue hacer un seguimiento de la lectura que el fraile hace de las varias manifestaciones indígenas que involucran el cuerpo, tales como el canibalismo, la sexualidad en sus diversas manifestaciones, el trabajo, el vestido y los ritos y sacrificios. Esto con el fin de determinar, a partir de la interpretación de Simón, el modo en que los europeos fueron poco a poco controlando todos los aspectos de la vida de los naturales y la manera en que negaron la cultura y civilización del indígena en tanto “otro”, con el objetivo de estipular y justificar la inferioridad de una raza frente a otra, idea que dará inicio a la noción de colonialidad. Esta propuesta surgió de la lectura de algunos trabajos como *La hybris del punto cero* de Santiago Castro Gómez, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* de Aníbal Quijano y *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* de Edgardo Lander (compilador). En dichos textos se elabora una fuerte crítica al eurocentrismo y al control que Europa logró ejercer sobre las demás naciones al erigirse como raza superior. De este modo, la idea que nos movió fue la de mostrar cómo la noción de raza genera una jerarquización social que lleva a que la raza superior cree todo un sistema de poder y control sobre las demás. *Modus operandi* que consideramos surgió en el siglo XVI, a partir del descubrimiento de América; pero debido a la amplitud de materiales existentes sobre esta época, quisimos iniciar con el análisis de la obra de fray Pedro Simón y lo que ella nos brinda para esta lectura del control del cuerpo.

La realización de este trabajo logró mostrarnos las múltiples lecturas que los textos escritos en la época colonial ofrecen, pues no sólo proporcionan la visión de los indígenas frente a los europeos, sino que incluyen varias historias escritas en tono literario, como la que sobre Lope de Aguirre incluye ampliamente Simón. Además, dichos textos debido a su heterogeneidad aportan material de trabajo para varias disciplinas, como la antropología, la historia, la literatura, entre otras.

## BIBLIOGRAFÍA

ALMOINA DE CARRERA, Pilar; *Cronistas e historiadores: ¿Antecedentes de la literatura venezolana?* Universidad Central de Venezuela. Instituto de Investigaciones Literarias, Caracas, 1982.

ANDERSON IMBERT, Enrique; *Historia de la literatura hispanoamericana*. I. La Colonia, Cien años de República. 2ª ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1970.

ARROM, José Juan; “Las primeras imágenes opuestas y el debate sobre la dignidad del indio” En: León-Portilla Miguel y otros. *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. I. *Imágenes interétnicas*, España: Siglo XXI editores, 1992.

BARBA, Francisco Esteve; *Historiografía indiana*. Madrid: Editorial Gredos, 1964.

CARPENTIER, Alejo; *Tientos y diferencias y otros ensayos*, Plaza y Janés Editores, S. A. Barcelona, 1987, p. 103-119.

CASTRO GÓMEZ, Santiago; *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Caracas-Venezuela: El Perro y la Rana. Serie Colonialidad/modernidad/descolonialidad, 2012.

DÍAZ, Esther; *La filosofía de Michel Foucault*. Argentina: Editorial Biblos, 2010.

DE BAÑOS Y SOTOMAYOR, Diego; *Sínodo de Santiago de León de Caracas de 1687*. Colección tierra nueva e cielo nuevo XIX. Madrid: Instituto de historia de la teología española de la universidad pontificia de Salamanca, 1986.

DE LAS CASAS, Bartolomé; *Historia de las Indias*, Tomo I. Primera edición, Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1875.

FLECK, Francisco; "Latinoamericanidad: un concepto en construcción", (Manuscrito). Trabajo presentado en el seminario "Literatura Comparada en la América Latina – Nuevas perspectivas y miradas desde una visión teórica brasileña", realizado del 14 al 16 de noviembre de 2011 en el Instituto de Investigaciones literarias "Gonzalo Picón Febres", Mérida, Venezuela.

FOUCAULT, Michel; *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Argentina: Siglo XXI Editores S. A., 2003.

\_\_\_\_\_ ; *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 1981.

\_\_\_\_\_ ; *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975-1976)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

\_\_\_\_\_ ; "Michel Foucault y la colonialidad del poder", *Tabula Rasa* (Bogotá-Colombia) (6): 153-172, 2007.

GARCÍA, Michel; "Las traducciones. Las crónicas" En: Jean Canavaggio (Dir.), *Historia de la literatura española*. Tomo 1. *La Edad Media*. Barcelona: Ariel, S. A., 1994. p. 101-107.

GONZALEZ STEPHAN, Beatriz; Contribución al estudio de la historiografía literaria hispanoamericana. Caracas: Academia Nacional de Historia, 1985.

\_\_\_\_\_ ; "Cuerpos de la nación: cartografías disciplinarias", *ANALES Nueva época, Ciudadanía y Nación*. Instituto Iberoamericano (Universidad de Göteborg) (2): 71-106, 1999.

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro; "Las corrientes literarias en América hispánica" En: *Obras Completas*. Tomo X (1945-1946). Santo Domingo: Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña, 1980.

LANDER, Edgardo (Compilador); *La colonialidad del saber*. Caracas-Venezuela: El Perro y la Rana. Serie Colonialidad/modernidad/descolonialidad, 2012.

LE GOFF, Jacques y Truong Nicolas; *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. España: Paidós, 2005.

LOPEZ, Alí y RODRIGUEZ, Alberto. “Visión americana de la conquista española: El reverso del descubrimiento” En: Beatriz Gonzales Stephan y Lucía Helena Costigan (Coord.). *Crítica y descolonización: el sujeto colonial en la cultura latinoamericana*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1992. pp. 13-26.

MANARA, Bruno; “Despejemos la fecha en que nació fray Pedro Simón”, *El Nacional*, Caracas: septiembre 13, 1981, Cuerpo A, p. 6.

MARSAL Y MARCE, José María; *Síntesis histórica del Derecho español y del indiano*. Bogotá: Bibliográfica colombiana, 1959.

MARTIN GEORGES; “La Gesta” En: Jean Canavaggio (Dir.), *Historia de la literatura española*. Tomo 1. *La Edad Media*. Barcelona: Ariel, S. A., 1994, p. 33-68.

MIGNOLO, Walter; “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”. En: Luis Íñigo Madrigal (Comp.) *Historia de la literatura hispanoamericana*. T. I. Época colonia. Madrid: Cátedra, 1982, pp. 57-116.

\_\_\_\_\_ ; “Texto y contexto discursivo: el problema de las crónicas indianas” En: *Texto/contexto en la literatura Iberoamericana*. Pittsburgh: Instituto internacional de literatura iberoamericana, 1979. pp. 223-233.

\_\_\_\_\_ ; “La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)” En: *Lectura crítica de la literatura americana*. Tomo I. Caracas: Biblioteca Ayacucho, No. 193, 1996. pp. 3-9.

\_\_\_\_\_ ; “Los límites de la literatura, de la teoría y de la literatura comparada: el desafío de las prácticas semióticas en situaciones coloniales” *Insula* (Madrid) (552): 15-17, diciembre 1992.

\_\_\_\_\_ ; “La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas” En: Beatriz Gonzales Stephan y Lucía Helena Costigan (Coord.). *Crítica y descolonización: el sujeto colonial en la cultura latinoamericana*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1992. pp. 27-47.

NAVARRO, José María. “Del realismo mágico al realismo fantástico en la Recopilación historial de Venezuela de Fray Pedro Simón” *ACTUAL* (Mérida) (41): 191-200, 1999.

O’GORMAN, Edmundo. *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*. México: Centro de Estudios Filosóficos (UNAM), 1951.

\_\_\_\_\_ ; *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. 2da edición, México: Fondo de Cultura Económica. Colección Tierra Firme, 1977.

PEDRAZA, Gómez Zandra; *En cuerpo y alma. Visiones del progreso y la felicidad*. Bogotá, Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, 1999.

PEREZ, Francisco Javier; “Técnica lexicográfica en el vocabulario de americanismos de Fray Pedro Simón” *ACTUAL*, (Mérida) (41): 201-221, 1999.

PUPO-WALKER, Enrique; *La vocación literaria del pensamiento histórico en América*. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

\_\_\_\_\_ ; “Primeras imágenes de América: notas para una lectura más fiel de nuestra historia” En: Alejo Carpentier, Emir Rodríguez Monegal y otros. *Historia y ficción en la narrativa hispanoamericana*. Caracas: Monte Ávila, 1984. pp. 85-103.

REYES, Alfonso; “Letras de la Nueva España” En: *Obras completas*, Tomo XII. México: Letras mexicanas, Fondo de Cultura Económica, 1960. pp. 280-390.

RODRIGUEZ CARUCCI, Alberto; *Literaturas prehispánicas e historia literaria en Hispanoamérica*. Mérida: ULA Instituto de Investigaciones Literarias “Gonzalo Picón Febres”, 1988.

\_\_\_\_\_ ; “Crónicas” En: José Ramón Medina (Pres.), *Diccionario Enciclopédico de las Letras de América Latina (DELAL)*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1995. pp. 1279-1284

\_\_\_\_\_ ; “Crónicas de Indias: ¿Literaturas de fundación?”, Caracas, FILVEN, 2012 (Manuscrito).

SIMÓN, fray Pedro; *Noticias historiales de la Conquista de la tierra firme de las Indias Occidentales*, Bogotá: Imprenta de Medardo Rivas, tomos 1-5, 1882-1892.

\_\_\_\_\_ ; *Noticias historiales de Venezuela*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, No. 173-174, 1992. Prólogo de Guillermo Morón.

\_\_\_\_\_ ; *Noticias Historiales de Venezuela*, Tomo I. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, Biblioteca de la Academia Nacional de Historia, t. 66, Caracas, 1963. Estudio Preliminar de Demetrio Ramos: “El cronista fray Pedro Simón en el ambiente historiográfico de principios del siglo XVII”.

\_\_\_\_\_ ; *Noticias Historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. Biblioteca Banco Popular, v. 103, Bogotá, 1981. Recopilación, introducción y notas de Juan Friede.

SIMPSON, Lesley Byrd. *Los conquistadores y el indio americano*. Barcelona: Ediciones Península (Col. Historia/Ciencia/Sociedad, 68), 1970.

TODOROV, Tzvetan; *La conquista de América. El problema del otro*. México, Siglo XXI editores, S. A. de C. V. 1998.