

Bates College

SCARAB

Honors Theses

Capstone Projects

5-2023

Del 'bárbaro' noble a su deconstrucción: La representación del 'indio' en La Araucana y La Florida del Inca

Cody M. Pfeiffer

Bates College, cpfeiffe@bates.edu

Follow this and additional works at: <https://scarab.bates.edu/honorsthesis>

Recommended Citation

Pfeiffer, Cody M., "Del 'bárbaro' noble a su deconstrucción: La representación del 'indio' en La Araucana y La Florida del Inca" (2023). *Honors Theses*. 444.

<https://scarab.bates.edu/honorsthesis/444>

This Open Access is brought to you for free and open access by the Capstone Projects at SCARAB. It has been accepted for inclusion in Honors Theses by an authorized administrator of SCARAB. For more information, please contact batesscarab@bates.edu.

Del 'bárbaro' noble a su deconstrucción: La representación del 'indio' en *La Araucana* y *La*

Florida del Inca

An Honors Thesis

Presented to

The Faculty of the Department of Hispanic Studies

Bates College

In partial fulfillment of the requirements for the

Degree of Bachelor of Arts

By

Cody Pfeiffer

Lewiston, Maine

April 3, 2023

Agradecimientos

Esta tesis es un trabajo construido con el apoyo de muchas personas, y sin la ayuda de estas personas, esta tesis no hubiera sido posible. Primero, me gustaría agradecer al profesor Fra-Molinero, quien ha sido un consejero increíble a lo largo de este proceso y su conocimiento vasto sobre las dos obras de esta tesis, y sobre mucho más, ha sido imprescindible para este trabajo. Nunca olvidaré cada conversación que tuvimos a las 8:30 cada semana y el rejuvenecimiento que sentí después de cada una. También, me gustaría agradecer a la profesora Pridgeon, quien ha sido mi consejera académica desde mi segundo año aquí en Bates. Desde nuestra primera clase de español, ha sido fundamental para mi desarrollo como estudiante de español, y su curso “La raza y la nación” y nuestras conversaciones me ayudaron a elegir el enfoque y el tema de mi tesis. El departamento de Estudios Hispánicos también merece mil agradecimientos por todo que ha hecho durante mi carrera académica y por todo que ha contribuido a mi capacidad de escribir esta tesis.

Además, me gustaría agradecer a los asistentes de español Juan Poveda Romero y Daniel Rojas Arroyo. Sus mesas de español y horas de oficina cuando me ayudaron a corregir mis escritos, han sido imprescindibles en el desarrollo de mis capacidades en la lengua española. Sin ellos, el trabajo de escribir esta tesis hubiera sido mucho más difícil y largo. Finalmente, me gustaría agradecer a mi familia por todo su amor y apoyo. Gracias por siempre creer en mí.

Tabla de contenidos

Agradecimientos.....	ii
Abstracto.....	v
Introducción	1
<i>Breve introducción de La Araucana y La Florida del Inca.....</i>	<i>2</i>
<i>Un breve resumen de estudios relevantes.....</i>	<i>11</i>
<i>La aproximación de esta tesis a la representación del indio.....</i>	<i>14</i>
<i>La contextualización y la base teórica.....</i>	<i>16</i>
La representación.....	16
La representación y la ‘otredad’.....	19
Las corrientes de representación de las poblaciones ‘indias’.....	21
Imperialismo y guerra justa.....	25
Capítulo I: El noble ‘bárbaro’ destinado a la derrota en <i>La Araucana</i>.....	31
<i>Las justificaciones dadas por Ercilla en el Prólogo a La Araucana.....</i>	<i>31</i>
<i>El Estado de Arauco, la virtud militar y la religión araucana.....</i>	<i>34</i>
<i>La ‘guerra justa’ en La Araucana.....</i>	<i>40</i>
<i>Los personajes araucanos individuales.....</i>	<i>44</i>
Admirables pero ‘bárbaros’.....	44
Caupolicán: Una masculinidad monstruosa y el afeminamiento de su muerte.....	47
El ‘bárbaro’ honorable pero caníbal.....	51
El descontrol y desorden de los araucanos.....	52
El araucano ‘engañoso’ y ‘traidor’.....	56
<i>Los araucanos y su género.....</i>	<i>59</i>
<i>Las mujeres araucanas: ‘Bárbaras’ virtuosas y trágicas.....</i>	<i>60</i>
Las araucanas ‘paganas’ y el suicidio.....	66
Las mujeres araucanas y el fin voluntario del pueblo araucano.....	67
Fresia y el derrumbe del Estado de Arauco.....	68
Capítulo II: El Inca Garcilaso y su visión de un imperio mestizo.....	71
<i>Las estrategias literarias y los motivos del Inca Garcilaso.....</i>	<i>72</i>
<i>La deconstrucción del ‘indio bárbaro’.....</i>	<i>78</i>
La religión india y los indios como preparados para el cristianismo.....	79
Los líderes indios como antítesis del ‘bárbaro’.....	83

Los indios, el orden y la belleza, el matrimonio y la desnudez.....	85
El honor de los indios	93
La equivocación y arrogancia catastrófica de los españoles frente a los indios	95
La redefinición del caballero y la nobleza	98
<i>La universalidad humana en La Florida</i>	100
<i>Un imperio mestizo e integrado</i>	103
<i>La Araucana y La Florida del Inca: Dos obras, dos cosmovisiones distintas</i>	111
<i>Las justificaciones y la identidad de cada autor</i>	111
<i>Las sociedades indias</i>	113
<i>Figuras individuales de los indios</i>	115
<i>Las mujeres indias</i>	117
<i>La Araucana y La Florida del Inca en el presente</i>	119
Obras citadas	127

Abstracto

La representación del 'indio' es un tema fundamental dentro de muchas obras literarias sobre la conquista y el Imperio español en las Américas, y *La Araucana* y *La Florida del Inca* son dos ejemplos de esta literatura. Las historias de las dos obras tienen lugar en fronteras diferentes que sirvieron como puntos de encuentro entre 'indios' y españoles. Muchos académicos han estudiado la representación del 'indio' en estas dos obras, pero su análisis se ha limitado solo a ciertos temas. Los pocos estudios que han comparado las dos obras, las han descrito como 'alabanzas' del 'indio'. Esta tesis pretende un análisis más profundo y comparativo de los dos textos para argumentar que mientras *La Araucana* retrata al 'indio' como un 'bárbaro' noble que no tiene un futuro en el Imperio español y así queda relegado al pasado, *La Florida del Inca* crítica y deconstruye la categoría del 'bárbaro' mientras retrata al 'indio' como una figura fundamental en el futuro del Imperio español.

Introducción

Desde el ‘descubrimiento’ de las Américas con el viaje de Colón, comenzó la producción de representaciones de las poblaciones indígenas, un tema de gran interés para los españoles y los europeos que querían saber acerca de estas ‘nuevas’ tierras (Todorov 4-5). El estudio por parte del mundo académico de estas representaciones ha sido menos profundizado en comparación con el enfoque en otros individuos y grupos como los españoles que aparecen dentro de las obras de ese momento acerca de las Américas y sus poblaciones. Así que, en este trabajo de tesis, pretendo añadir y profundizar esta línea de estudio a través de un análisis de la representación del indígena de las Américas durante la época de la conquista y el imperio español en las Américas.

Algunos académicos analizaron la representación del indígena en la época del Imperio español a través de las percepciones españolas y europeas del indígena como es el caso de Tzvetan Todorov en su libro *The Conquest of America: The Question of the Other*. Todorov analiza el desarrollo y la evolución en la percepción de los indígenas o ‘indios’ de las Américas por parte de los españoles y europeos, enfocando en las ideas y las concepciones de figuras como Colón, Hernán Cortés, Las Casas y Sahagún. Todorov se enfoca en los cambios de las percepciones sobre el ‘indio’ desde Colón hasta Sahagún, sosteniendo que el conocimiento de uno mismo se logra a través del conocimiento del ‘otro’ (Todorov 254). A lo largo del libro, Todorov también sostiene que este conocimiento evolucionó desde las creencias de Colón que rechazaban al ‘indio’ como un ‘sujeto’ que es diferente, pero con los mismos derechos que uno mismo hasta el comienzo del reconocimiento del ‘indio’ como un ‘sujeto’ (aunque todavía sin los mismos derechos) con el diálogo de culturas que Durán y Sahagún crearon (Todorov 49, 250). En esta evolución de perspectivas existieron las dos tendencias de ‘conocer’ al ‘otro’ para

conquistarlo y asimilarlo o de simpatizar con los ‘indios’ “as a function not of his own ideal, but of theirs...a nonunifying love” (Todorov 248-249).

Este trabajo de tesis, en su análisis de la representación del ‘indio’, se enfocará en dos obras concretas; *La Araucana* de Alonso de Ercilla y Zúñiga (1533-1594) y *La Florida del Inca* del Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616). Estas dos obras han sido clasificadas como ‘indigenistas’ por algunos académicos por sus alabanzas de las poblaciones indígenas. Sin embargo, las razones por las que Ercilla y el Inca Garcilaso crearon las obras eran muy desemejantes, y así, una comparación sería útil para subrayar y entender por qué los dos autores escribieron y cómo afecta esto a sus representaciones del ‘indio’ (Serna Arnaiz 136; Kallendorf 394-395). En esta tesis pretendo argumentar que mientras que *La Araucana* representa al ‘indio’ como un noble ‘bárbaro’ que no tiene un futuro en el Imperio español y así queda relegado al pasado, *La Florida del Inca* crítica y deconstruye la categoría del ‘bárbaro’ al representar al ‘indio’ como una figura fundamental en el futuro del Imperio español

Como hace Todorov, utilizaré el nombre ‘indio’ para referirme a las poblaciones indígenas de las obras de Ercilla y el Inca Garcilaso porque los dos autores escribieron acerca del ‘indio’. Este término viene de Colón, que creyó que había llegado a India cuando arribó al Caribe durante su primer viaje, así que el término ya era una construcción por parte de Colón antes de su uso por otros españoles y otros europeos (Berkhofer, “The Spanish legacy of name and imagery”, párr. 2). El uso de ‘indio’ en el análisis de la representación de las poblaciones indígenas en esta tesis sigue este concepto del ‘indio’ como una construcción identitaria y representativa para los que escribieron sobre los indígenas de las Américas.

Breve introducción de *La Araucana* y *La Florida del Inca*

La Araucana es un poema épico que narra los acontecimientos bélicos que ocurrieron en el territorio de Chile entre los españoles y los araucanos, un nombre dado por los españoles a los pueblos en el sur de Chile. Además, esta obra fue una de las primeras publicadas acerca de estos sucesos, un hecho que enfatiza su peso como una fuente sobre Chile para sus lectores. Los poemas épicos como *La Araucana* “fueron leídos no pocas veces como fuentes de información de primera mano- *La Araucana* sirvió para la escritura de crónicas sobre Chile” (Firbas 12). Como escribe Ercilla, el autor español de *La Araucana*, en el primer canto para resumir su intento:

No las damas, amor, no gentilezas
 de caballeros canto enamorados,
 ni las muestras, regalos y ternezas
 de amorosos afectos y cuidados;
 mas el valor, los hechos, las proezas
 de aquellos españoles esforzados,
 que a la cerviz de Arauco no domada
 pusieron duro yugo por la espada. (Ercilla 1.1)

También, y significativo para el enfoque de esta tesis, Ercilla escribe justo después que:

Cosas diré también harto notables
 de gente que a ningún rey obedecen,
 temerarias empresas memorables
 que celebrarse con razón merecen,
 raras industrias, términos loables... (Ercilla 1.2)

La “gente” que Ercilla menciona en estos versos son los araucanos. La obra se basa en la literatura renacentista y latina, una base cuyo significado será profundizado en el primer capítulo de esta tesis que analiza la representación del indio en la obra (Lerner 12).

Los acontecimientos del poema comienzan con la muerte de Valdivia, el gobernador y “conquistador” del territorio de Chile, y termina con la muerte de Caupolicán, el elegido capitán general de los araucanos, y con ello la derrota y la conquista por parte de los españoles de los araucanos y de nuevos territorios anteriormente desconocidos por los españoles. Ercilla, el autor español de *La Araucana*, era un soldado que participó en estos sucesos bélicos. Así, escribió como un testigo de vista de los hechos de su obra, redactando parte de la obra durante su tiempo en Chile y el resto después de regresar a España (Lerner 11-17). Sin embargo, debemos tener en cuenta que el personaje de Ercilla en *La Araucana* es una construcción literaria como todos los otros personajes de la obra. Además, Ercilla escribió su obra en tres partes que fueron publicadas en 1569, 1578 y 1589, respectivamente.

Cada parte tiene un papel distinto, pero Ercilla dedicó todas las partes al Rey Felipe II de España, un elemento de la obra que enfatiza su propósito principal de engrandecer y exaltar el imperio y el proyecto imperial del rey. Esta dedicatoria también es una solicitud de protección como dada la enemistad que había entre Ercilla y el virrey Hurtado de Mendoza, entonces gobernador de Chile, quien forzó su exilio en 1558 después de casi condenarlo a muerte por su participación en “una justa y desafío” (Ercilla 36.32). Este evento en la vida de Ercilla influyó su crítica de los medios de la empresa imperial de España en Chile, y así, *La Araucana* es una forma de venganza literaria contra sus enemigos. Antes de su tiempo en Chile y otras partes de las Américas, Ercilla había servido como paje de Felipe II desde su juventud, y creció en su corte y “completó su educación en los clásicos y en los modernos” mientras que también lo acompañó

a varios lugares de Europa. Como resultado de esta crianza, Ercilla representaba, como argumenta Isaías Lerner,

el modelo del cortesano renacentista y sus valores: cultivo de las armas y las letras con paralela y singular maestría; ejercicio de la función pública y defensa de los ideales de gobierno que definen la política imperial; aceptación y activa participación en los cambios sociales y económicos que aseguran la permanencia y afianzamiento en el poder del grupo social al que pertenece (12).

La Florida del Inca es una obra literaria publicada en el año 1605 y escrita en prosa que narra la expedición fallida del adelantado español Hernando de Soto entre 1539 y 1542, que exploró la región de Florida, o lo que al presente se conoce como el sureste de los Estados Unidos. Como dice el título oficial de la obra, *La Florida del Inca* es la “Historia del adelantado Hernando de Soto, gobernador y capitán general del reino de La Florida. Y de otros heroicos caballeros españoles e indios, escrita por el Inca Garcilaso de la Vega, capitán de su magestad, natural de la gran ciudad del Cozco, cabeza de los reinos y provincias del Peru” (El Inca Garcilaso 59). Este título es fundamental para entender *La Florida del Inca* y su representación del indio. Dentro del título, el Inca Garcilaso llama a los indios de La Florida “heroicos caballeros”, argumentando así que los indios no son ‘bárbaros’. Asimismo, el Inca Garcilaso escribe que es “capitán de su magestad” y “natural de la gran ciudad del Cozco”, declaraciones que por un lado ponen al Inca Garcilaso dentro del nuevo orden del Imperio español como capitán. También, las declaraciones que muestra su orgullo por su origen de nacimiento en el capital de “los reinos y provincias del Peru”, un origen que importa al valor de la genealogía de

su persona como un hijo 'ilegítimo' de un padre español y una madre inca. El hecho de que el Inca Garcilaso añadió "Inca" a su nombre enfatiza su orgullo hacia su madre inca y su genealogía mestiza que conforma el propósito de su obra, escribir acerca de los españoles y los 'indios'.

El Inca Garcilaso, nacido Gómez Suárez de Figueroa, de la Vega era hijo de Sebastián Garcilaso de la Vega, un conquistador español que luchó en las campañas de Perú y que descendía "de linajes cuyos vástagos habían destacado en las armas y en las letras", y de Isabel Chimu Ocllo, una princesa incaica que era la "prima del emperador Huáscar", el emperador "desposeído y muerto por orden de su hermano Atahualpa" (Hilton 7-8). El Inca Garcilaso nació en el mismo año (1539) que Hernando de Soto comenzó "su expedición a La Florida", y la mayoría de su juventud tuvo lugar "bajo la influencia de su madre y sus parientes" en la ciudad de Cuzco (Hilton 8-10). Durante su juventud, el Inca Garcilaso vivió la guerra civil de Perú y "empezó a perfeccionar sus conocimientos de la cultura española" mientras también "vivía plenamente el inicio de la mestización de la sociedad, de la cultura y de las actividades agrarias del Perú" (Hilton 10-11).

Cuando se trasladó a vivir a España, experimentó varios eventos que impactaron su vida como su fracaso "de reclamar a la Corona algunas mercedes en reconocimiento de los esfuerzos de su padre" y el fracaso de su carrera militar, algo que resultó en su dedicatoria "a la lectura y al estudio" para "intentar alcanzar con su propia pluma los favores que no había podido obtener con su espada" (Hilton 13-17). Cambió su nombre a partir de 1563 y su primer trabajo fue una traducción de *Dialoghi di amore* de Leone Ebreo, y el título de la traducción, *La traducción del Indio de los tres Diálogos de Amor de León Hebreo, hecha de Italiano en Español por Garcilaso Inga de la Vega* (1590), es revelador de los cambios en su manera de pensar sobre su propia

identidad (Hilton 18). Su uso del término “Indio” en el título refleja su entendimiento de la imposibilidad “de medrar como español dentro de la sociedad española”, y la inclusión de “Inga” en su nombre resultó en un nombre que representa su identidad mestiza además del orgullo para la nobleza de su madre inca (Hilton 18). Hay un razonamiento parecido detrás de la inclusión de “Inca” en el título “*La Florida del Inca*”. En el segundo capítulo del primer libro, el Inca Garcilaso describe el origen del nombre de La Florida, dado por la expedición de Juan Ponce de León en 1513. Al incluir “del Inca” en el título de su obra, produjo un nombre mestizo. *La Florida* es una obra que demuestra y sugiere la posibilidad de un imperio mestizo. La nomenclatura o la capacidad de nombrar a alguien o algo es a menudo una cuestión de poder, y al incluir “del Inca” con el nombre de *La Florida*, quería demostrar que los indios eran el presente y pertenecían como iguales al imperio que los españoles intentaron comenzar en La Florida desde la expedición de Ponce de León. El nombramiento de la región por parte de Ponce de León fue un intento de establecer dominio o poder español sobre esa región, y al titular su obra *La Florida del Inca*, el Inca Garcilaso intentaba detener la eliminación del indio de este proyecto imperial.

Los contenidos de la biblioteca del Inca Garcilaso también son reveladores en cuanto a la ideología del escritor mestizo. Por un lado, las obras italianas y clásicas que el Inca Garcilaso tenía en su biblioteca demuestran el humanismo del Inca, que era “un humanismo al día y de profunda raigambre” (López Parada et al. 23). A diferencia de “otros eruditos del siglo XVI”, el Inca Garcilaso también tenía un “amplio bagaje americanista...de crónicas, relaciones, cartas e historias que se ocupan de describir aquellas tierras de Indias” (López Parada et al. 25). La parte fundamental de este “bagaje americanista” era el material que “la propia conquista de las Indias occidentales produciría”: “una escritura mestiza e indígena” o “un conjunto de crónicas a las que,

por relatar dicha conquista desde el otro lado, establecen, en razón de ese relato desde la pérdida y la memoria, un importante lazo discursivo con las intenciones escriturales del autor peruano” (López Parada et al. 25-6). Basado en y simbólico del material humanista y americanista de su biblioteca, el Inca Garcilaso escribió trabajos como los *Comentarios reales de los Incas* (1609) que intentaba “establecer una continuidad religiosa y política, desde dentro de la flexibilidad armonizadora de su humanismo, con categorías del pensamiento andino, como la reciprocidad y la complementariedad” (López Parada et al. 26). El gran papel que el Inca Garcilaso quería servir a través de sus obras como *La Florida del Inca* era como “mediador orgulloso y privilegiado entre ambos mundos” (el indígena y lo español) (López Parada et al. 27).

La Florida del Inca fue uno de sus siguientes grandes proyectos literarios, y el Inca Garcilaso dedicó la obra a Teodosio de Portugal. Esta dedicatoria es especialmente interesante porque recuerda una historia que se parece a la de la expedición de Hernando de Soto. Teodosio de Portugal era un niño cuando participó en la batalla de Alcazarquivir donde murió el rey don Sebastián de Portugal y Teodosio fue apresado por el rey de Marruecos. De acuerdo con las alabanzas del carácter de Teodosio durante la batalla, el rey decidió dejar libre a Teodosio. En esta historia, vemos cómo el desprecio por parte del rey Sebastián hacia el enemigo musulmán resultó en su derrota y muerte, una arrogancia que también produjo la derrota y la muerte de Hernando de Soto. Además, el enemigo musulmán actuaba con nobleza al dejar libre a Teodosio, desafiando de otra manera el desprecio que los portugueses tenían para los musulmanes.

La Florida también es una obra que se basa en muchas de las mismas influencias literarias que *La Araucana* que el Inca Garcilaso también leyó durante su vida. *La Florida* se basa en la novela bizantina, la novela renacentista italiana y los libros de caballerías, influencias literarias que discutiré más profundamente en el segundo capítulo sobre *La Florida del Inca*

(Hilton 26). Los acontecimientos del libro comienzan con la decisión de Hernando de Soto de emprender su expedición a Florida y terminan con la vuelta de la expedición derrotada a México o Nueva España, así dejando la conquista del territorio de Florida como una labor futura para otros españoles que leyeran la obra. Este fin trágico para la expedición de Hernando de Soto sirve como un aviso de los errores de la expedición. Así, *La Florida* era una lectura destinada al conquistador y la obra intentaba dar una lección sobre los errores de la conquista en La Florida.

El Inca Garcilaso nunca estuvo en Florida y no participó ni presencié la expedición de Hernando de Soto. Aun así, sus fuentes eran personas que sí participaron y que principalmente incluían al soldado español Gonzalo Silvestre, a quien conoció en Perú como compañero de su padre y a quien hizo entrevistas para saber sobre la expedición. Sus fuentes incluían también a los soldados españoles Alonso de Carmona y Juan Coles, quienes escribieron relaciones de la expedición (Hilton 23-24). En términos de la estructura de la obra, consiste en seis libros (con dos partes para el segundo y el quinto libro), que corresponden, como escribe el Inca Garcilaso, “a los seis años que en la jornada gastaron” (68).

Antes de examinar algunos trabajos de investigación que han analizado la representación del indio en las dos obras, sería esencial mencionar dos semejanzas que el lector debe tener en cuenta para el estudio de estas dos obras. Primero, la veracidad del contenido de las obras era una característica fundamental que enfatizaron los dos autores. Como escribe Ercilla en *La Araucana*, el poema épico es “la historia verdadera” y escribió parte de la obra durante su tiempo como soldado en Chile para que “fuese más cierto y verdadero” (69). Para el Inca Garcilaso, las fuentes de “tres autores contestes” además de la aprobación de “un cronista de la Majestad Católica...baste para que se crea que no escribimos ficciones” (67). Este elemento de enfatizar la autenticidad de las obras habría influido a los lectores porque al llamar las dos obras veraces en

lugar de ficciones, los lectores habrían estado más dispuestos a aceptar las representaciones de individuos o grupos. especialmente los indios, como algo verdadero. Aunque los lectores habrían sido capaces de reconocer las características y las influencias literarias de las dos obras, este elemento de la veracidad agrega peso a las representaciones.

Aunque las dos obras tienen lugar en sitios distintos (Chile y Florida), estos lugares comparten similitudes en cuanto a su condición de fines del imperio español y contienen lugares y paisajes desconocidos por los españoles, una característica que hace las narrativas de cada obra atractivas para el lector español. Mientras que Chile es el fin del imperio en el sur, Florida lo es en el norte, y en los dos casos, las poblaciones indias impiden la expansión del Imperio español. Cuando Ercilla y el Inca Garcilaso escribieron sus obras, el Rey Felipe ya estaba cambiando las normas que regían la conquista, cambios más restrictivos que H. Salvador Martínez analiza en su ensayo sobre un poema épico titulado la *Historia de la Nueva México* y escrito por el conquistador Gaspar Pérez de Villagrá. Sin embargo, *La Araucana* y *La Florida del Inca* narran conquistas que tuvieron lugar antes de estos cambios de las normas, y así, son obras nostálgicas cuyos acontecimientos ocurrieron durante la ‘época dorada’ de los conquistadores como Ercilla y el padre del Inca Garcilaso. En *La Araucana*, el encuentro resulta en un fin triunfal para los españoles en su derrota y conquista de los araucanos. A diferencia de este fin, *La Florida del Inca* cuenta un fin triunfal en el que los indios son los que expulsan a los españoles derrotados de sus tierras. La disimilitud de estas conclusiones de las obras muestra las agendas opuestas de cada autor al escribir sus obras, agendas que se discutirán en los capítulos que siguen a este.

Ambas obras narran conquistas en la frontera. Miguel Martínez argumenta que la frontera es “a chronotope and...a locus of enunciation for colonial epic” y que “among literate imperial soldiers...”, existía “[T]he practice of on-site writing on a solid surface” para marcar “one’s

presence in the *confines* reached by a colonial expedition” (Salvador Martínez 133-135).

Además, Martínez sostiene que “[T]he borders of this empire on the move are insistently marked by...different imperial agents writing, quite literally, on the edge”, y que “Writing signposts political dominion and personal agency in a powerful fiction of authority that makes the potentialities and the limits of this contingent empire intelligent for a metropolitan reader” (Salvador Martínez 135). Así, Ercilla, según Martínez, “*writes* the frontier” (Salvador Martínez 135). Esta idea del uso de la escritura para definir la frontera imperial podría ser útil para entender las obras de Ercilla y del Inca Garcilaso. La pregunta de cómo los autores ‘escriben’ o representan la frontera y a las poblaciones que interactúan a través de la frontera imperial es una manera de entender su visión futura del imperio.

Un breve resumen de estudios relevantes

Existen varios trabajos académicos que se centran en el tema de la representación del indio en estas dos obras, aunque pocos de ellos hacen comparaciones entre las representaciones en las dos obras. Comenzando con los trabajos hechos acerca de *La Araucana*, un artículo escrito por Craig Kallendorf desarrolla un argumento complejo acerca de la cuestión de la identidad o posición del poema dentro del contexto del imperialismo español. Mientras algunos académicos han presentado *La Araucana* como una obra imperialista, otros han sostenido que la obra es una alabanza de los araucanos y su resistencia y que así es una obra anti-imperialista que favorece la perspectiva del indio (Kallendorf 394-395). Kallendorf, creyendo que las contribuciones previas a este debate académico no han dado como resultado una respuesta o reconciliación adecuada de los dos lados del debate, provee la suya propia a este debate académico (395-396). Su lectura de la *Eneida* (que sirvió como una fuerte influencia para Ercilla en *La Araucana*) a través de la teoría poscolonial proporciona un nuevo tipo de intertextualidad para solventar el debate (396).

Kallendorf argumenta que *La Araucana* es un estudio de la civilización y la ‘barbarie’ e identifica las semejanzas entre los personajes de la *Eneida* y de *La Araucana* (397-408).

Además, concluye que *La Araucana* es una obra que exige la necesidad del control de la pasión por la razón, una regla o norma que Ercilla clasifica como cristiana, una regla o norma que los araucanos no pueden obedecer como resultado de su “naturaleza” (405-410). Asimismo, el uso de recursos clásicos por parte de Ercilla en *La Araucana* es una manera de controlar los elementos indios de la obra, que dan como resultado “un renacimiento de la tradición clásica como una justificación de expansión colonial” (410).

María Gabriela Huidobro Salazar escribe acerca de la representación del ‘indio’ en *La Araucana* a través del concepto de la ‘barbarie’ y su significado y desarrollo en las obras sobre la Guerra de Arauco. Huidobro Salazar sostiene que el concepto del ‘bárbaro’ en *La Araucana* no significa un simple binario, sino que en lugar de referir o aplicarse a un personaje o grupo específico, la ‘barbarie’ significa las acciones irracionales y violentas que tanto los españoles como los araucanos eran capaces de cometer (170-171, 187). Como resultado de esta definición flexible, la caracterización de los araucanos como héroes todavía es posible incluso cuando Ercilla mantiene a los araucanos en la categoría de la ‘barbarie’ (175-176). Sin embargo, la representación de los araucanos como rebeldes que rechazaron la “civilización” del imperio español y como apóstatas que vivían fuera del cristianismo y en el pecado con el “diablo” y “hechicería” permite una legitimación del proyecto imperial de los españoles en las Américas, especialmente porque incluía la “necesidad” de “civilizar” a los “otros” o grupos fuera de la “civilización” que consistía, según los españoles, en el orden de la monarquía española y la religión cristiana (Huidobro Salazar 177-186). Los trabajos de Kallendorf e Huidobro Salazar tratan la representación del indio a través de la perspectiva del concepto del ‘bárbaro’, pero

también existen muchos otros trabajos que enfocan en otros aspectos de *La Araucana* y su representación del indio.¹

Entre los muchos ensayos que analizan la forma en que el indio es representado en *La Florida del Inca* destaca el de José Rabasa, que aborda la cuestión de la autoría del Inca Garcilaso y cómo su declaración como un indio sirve para influir en esta obra. Rabasa argumenta que *La Florida del Inca* no es una inversión de la dualidad de “civilización y barbarie”, sino que es una representación de los ‘indios’ de la obra como “buenos salvajes” que también propone un discurso de tolerancia (Rabasa 89-91, 102). Además, el autor del artículo argumenta que el uso de la frase “porque soy indio” sirve para desafiar las ideas europeas sobre indios y sus capacidades intelectuales de escribir una obra como *La Florida*, produciendo así una obra significativa que se trata de una región de las Américas desde la perspectiva de un indio (Rabasa 99-100, 104).

Jonathan D. Steigman argumenta que el Inca Garcilaso, como una persona mestiza en el siglo XVI y XVII, quería cambiar la representación dominante de las poblaciones indias en las Américas como ‘bárbaros’ y demostrar la humanidad de estas poblaciones y sus semejanzas a los españoles a través de varios elementos de la sociedad india de Florida (61-64). Para el Inca Garcilaso, su visión de las Américas no sirvió como un desafío al derecho de España de conquistar y colonizar, sino que escribió para promover su visión integradora de dos sociedades, la española y la india (71-73, 115-116).² Steigman compara *La Florida del Inca* y *La Araucana* y sostiene que las dos obras presentan a los indios como “buenos salvajes” y que las dos obras

¹ Otros trabajos académicos que estudian *La Araucana* y su representación del ‘indio’ incluyen *Epic and Empire: Politics and Generic Form from Virgil to Milton* de David Quint, *Myth and Identity in the Epic of Imperial Spain* de Elizabeth Davis, “Las ‘muchas (aunque bárbaras)’ voces líricas de *La Araucana* y la índole poética de una ‘historia verdadera’” de Felipe Valencia y “Caupolicán, la masculinidad monstruosa del Reino de Chile. Construcción de identidad y alteridad masculina en el mundo colonial” de Guido Vargas Contreras.

² Steigman también reconoce que el Inca Garcilaso creía que a las sociedades indias solo les faltaba el catolicismo.

muestran simpatía hacia los indios, intentando mostrarlos como “civilizados” y de una equivalencia moral con los españoles (64-72). Uno de los problemas de este argumento es que el concepto del ‘buen salvaje’ no existía antes del siglo XVIII, y ni Ercilla ni el Inca Garcilaso se refirieron al ‘indio’ como un ‘salvaje’. Este problema también existe con el argumento de José Rabasa que ya he discutido. Debido al problema de atemporalidad en relación con el término ‘buen salvaje’, analizaré el concepto del ‘bárbaro’ o la ‘barbarie’ dentro de las obras de Ercilla y el Inca Garcilaso, un término que sí existe en las dos obras. Steigman también analiza la representación de las mujeres indias en *La Florida del Inca* como símbolos del amor y de la compasión, una caracterización poco común en la literatura acerca de las Américas y sus poblaciones indias (90-91).

Nuevas Lecturas de La Florida del Inca contiene muchos ensayos de varios autores que discuten la representación del indio en la obra del Inca Garcilaso. Mercedes Serna Arnaiz escribe más explícitamente acerca de este tema en su ensayo sobre “La imagen del indígena americano en *La Florida del Inca*”. Argumenta que el Inca Garcilaso tiene una actitud “indigenista” al representar a los indígenas en *La Florida del Inca* (136). Además, Mercedes Serna Arnaiz compara *La Florida del Inca* y *La Araucana* como ejemplos de literatura con tonos épicos que alaban a los indígenas a través de varios modelos clásicos (130-133). Sostiene que *La Florida del Inca* es una historia moral que incluye modelos de nobleza indígena que deben seguirse y otros que no, definiendo la nobleza como algo fundado en el alma o la moral de una persona (133-138). El Inca Garcilaso alaba y critica a los indígenas y a los españoles, y justifica su imagen digna de los indígenas de Florida con su declaración que solo escribe los hechos relatados a él por un español o con el uso de la autoridad o *ethos* de otros escritores españoles (140).

La aproximación de esta tesis a la representación del indio

En esta tesis, pretendo continuar y ampliar los análisis de la representación del indio en *La Araucana* y *La Florida del Inca*, utilizando algunos de los conceptos y enfoques de análisis de los ya mencionados trabajos de investigación como una base para mi propio análisis. Servirá para responder a la escasez de comparaciones de las dos obras en el campo académico además de matizar la tendencia de igualar ambas representaciones como alabanzas del indio.

Sería ventajoso plantear cuatro preguntas que pretendo contestar con la investigación llevada a cabo en esta tesis: ¿Cuáles son las representaciones ‘indias’ en estas obras?, ¿cómo construyen los autores estas imágenes del ‘indio’?, ¿cómo se comparan estas representaciones construidas por un autor español y un autor mestizo? y ¿cómo contribuyen estas representaciones a la cosmovisión de los dos autores? Las dos primeras preguntas servirán para guiar la estructura y el enfoque de mi análisis individual de las obras, mientras que las últimas preguntas serán la base para mi comparación. Para contestar estas preguntas, también es necesario definir los mecanismos que categorizarán mi análisis de *La Araucana* y *La Florida del Inca* y que facilitarán su comparación.

Antes de describir lo que llamo categorías de análisis, me gustaría enfatizar que con esta categorización no quiero imponer la idea de que las categorías son fijas, inflexibles o incluso limitadas a sus títulos. Estas categorías sólo son una manera de pensar en términos organizados acerca de los pasajes que se van a discutir. Primeramente, quiero considerar la cuestión de las justificaciones que proveen los autores para defender su inclusión y sus representaciones del indio en sus obras. La próxima categoría de análisis será las representaciones de las sociedades indias y sus modos de vida, una categoría más amplia que se separará de otra categoría más enfocada que es las representaciones de los indios individuales de las obras. Luego, se dividirá la categoría de las figuras individuales de los indios en dos partes, con la cuarta parte centrada en

las representaciones de las mujeres indias, analizando así la representación del indio a través de la perspectiva de género.

Antes de entrar en la sección teórica de esta introducción, se trazará un esquema de la estructura de esta tesis para el beneficio de los lectores. Después de este esquema, voy a entrar en la sección de contextualización y de teoría que servirá como una base esencial para entender más acerca del significado de la representación y de esta investigación específica. Asimismo, la sección discutirá algunas de las corrientes de representación de las poblaciones indias de las Américas que influyeron a Ercilla y al Inca Garcilaso y sus obras (y lo que es igualmente importante, las corrientes que las obras, especialmente la del Inca Garcilaso, desafían). Estas corrientes incluyen el concepto de la ‘otredad’ y, dentro de la ‘otredad’, del ‘bárbaro’ o de la ‘barbarie’. Para concluir, habrá una discusión de lo que es el imperialismo y el concepto de la “guerra justa” que pertenece más a la obra de Ercilla.

En el primer capítulo, dedicado a *La Araucana*, analizaré una selección de pasajes fundamentales para entender la representación del ‘indio’ en este poema épico. El análisis de estos pasajes utilizará las categorías de análisis que fueron definidas anteriormente. Luego, el segundo capítulo será dedicado al mismo propósito de análisis individual, pero con un enfoque en pasajes elegidos de *La Florida del Inca*. Para concluir esta tesis, serán comparadas las dos obras en cuanto a su representación del indio a través de las categorías de análisis que sirven para facilitar esta comparación. También, delinearé las conexiones entre estas obras y sus representaciones del indio y el presente de América Latina.

La contextualización y la base teórica

La representación

La representación no es simplemente la identificación del significado de alguien o algo. Es decir, que el significado de alguien o algo no es algo que se puede encontrar o identificar porque nadie ni nada tiene un significado fijo (Hall 5, 61). La representación es un proceso de construcción en que asignamos un significado a alguien o algo a través de la lengua (que podría ser una lengua oral, escrita, visual, etc.) que luego permite la transmisión o la comunicación de la representación y su significado (Coupland 241-243; Hall 1-5, 61). Muchas veces, las representaciones, como un proceso de construcción por parte de algún autor (un autor en el sentido de la creación de una representación), expresan o son influidas por los principios y valores culturales y sociales del autor o del ambiente ideológico del autor, creando así un elemento ideológico de la representación (Coupland 242).

Esta definición de la representación como una construcción influida en parte por la ideología y el ambiente del autor sirve como base para mi análisis de las obras de Ercilla y el Inca Garcilaso porque sus obras contribuyen a este proceso de construcción en la representación del indio en las Américas. En la investigación de las maneras o los mecanismos que los autores utilizan en sus obras para representar al indio, el nombre de “producción literaria” tiene más sentido porque las obras ‘producen’ representaciones de sus personajes para los lectores. Con el análisis de componentes de esta representación como las justificaciones de los autores de sus caracterizaciones del indio, uno puede ver más claramente la ideología involucrada en esta producción de la identidad india. Por ejemplo, autores como el Inca Garcilaso debían tener en cuenta el ambiente ideológico de sus lectores cuando estructuraban sus representaciones para que sus obras no fueran rechazadas. El Inca Garcilaso, como autor mestizo e hijo ‘ilegítimo’, fue despreciado por la sociedad española. Además de eso, tuvo que estructurar sus desafíos y sus

críticas de la conquista española y del concepto del ‘bárbaro’ en una manera que sus lectores, que eran en su mayoría españoles y otros europeos, no rechazaban la obra y sus ideas.

Otro elemento fundamental para entender la representación es el trabajo de Michel Foucault en su discusión de la conexión entre el poder, el conocimiento y el discurso. El conocimiento existe dentro de discursos cuya prevalencia en una sociedad depende de la cuestión del poder (Hall 44-51). Los discursos vinculados con el poder en una sociedad dominan las conciencias de una sociedad. Como resultado, estos discursos tienen un impacto porque el conocimiento “does not operate in a void”, sino que influyen las estructuras y el orden de una sociedad (Hall 47-49). La representación y las identidades resultantes de estas representaciones no solo existen en las mentes de los receptores de una producción cultural como un libro, sino que impactan las acciones de las personas y sus sociedades. Los discursos del conocimiento forman parte de lo que Foucault llama un ‘régimen de verdad’, en que los discursos dominantes, aunque podría ser que no representan la verdad, se transforman en una ‘verdad’ debido a sus efectos reales en una sociedad (Hall 49). Estas ideas del ‘régimen de verdad’ y del poder, el conocimiento y el discurso se vinculan con el argumento principal de Irving A. Leonard en *Books of the Brave*, que enfatiza que las obras de ficción que los conquistadores leyeron sirvieron como “the unconscious instigators of the actions of men by conditioning their attitudes and responses” (xli-xlii). En ese momento de la conquista española, la distinción entre el hecho y la ficción en la literatura no estaba tan clara para muchos españoles, especialmente porque la literatura de la época se veía como “a record of historical fact” (Leonard 25-29, 71).

La Araucana y *La Florida* sirvieron como parte de la literatura que no solo podría haber influido a futuros conquistadores y gobernantes, sino también a una población más general que sabía leer o que escuchaban partes de las obras leídas por otras personas. El impacto de la

literatura y sus representaciones hace que el estudio de la representación del indio en las obras de Ercilla y el Inca Garcilaso sea imperativo para entender cómo los autores y las representaciones en sus obras influyeron en sus sociedades y siguen influyendo en las sociedades de América Latina hoy. *La Araucana* y *La Florida* son unas de las fuentes de información más conocidas acerca de las Américas y sus poblaciones indias y por ello las representaciones dentro de estas obras pueden servir para reforzar o desafiar el “régimen de verdad” acerca del indio y formado por obras anteriores (Coupland 255). Además, la representación de una persona podría crear una “otredad” o la clasificación de un individuo o grupo como ‘diferente’ según la perspectiva y la interpretación del autor de la representación (Coupland 244; Todorov 3). En relación con este concepto de la “otredad” se vincula el elemento del poder y la relación de poder que existe entre el autor de una representación y aquellos o aquello que el autor representa (Hall 8). Esta relación de poder también es fundamental para la cuestión de la autoría de Ercilla y del Inca Garcilaso en cuanto a sus propias identidades y posicionamiento en sus sociedades, que afectan su manera de representar al indio.

La representación y la ‘otredad’

La “otredad” es la identificación o la clasificación de un individuo o un grupo como ‘diferente’ de acuerdo con la perspectiva del autor de la representación. El filósofo griego Platón definió el “otro” como la relación entre el observador y lo que se observa, que es una relación que podría resultar en una percepción o una representación positiva o negativa pero que, a pesar de su valoración, todavía se define por un reconocimiento de diferencia entre el observador y el ‘sujeto’ o ‘objeto’ de observación (Coupland 244; Hall 238). Cuando uno observa a alguien o algo, el observador pregunta si esta persona o cosa ‘encaja’ dentro de su perspectiva o cosmovisión, un proceso conocido como “social ‘anchoring’” (Coupland 243). La perspectiva o

la cosmovisión del autor de la representación sirve como el “ancla” que determina la diferencia o la “otredad” de alguien o algo (Coupland 243). Esta relación entre el observador y lo que observa va más allá de una simple observación porque el significado o la identidad de alguien o algo se funda en su comparación con otra persona o otra cosa (Coupland 247; Hall 234-237).

Asimismo, la relación binaria de la observación a menudo resulta en la clasificación de diferencia a través de un binario que crea un sentido de orden en una sociedad o una cultura como resultado del observador estando en una posición de poder (Hall 234-237). Esta relación binaria también sirve para entender la representación del indio porque muchas de las corrientes se formaban a parte de las observaciones de españoles o europeos de las tierras y las poblaciones de las Américas, una tierra nunca vista ni conocida por los europeos (Berkhofer, “The Spanish Legacy”, párr. 3). Como escribe Todorov en *The Conquest of America*, el ‘descubrimiento’ de las Américas por parte de los europeos era “the discovery *self* makes of the *other*”, una frase que ejemplifica el proceso de construir la “otredad” y los binarios que forman como resultado de este proceso (Todorov 3). El europeo (el observador) observa al indio (lo que es observado), resultando así en un binario y la representación del indio como el “otro”.

Los binarios normalmente se basan en relaciones de poder, con un lado del binario siendo dominante (Hall 235). El poder es un elemento fundamental dentro de la representación. Para entender lo que es el “otro” o la “otredad”, debe tener en cuenta cuestiones de poder porque además del poder físico, existe un poder simbólico que se define por la habilidad de representar a alguien o algo, un acto que determina el significado o la identidad de lo que es observado (Hall 259). Por ejemplo, el concepto de ‘Orientalismo’ de Edward Said se define como “a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient” (Coupland 246). Las representaciones que serán discutidas más adelante fueron elaboradas por españoles y otros

Europeos a finales del siglo XV y durante el siglo XVI. Además, las representaciones y sus autores operaban bajo el contexto de la invasión y la colonización española y europea de las Américas, un contexto que se definió por estructuras de poder como la explotación de las poblaciones indias por parte de los invasores.

La “otredad” también es un proceso constructivo y activo que resulta de los varios discursos (Coupland 244; Rabasa 84). La “otredad” como una categoría formada y activa en relación con los discursos hace esencial el resumen de las corrientes de representación del indio para que se pueda entender esta representación y sus variaciones que se formaron antes de las obras de Ercilla y el Inca Garcilaso. Además, el proceso de crear la “otredad” es reductivo, especialmente porque la “otredad” depende de prácticas como la estereotipación y la homogeneización de un grupo (Coupland 245-246, 248-250; Hall 257-259).

Las corrientes de representación de las poblaciones ‘indias’

La imagen europea del indio comenzó con el viaje de Colón. En sus cartas y diario, Colón presentó una imagen binaria de las poblaciones indias con que se encontró. Colón caracterizó algunas de las poblaciones como ‘primitivas’ en el sentido de que no tenían “European accomplishments” como Colón muestra con la falta de armas de hierro por parte de los indios y al comentar que andaban desnudos (Berkhofer, “The Spanish Legacy”, párr. 4-5). Esta imagen del indio desnudo era recurrente en los escritos de europeos, y sirvió como una imagen del ‘salvajismo’ de los indios (Barabas 12). Asimismo, Colón escribió acerca de la amabilidad y felicidad de estas poblaciones a pesar de sus ‘faltas’ (Berkhofer, “The Spanish Legacy”, párr. 4-6; Colón 186-189; Rabasa 89-91; Todorov 164). Pero Colón también describió una población india que vivía en una isla llamada “Caribe” y que eran extremadamente belicosos y conocidos como antropófagos (Berkhofer; Colón 191-192). Aquí se puede ver el binario que

Colón creó en sus escritos para afinar las poblaciones indias. A pesar de este binario, Colón escribió que las poblaciones indias no tenían una gran diversidad fuera de sus diferencias ya mencionadas, y Colón nunca reconocía la humanidad de los indios y siempre pensaba de ellos como ‘esclavos potenciales’ (Berkhofer, “The Spanish Legacy”, párr. 4-6; Todorov 33, 49-50).

Américo Vespucio, en *Mundus Novus*, describió las poblaciones indias de Brasil con muchos estereotipos que aparecieron en otras crónicas y relatos sobre las Américas y sus poblaciones. El estereotipo es una descripción de alguien o de un grupo que “*reduces, essentializes, naturalizes and fixes ‘difference’*”, y los estereotipos creados por personas como Vespucio hicieron lo mismo con las poblaciones indias de las Américas (Hall 258). Estos estereotipos escritos por Vespucio incluían falta de gobierno y orden con sus matrimonios, sus guerras y su sistema de comercio, presentando a los indios como caníbales y a las indias como lujuriosas (Berkhofer, “The Spanish Legacy”, párr. 7). De hecho, uno puede ver algunos de estos estereotipos en la *Historia General* de Gonzalo Fernández de Oviedo. Oviedo caracterizó a las indias como libidinosas y a los indios como incapaces y poco dispuestos a aceptar o entender el cristianismo (Oviedo 1959 [1535-47]: 1, 111; Oviedo 1986 [1526]: 79, 91). Como resultado de estas concepciones, especialmente la creencia en la incapacidad o la dificultad que los indios tenían en aceptar o entender la fe cristiana, Oviedo pensaba que los indios deben vivir en servidumbre de los españoles para siempre, un concepto que tiene sus orígenes o recibe la influencia del concepto aristotélico de la ‘esclavitud natural’ como uno puede notar en Sepúlveda (Rabasa; Todorov 148, 152-154). La ‘esclavitud natural’ consistía en la idea de que algunos grupos o poblaciones en el mundo estaban destinados a servir a otros como esclavos, y esta idea aparece en la *Política* de Aristoteles que Sepúlveda tradujo al latín (Todorov 152). La crónica de Oviedo también planteó el binarismo entre el ‘salvajismo’ y la ‘civilización’ (Rabasa 88). Sin

embargo, este binario no era estable sino fluido, una característica que permitió unas críticas hacia los indios y los españoles a la misma vez pero que nunca significó que los indios salieran de su categorización como ‘salvajes’ (Rabasa 89). Esta fluidez del binario será esencial en el entendimiento de la representación del indio en *La Araucana*, una obra que también critica a los indios y a los españoles.

Finalmente, la última corriente que voy a discutir es la de Bartolomé de las Casas. Su categoría de los españoles como ‘diablos’ o ‘lobos’ y de los ‘indios’ como ‘ovejas’ y víctimas de los españoles y su conquista y colonización le daba la vuelta a la representación por otros españoles de todos los ‘indios’ como ‘bárbaros’ y sin humanidad alguna (Berkhofer, “The Spanish Legacy”, párr. 10-12; Rebas 89-91). Para Las Casas, los españoles eran los que actuaban sin humanidad y como ‘diablos’ durante la conquista de las Américas. Esta perspectiva y categorización de los ‘indios’ contrastaba con la de Oviedo y Juan Ginés de Sepúlveda, quien creía y argumentaba a lo largo de su vida que los ‘indios’ eran ‘inferiores’ a los españoles y sin virtud ni humanidad además de estar constantemente en guerra entre ellos, pero cobardes frente de soldados españoles (Berkhofer, “The Spanish Legacy”, párr. 11-12; Todorov 152-157, 160). Mientras que Las Casas defendió los derechos de los ‘indios’ a no ser esclavizados, su representación del indio sigue siendo problemático (Todorov 161). Las Casas nunca estuvo en contra de la colonización de los ‘indios’ y sólo criticaba la manera en que los españoles la llevaban a cabo. La colonización bien llevada proveería lo que les ‘faltaba’ a los ‘indios’ de la ‘civilización’ española (Barabas 11; Todorov 171, 177).

Una de las corrientes prevalentes en muchas de las representaciones del indio era la idea del ‘bárbaro’ o la ‘barbarie’. Este concepto y término tiene raíces grecorromanas, y originalmente solo consistía en una observación de diferencia (Barabas 10; Huidobro Salazar

172). Con el tiempo y las escrituras de griegos como Heródoto, Esquilo y Tucídides, este concepto también incluía “connotaciones culturales, morales y políticas” (Huidobro Salazar 172) que iban más allá del componente lingüístico que inicialmente definió la ‘barbarie’ (Barabas 10). Estas nuevas connotaciones añadidas a la categoría del ‘bárbaro’ se convirtieron el concepto en algo que permitió la clasificación de una población como ‘civilizada’ y ‘ordenada’ en contraste a una población ‘bárbara’ y ‘caótica’ que no puede tener una vida “racional y humana” (Barabas 10-11; Huidobro Salazar 172). El ‘salvaje’ era otra categoría que compartía semejanzas con el ‘bárbaro’. Los ‘salvajes’ originalmente eran seres ‘monstruosos’ como los cíclopes o las amazonas, y eventualmente se convirtieron en una característica “proyectada como imaginario sobre los pueblos *bárbaros* con los que mantenían guerras” (Barabas 10). Esta aplicación es muy relevante para entender *La Araucana* y cómo Ercilla representa a algunos araucanos que llevaron a cabo guerra contra los españoles como si fueran cíclopes o amazonas. Antes de la Edad Media y durante el Imperio romano, tenían que contemplar “la necesidad de integrar al otro en el imperio”, un otro o ‘bárbaro’ definido en ese momento por “su irracionalidad...ausencia de elementos constructivos y creadores” y su violencia y belicosidad (Huidobro Salazar 172).

Esta nueva posibilidad de integración continuaba en la Edad Media con la idea de la conversión al cristianismo, con el ‘pagano’ o no cristiano siendo considerado ‘bárbaro’ (Barabas 11; Huidobro Salazar 172). En la Edad Media, los conceptos del ‘salvaje’ o ‘bárbaro’ todavía se basaban en la ficción y textos populares, una influencia que uno puede notar en los escritos de Colón que sigue viendo al indio o al ‘otro’ con influencias literarias y mitológicas como cuando se refiere a algunos indios con colas o una isla de indias que son guerreras (Pagden 10).

Las novelas de caballería también contribuyeron al concepto del caballero o vasallo cristiano, un héroe firmamento leal a su rey y a Dios, una característica que españoles como

Ercilla en *La Araucana* utilizaron para justificar la crueldad y violencia de vasallos cristianos contra el ‘enemigo’ porque era en nombre de Dios y el rey. Asimismo, durante la Edad Media el concepto del ‘bárbaro’ “dejó de tener la simple significación de un ser alterno y adquirió definitivamente la de desigual-inferior” (Barabas 11).

La posibilidad de integración siguió siendo una cuestión con la conquista de las Américas, cuando los indios fueron representados por parte de los europeos a través del binario de los conquistadores (los españoles o europeos) y los conquistados (los indios) además de la ‘civilización’ (“el imperio cristiano español”) contra la ‘barbarie’ (los indios) (Huidobro Salazar 173). Los españoles y otros europeos caracterizaron a los indios con el imaginario medieval de los europeos y con “las categorías humanistas y cristianas españolas” (Huidobro Salazar 173), y las representaciones binarias no tenían el propósito de excluir al indio sino de incorporarlo y de conquistarlo (Barabas 11).

A menudo, los españoles concibieron esta categoría del ‘bárbaro’ a través de sus representaciones prejuiciosas de los indios. Estas representaciones los describen como “bestiales, [al] comer carne cruda...no conocer la justicia...no tener cortesía ni obediencia a los viejos” (Mártir 4). Sin embargo, el concepto del ‘bárbaro’ no era fijo o lo mismo para todos los españoles y otros europeos como uno puede ver con categorías como los debates entre Las Casas y Sepúlveda (Barabas 11; Huidobro Salazar 174). Esta falta de concepción fija del ‘bárbaro’ o la ‘barbarie’ es fundamental en el análisis del concepto dentro de las obras de Ercilla y el Inca Garcilaso que también contribuyen sus propias ideas o críticas al concepto.

Imperialismo y guerra justa

La idea del imperialismo y de la conquista son fundamentales para no solo entender el contexto histórico en que Ercilla y el Inca Garcilaso escribieron, sino también para entender

cómo los españoles pensaban que las poblaciones indias ‘encajaban’ dentro de este sistema y ver cómo los dos autores en sus representaciones del indio problematizan estos conceptos. Primero, uno debe tener en cuenta que la ‘Reconquista’ española fue un proyecto territorial de los reinos cristianos y una guerra vinculada con la difusión del cristianismo y la supuesta ‘superioridad’ del cristianismo en la Península Ibérica sobre los reinos musulmanes. Influyó en el concepto de la conquista y el sistema imperial de las Américas. Por ejemplo, el ‘descubrimiento’ de parte de las Américas por Colón en 1492 también coincidió con la caída de Granada, la capital del último reino musulmán en la Península, una coincidencia que muestra el vínculo entre la ‘Reconquista’ y los otros proyectos imperiales de los Reyes Católicos. La bula papal *Inter Caetera* del Papa Alejandro VI también estableció esta conexión entre la conquista del Reino de Granada y el ‘descubrimiento’ de las Américas en cuanto al propósito de difundir la fe católica en ambos acontecimientos (Gomes Moreira 80). La bula recuerda la ‘Reconquista’ cuando dice “[P]or todo ello pensáis someter a vuestro dominio dichas tierras e islas y también a sus pobladores y habitantes reduciéndolos- con la ayuda de la divina misericordia- a la fe católica, tal como conviene a unos reyes y príncipes católicos, y siguiendo el ejemplo de vuestros progenitores de gloriosa memoria” (Alejandro VI, *Primera bula Inter Caetera*).

Asimismo, como queda claro en la última cita de la bula *Inter Caetera* con su referencia a “la ayuda de la divina misericordia” y el sometimiento de las poblaciones de las ‘nuevas’ tierras “a la fe católica”, la religión cristiana tenía un papel fundamental en cuanto a las determinaciones de la legalidad del imperio y de la conquista española de las Américas. La Iglesia católica “era *mater imperii* en virtud de un principio bíblico...concedió el derecho al imperio...Cristo a san Pedro”, el ‘padre’ de la Iglesia (Subirats 55). Como explica Subirats, “[L]a lógica de la colonización es en primer lugar una *teología de la colonización*”, y un concepto vinculado con

esta “*teología de la colonización*” era el de la ‘guerra justa’ (Subirats 62). La ‘guerra justa’ era un concepto que servía para ‘legitimar’ una guerra y otros hechos violentos como la Conquista en relación con la religión cristiana. Como mencioné arriba, incluso Las Casas, un defensor de los derechos de poblaciones indias, nunca estuvo en contra del concepto de la conquista o el imperialismo de los españoles, y solo criticó la manera en que los españoles llevaron a cabo la conquista. Los imperios históricos como el romano vieron la incorporación del ‘otro’ como una necesidad, y así, los debates se centraron alrededor de cómo debe funcionar esta incorporación.

La concepción acerca de la ‘guerra justa’ comenzó con la aceptación del Imperio romano del cristianismo, resultando así en una identificación del imperio con el cristianismo o el Estado con la religión y la ‘barbarie’ con el paganismo (Gomes Moreira 73). Con esta identificación, san Ambrosio, san Agustín y luego santo Tomás crearon la doctrina de la ‘guerra justa’, escribiendo que la defensa del imperio es una defensa de la religión y que una ‘guerra justa’ requiere conducta ‘justa’ y debe tener el fin justo de llevar a cabo la justicia y buscar la paz (Gomes Moreira 74). Además de estas características, solo un lado de la guerra puede ser justo, y con el desarrollo de la doctrina de la ‘guerra justa’, se determinó que las revoluciones por parte de gente común nunca constituyen una ‘guerra justa’ (Gomes Moreira 75). Esta creencia es esencial para entender la discusión por parte de Ercilla de la ‘guerra justa’ en *La Araucana*. Después del ‘descubrimiento’ de las Américas, uno de los documentos más importantes en relación con la ‘guerra justa’ en la conquista y el imperio español en las Américas era la ya mencionada bula *Inter Caetera*. Esta bula sirvió como una base para el *Requerimiento*, que ordenaba la sumisión de poblaciones indias a la Corona española y a la fe y la Iglesia católicas que está bajo la obediencia del Papa (Gomes Moreira 80-83). Por ejemplo, el *Requerimiento* explica que:

Por ende, como mejor puedo vos ruego y requiero que entendais bien...y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo, y reconocais a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al Rey y a la Reina, nuestros señores, en su lugar, como superiores e señores y reyes destas Islas y Tierra Firme, por virtud de la dicha donación, y consintais y deis lugar que estos padres religiosos vos declaren y prediquen lo susodicho (Barrientos Grandon, *Requerimiento que se ha de leer a los indios* (1513)).

Esta sumisión también justificaba el uso de las armas contra las poblaciones ‘indias’ que rechazaban la autoridad de la Corona y la Iglesia (Gomes Moreira 82). En una de las partes más citadas del documento, se dice claramente:

Si no lo hiciéredes, o en ello dilación maliciosamente pusiéredes, certificoos que con el ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y maneras que yo pudiere, y vos sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de Sus Altezas, y tomaré vuestras personas y de vuestras mugeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé y disporné dellos como Su Alteza mandare, y vos tomaré vuestros bienes, y vos haré todos los males e daños que pudiere, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen (Barrientos Grandon, *Requerimiento que se ha de leer a los indios* (1513)).

De acuerdo con este documento, España era “la nación elegida por Dios” o, mejor dicho, el reino “elegido por Dios” (Subirats 74). Por eso, siempre era “vencedor y nunca vencido” (Barrientos Grandon, *Requerimiento que se ha de leer a los indios* (1513)).

A pesar de la autoridad de estas ideas y su fundamento en la Iglesia y la fe católica, siguieron los debates y dudas de conciencia acerca de la ‘guerra justa’ en relación con las

Américas y sus poblaciones. En el ya mencionado poema épico de Gaspar Pérez de Villagrà, por ejemplo, el autor incluyó documentos históricos en prosa que se caracterizan por sus preguntas sobre la ‘guerra justa’.

Muchos de los debates sobre la ‘guerra justa’ se centraron en las varias ‘imágenes’ del indio en el siglo XVI. El debate entre Las Casas y Sepúlveda en 1550 muestra cómo sus percepciones diferentes del indio dieron como resultado opiniones opuestas acerca de la ‘guerra justa’. Sepúlveda creía que los ‘indios’ eran ‘inferiores’ a los españoles y que el derecho natural requería la sumisión (voluntaria o forzada) de los indios al imperio cristiano español para que los indios pudieran tener una vida más ‘humana’ (Gomes Moreira 85). Francisco de Vitoria, aunque criticó las justificaciones de su época de las guerras en las Américas, todavía creía en la posibilidad de una ‘guerra justa’ (Todorov 149). Vitoria pensaba que, aunque los ‘indios’ no estaban ‘locos’, estaban cerca de serlo y carecían de inteligencia, una descripción del indio que crea un discurso de desigualdad entre los españoles y los indios y justifica intervención en las sociedades indias para actuar como sus ‘guardianes’ (Todorov 150).

A diferencia de estas creencias, Las Casas creía en la humanidad de los ‘indios’ y pensaba que su resistencia contra algunos de los actos violentos de los españoles estaba justificada (Gomes Moreira 84-85). Así que hay que establecer un vínculo entre las ideas acerca de la ‘guerra justa’ y la imagen del indio en las referencias a la ‘guerra justa’ que aparecen en *La Araucana*. La caracterización de los araucanos como ‘herejes rebeldes’ contra el Rey Felipe II y Dios además de la idea del destino de los araucanos a ser derrotados por los españoles tienen sus raíces en la ‘guerra justa’ y documentos como el *Requerimiento* a pesar de las críticas de Ercilla de partes del *Requerimiento* como su declaración que ‘todo es justo’ si una población india rechaza la hegemonía española y cristiana. A diferencia de *La Araucana*, esta idea de la

inevitabilidad de la derrota de los indios por parte de los españoles es completamente rechazada en *La Florida del Inca* porque los españoles, a pesar de sus intenciones, perdieron al final de la obra.

Capítulo I: El noble ‘bárbaro’ destinado a la derrota en *La Araucana*

Por un lado, el indio de *La Araucana* es una figura virtuosa y enemigo digno de los españoles. Sin embargo, existe una gran contradicción en esta representación del indio porque Ercilla todavía reconoce el ‘indio’ como un ‘bárbaro’ vinculado con el diablo y prácticas diabólicas, y en *La Araucana*, este indio ‘bárbaro’ es incapaz de mantener una sociedad organizada, quedando así relegados al pasado y rechazándose la posibilidad de un futuro de integración entre los indios y los españoles.

Las justificaciones dadas por Ercilla en el Prólogo a *La Araucana*

En su prólogo a *La Araucana*, Ercilla menciona querer mantener la memoria de los españoles y sus logros en Chile, escribiendo sobre “el agravio que algunos españoles recibirían quedando sus hazañas en perpetuo silencio, faltando quien las escriba, no por ser ellas pequeñas” (Ercilla, Prólogo, 69).³ Es importante notar que esta justificación aparece antes de sus referencias al araucano. El posicionamiento separado y jerárquico de estas referencias a los dos grupos—los españoles y los araucanos— es la primera prueba del propósito de Ercilla de crear un binario en el que los españoles, como vencedores al final de *La Araucana*, terminan en un plano superior a la loable sociedad araucana y como el grupo que merece el primer ‘puesto’ en cuanto a la importancia de la memoria de que de ellos y sus acciones en Chile. La primera referencia de Ercilla a los araucanos es cuando escribe lo siguiente:

Y si a alguno le pareciere que me muestro algo inclinado a la parte de los araucanos,
tratando sus cosas y valentías más estendidamente de lo que para bárbaros se requiere, si

³ En las citas de *La Araucana*, utilizaré el número de página para el Prólogo y la siguiente forma para el resto de la obra (Ercilla número del canto.número de la estrofa). Por ejemplo, para citar la segunda estrofa del primer canto, escribiría (Ercilla 1.2). Si tengo que citar estrofas separadas como la segunda y la quinta estrofa del primer canto, escribiría (Ercilla 1.2, 5).

queremos mirar su crianza, costumbres, modos de guerra y ejercicio della, veremos que muchos no les han hecho ventaja, y que son pocos los que con tan gran constancia y firmeza han defendido su tierra contra tan fieros enemigos como son los españoles (Ercilla, Prólogo, 69-70).

Las alabanzas de Ercilla a los araucanos y sus hazañas bélicas, característica del género épico, requieren una explicación del por qué dedica más espacio al araucano 'bárbaro', y el hecho de que Ercilla tenga que incluir esta explicación muestra la influencia de la historiografía anterior a él acerca del indio en las Américas. Colón, Vesputio, Oviedo y Sepúlveda construyeron la percepción de que los indios no tenían nada de valor ni significado y que eran subhumanos, una concepción que Ercilla quiere desafiar en su obra, aunque para alabar el imperio español y no para combatir estas ideas como hizo Las Casas, por ejemplo. Ercilla representa a los araucanos como personas con "gran constancia y firmeza" en sus batallas contra los españoles y como una población "indómita" hasta la llegada de los españoles, una caracterización que resulta de sus "crianzas, costumbres, modos de guerra y ejercicio della" que Ercilla describe con gran detalle en el primer canto (Ercilla 1.94).

A pesar de este valor con el que Ercilla caracteriza a los araucanos, los llama una población "indómita" como si los araucanos fueran animales no domados hasta su derrota por los españoles. Ercilla desafía la concepción del 'bárbaro inhumano' y 'sumiso' de figuras como Sepúlveda y su uso de la teoría aristotélica de la 'esclavitud natural', pero *La Araucana* no sirve para desmontar este concepto del 'bárbaro' en su totalidad porque al hacerlo, Ercilla correría el peligro de cuestionar su propia visión futura del orden americano donde los indios no tienen una posición integrada ni igual con los españoles dentro de su imperio.

Ercilla señala el valor de los araucanos en la guerra cuando admira que “sin tener en todo él [su territorio] pueblo formado, ni muro, ni casa fuerte...ni armas, a lo menos defensiva...con puro valor y porfiada determinación hayan redimido y sustentado su libertad” (Ercilla, Prólogo, 70). Para Ercilla, este “valor y porfiada determinación” compensa esta falta de lo físico para los araucanos, y es algo “digno de mayor loor” (Ercilla, Prólogo, 70). Esta porfía por parte de los araucanos también ha resultado en “pocos lugares que no estén della teñidos y poblados de huesos” (Ercilla, Prólogo, 70). Mientras que esta imagen del territorio araucano enfatiza el coraje y el amor de los araucanos por su patria, también enfatiza una imagen del territorio como un lugar de muertos, un símbolo de la vida y de un linaje. Los huesos sirven como recuerdos serios de estas luchas y de los araucanos, una población que luchaba por su tierra para perder al final y que así queda relegada al pasado.

Ercilla introduce una segunda justificación al principio del primer canto, que es una de las partes más conocidas del poema épico:

mas el valor, los hechos, las proezas
 de aquellos españoles esforzados,
 que a la cerviz de Arauco no domada
 pusieron duro yugo por la espada.
 Cosas diré también harto notables
 de gente que a ningún rey obedecen,
 temerarias empresas memorables
 que celebrarse con razón merecen,
 raras industrias, términos loables
 que más los espanoles engrandecen

pues no es el vencedor más estimado (Ercilla 1.1-2).

La alabanza de los araucanos sirve para elogiar a los españoles y su conquista victoriosa. *La Araucana* es una obra que crea la ficción de una conquista exitosa, y para Ercilla, el mundo de su obra es conquistar o ser conquistados. *La Araucana*, como poema épico, requiere que “el enemigo tiene que tener altura heroica” (Weiss 108). A pesar de la altura heroica de los araucanos, también se caracterizan como ‘héroes trágicos’ por sus varios errores que causan su caída y derrota frente a los españoles que son los héroes ‘superiores’ al final del poema épico.

El Estado de Arauco, la virtud militar y la religión araucana

La primera representación de la sociedad araucana en *La Araucana* aparece en el primer canto, y comienza con una alabanza del Estado de Arauco, diciendo que es un “gran término” regido por “diez y seis fuertes varones”, enfatizando así un protagonismo indio completamente dominado por hombres (Ercilla 1.12), lo que no es el caso en *La Florida del Inca*. La composición del Estado de Arauco como un estado de dieciséis varones también presagia el conflicto interno a lo largo de *La Araucana*, un conflicto que Caupolicán intenta impedir como cacique hasta su muerte. Asimismo, el Estado de Arauco es representado como un estado militar y masculino donde a los hombres “los ejercitan” desde “la niñez”, como la antigua ciudad estado de Esparta, en las cosas de la guerra para que sean, por ejemplo, más rápidos que “los venados” (Ercilla 1.16).

Este estado militar se funda en “la virtud del brazo y la excelencia” y rechaza la “flaqueza”, una característica que “ilustra, habilita, perficiona / y quilata el valor de la persona” (Ercilla 1.16-17). En otras palabras, Ercilla eleva a los araucanos como personas de virtud y organizadas por la virtud en lugar de, por ejemplo, nacimiento o herencia. Asimismo, al describir más detalladamente este estado militar araucano, Ercilla enfatiza el concepto del cosmos griego,

o de orden, en la organización y los elementos de este estado militar. Para figuras ya mencionadas como Vespucio, Oviedo y Sepúlveda, los indios, como ‘bárbaros’, se caracterizaban por tener sociedades desorganizadas y caóticas. Ercilla nos presenta a la sociedad araucana como altamente organizada y experta en la práctica de la guerra. Además de tener una variedad de armas y “fuertes y dobles coseletes, / arma común a todos los soldados”, “cada soldado una arma solamente / ha de aprender...y no empacharse / en jugar de la pica el que es flechero” (Ercilla 1.21-22).

En el aspecto de macroorganización, los araucanos también “muéstranse en formados escuadrones”, y “si el escuadrón primero que acomete / por fuerza viene a ser desbaratado, / tan presto a socorrerle otro se mete, / que casi no da tiempo a ser notado /” (Ercilla 1.23-24). Estos escuadrones se rigen “al son de presurosos atambores” y tienen sus armas “con varias y finísimas colores” además de “penachos adornados” (Ercilla 1.27). La manera de guerrear de los araucanos otra vez se caracteriza por el orden, que incluye elementos como la música con los tambores, los colores y las plumas que crean una imagen de un ejército de guerreros magníficos y dignos. La habilidad de los araucanos para construir, en lugares “en su provecho”, “fuerzas o fuertes” de “poderosos árboles labrados” con “torreones” y “troneras”, “una cuadrada y ancha plaza” y con “espesos hoyos...con estacas agudas” muestra la inteligencia estratégica de los araucanos y la imagen de estas fuerzas se asemeja a las de fortificaciones españolas, europeas y musulmanas de la Edad Media y del momento de *La Araucana* como en el caso del fuerte español de Penco (Ercilla 1.27-32, 17.18-20).

Las prácticas bélicas de los araucanos ya están al principio y aparecen a lo largo del poema épico, y la alabanza de estas prácticas al comienzo del Canto XXV concreta el propósito

de Ercilla de presentar al araucano como un enemigo que “puso al español en tal aprieto” (Ercilla 1.12). En una lista de preguntas retóricas, Ercilla escribió:

Quien les mostró a formar los escuadrones,
 representar en orden la batalla,
 levantar caballeros y bastiones,
 hacer defensas, fosos y muralla,
 trincheas, nuevos reparos, invenciones
 y cuanto en uso militar se halla,
 que todo es un bastante y claro indicio
 del valor desta gente y ejército (Ercilla 25.3).

Estas preguntas retóricas subrayan el hecho de que los araucanos, una “gente tan ignota y desviada / de la frecuencia y trato de otra gente”, aun “así alcanzaron / el orden de la guerra y disciplina, / que podemos [los españoles] tomar dellos doctrina” (Ercilla 25.1-2). Los araucanos no tenían las mismas fuentes y experiencias bélicas, pero se comportan y practican la guerra en una manera parecida a los españoles, quienes tenían uno de los mejores y más poderosos ejércitos del mundo en el siglo XVI.

Sin embargo, este estado militar de los araucanos, a pesar de sus cualidades loables, es ‘inferior’. Como escribe Elizabeth Davis en su libro *Myth and Identity in the Epic of Imperial Spain*, “the notion of subjecting oneself to a king... would have had a positive value from Ercilla’s perspective, not only because of the author’s background [como un paje del Rey Felipe II], but because he would have assumed monarchy to be a higher form of government than rule by a warrior elite” (41). Debemos recordar que Ercilla todavía pensaba y escribía dentro del mismo marco de ideología aristotélica de Sepúlveda. Aunque Ercilla parece rechazar la creencia

de Sepúlveda en la teoría aristotélica de la ‘esclavitud natural’, Ercilla sigue percibiendo el mundo en una manera jerárquica y por tanto aristotélica (Todorov 152). En cuanto al modo de organización política, “For most Europeans, the measure of civilisation could be found, too, not only in the dynamics of the arch, but also in mere complexity. The more complex a man’s way of life the more civilised he became” (Pagden 73). Esta jerarquización resulta, según Davis, en la sugerencia de Ercilla que “Araucanian society is intricate enough to make enslavement...unjustified, but still far from what it ought to be by European standards” (Davis 41).

La evidencia de esta jerarquización aparece cuando Ercilla profundiza en el tema de la organización política de los araucanos, introduciendo el senado de caciques que seguía “la mayor voz” en su consideración “del remedio conveniente” (Ercilla 1.35). Esta descripción de la política de los araucanos podría haber recordado a los lectores de *La Araucana* el senado romano. Por un lado, estos paralelismos con el pasado o la historia clásica grecorromana sirven para representar al araucano de una manera laudatoria: los araucanos son amantes de su patria:

“Buen testimonio desto nos han sido
 las hazañas de antiguos señaladas
 que por la cara patria han convertido
 en sus mismas entrañas las espadas,
 y su gloriosa fama han estendido
 las plumas de escritores celebradas,
 Mario, Casio, Filon, Cosdro Ateniense
 Regulo, Agesilao y el Uticense.
 Entrar, pues, en el número merece

esta araucana, que con tanta
 muestra de su valor y ánimo ofrece
 por la patria al cuchillo la garganta,” (Ercilla 29.2-3).

También, Ercilla construye esta representación ‘clásica’ de la sociedad araucana en otras partes de la obra, como cuando describe las festividades de los araucanos para celebrar su victoria contra Valdivia y su ejército español. Durante estas fiestas, “había precios y joyas señaladas, / que nunca los troyanos ni los griegos, / cuando los juegos más continuaron, / tan ricas y estimadas las sacaron /” (Ercilla 3.88). En esta comparación, las celebraciones araucanas superan a las de los troyanos y los griegos, que se caracterizaban por sus guerreros, conquistas y festividades como los juegos Olímpicos.

Estas comparaciones elevan el valor y la reputación de los araucanos para los lectores, pero la representación de la sociedad araucana como ‘clásica’ coloca a sus miembros como una gente del pasado que los españoles eclipsarán al final de su conflicto. Casi todos los nombres grecorromanos mencionados en la cita anterior como ejemplos del amor de la patria tuvieron trágicos finales, lo que presagia la derrota de los araucanos al final (Lerner 784). Los araucanos son representados como héroes clásicos y trágicos cuyo amor para su patria no supera la voluntad de Dios, quien está del lado de los españoles. Asimismo, el senado de los araucanos es una organización política que recuerda al senado romano, una institución que pertenece al pasado político del mundo antiguo, y como Davis menciona, Ercilla veía la monarquía como una forma de gobierno más avanzada en comparación a un senado republicano. El senado romano es una organización política que pertenece al pasado pagano del mundo cristiano mientras que la monarquía de España se vincula con Dios y el cristianismo, la verdadera religión según la perspectiva de Ercilla. Las festividades de los juegos atléticos de los araucanos también son

‘términos paganos’ para la representación de los araucanos (Davis 22). Esta caracterización de la sociedad araucana como una sociedad de la época pagana pasada que no se vincula con el Dios cristiano español ni con formas ‘modernas’ de gobierno “indicate that their social hierarchy and mores are imperfect or, at best, that they remain in a state of becoming” (Davis 41) como un “fully grown child whose rational faculties are complete but still potential rather than actual” (Pagden 104).

La perspectiva cristiana de Ercilla es otra representación despectiva de los araucanos que vemos cuando sigue en su descripción: “Gente es sin Dios ni ley, aunque respeta / aquel que fue del cielo derribado” (Ercilla 1.40). La frase “aquel que fue del cielo derribado” es una referencia al diablo y caracteriza a los araucanos como creyentes en y devotos del diablo. La segunda caracterización de los araucanos como una gente sin ley es parecida a la de Francisco de Vitoria: “[L]os indios no tienen leyes ni jueces que son adecuados”, argumentando así que no existía un estado indio fuera de la ‘barbarie’ (Pagden 80). Ercilla clasifica la deidad de los araucanos, Eponamón, como el diablo (“aquel que fue del cielo derribado”), y describe cómo los araucanos utilizan “el falso oficio de hechiceros” para determinar el curso de sus vidas (Ercilla 1.42). La representación del indio “como servidor del demonio” era común por parte de escritores españoles en el siglo XVI, y existía desde la llegada de los primeros franciscanos a Tenochtitlan (Subirats 70, 75-76). También, “The infidel enemy, inclined to evil, associated with wicked religious practices, and a follower of false prophets or the Devil himself, was, in reality, needed by the epic as a genre and demanded by the expectations of Ercilla’s reading public” (Monsalve 124). Ercilla utiliza esta caracterización estereotipada y despreciativa de las religiones indias para clasificar a los araucanos como ‘bárbaros’ y ‘paganos’ que no han alcanzado e incluso han rechazado el cristianismo a diferencia de los españoles. Fuera de su elogio de las hazañas

militares de los araucanos, Ercilla presenta una imagen negativa del resto de sus modos de vida, algo que sirve como un gran contraste con el Inca Garcilaso y su representación de las sociedades indias de La Florida.

La ‘guerra justa’ en *La Araucana*

Las características principales que definían una ‘guerra justa’ aparecen en *La Araucana*, aunque la explicación más directa por Ercilla de la ‘guerra justa’ está en el último canto de la obra:

La guerra fue del cielo derivada
 y en el linaje humano transferida...
 Por la guerra la paz es conservado
 y la insolencia humana reprimida,
 por ella a veces Dios el mundo aflige,
 le castiga, le enmienda y le corrige;
 por ella a los rebeldes insolentes
 oprime la soberbia y los inclina... (Ercilla 37.2-3).

La guerra contra los araucanos es contra unos ‘rebeldes’, lo que la hace justa. La guerra de los españoles contra los araucanos se caracteriza como una acción que viene del Cielo y de Dios, quien castiga y mantiene la paz que “los rebeldes insolentes” han destruido por su rebeldía.

Un elemento de la falta de justicia que Ercilla atribuye a la ‘resistencia’ de los araucanos es la idea que no solo adoran al diablo, sino que también persisten en su devoción hacia el diablo después de conocer el cristianismo. Ercilla llama a los araucanos ‘apóstatas rebeldes’ contra el imperio español que el Rey Felipe II encabeza en nombre de Dios, de quien viene el mandato real del rey de España, y que está del lado de los españoles. Al principio del Canto IV se declara

la necesidad de castigar con justicia “el rebelde Arauco” que es como una “llaga” que si “al principio no se cura, / requiere al fin más áspera la cura” (Ercilla 4.1). Como explican los españoles a unos indios cuando llegan al Puerto de la Concepción en Chile:

...nuestro intento
 y causa principal de la jornada
 era la religión y salvamento
 de la rebelde gente bautizada
 que en desprecio del Santo Sacramento
 la recibida ley y fe jurada
 habían periódicamente quebrantado
 y las armas ilícitas tomado (Ercilla 16.29).

Este discurso es paralelo a la ideología detrás del *Requerimiento*, al establecer el vínculo entre Dios, la Iglesia y el monarca de España y que legitima una guerra por parte de los españoles contra cualquier indio que no se someta a la autoridad del monarca.

Ercilla caracteriza la ‘guerra justa’ por las tácticas bélicas que los dos bandos usan como en el discurso del virrey don García con el aviso al ejército español de frenar su ira en el caso de una retirada por parte de los araucanos: “Pues cuando la razón no frena y tira / el ímpetu y furor demasiado, / el rigor excesivo en el castigo / justifica la causa al enemigo /” (Ercilla 21.56). La falta de razón y el descontrol de la pasión desenfrenada por parte de un bando en una guerra hace injusta la causa de ese bando. Aunque Ercilla crítica a los españoles y a los araucanos por sus medios y comportamientos bélicos a lo largo de *La Araucana*, estas críticas contra los araucanos son más abundantes.

Uno de los momentos más destacados de esta ‘rebelión’ contra Dios es la marcha de los araucanos hacia la ciudad española de La Imperial. Por el camino, los araucanos experimentaron un milagro que impidió la toma de la ciudad española. Se trata de una recia tormenta, parecida a la que ocurrió después de la victoria araucana contra los catorce españoles en el Canto IV:

Eponamón se les presenta
 en forma de un dragón horrible y fiero
 con enroscada cola envuelta en fuego
 y en ronca y torpe voz les hablo luego
 diciéndoles que apriesa caminasen
 sobre el pueblo español amedrentado...
 y que al cuchillo y fuego la entregasen
 sin dejar hombre a vida y muro alzado (Ercilla 9.10-11).

Las palabras de Eponamón comunican que la guerra de los araucanos contra los españoles es una guerra apoyada por el diablo y que así es una empresa injusta y malvada. El diablo “inverted and polluted the natural order of things, taking man’s unguided natural reason and diverting it into foul channels where it created evil out of potential good” (Pagden 174). La representación de la religión araucana como una religión demoníaca caracteriza la guerra de esfuerzo equivocado porque el diablo los ha engañado para llevar a cabo la guerra contra el Rey Felipe II y Dios, quien creó el orden del mundo. Esta inversión que resulta de la religión de los araucanos es algo que simboliza la desunión que “appears to be an intrinsic characteristic” y que “textualizes a faulty social organization or political structure” (Davis 40).

Después de esta aparición de Eponamón surge una nueva aparición positiva:

La tempestad cesó y el raso cielo

vistió el húmido campo de alegría,
 cuando con claro y presuroso vuelo
 en una nube una mujer venía,
 cubierta de un hermoso y limpio velo
 Con tanto resplandor... (Ercilla 9.13).

Esta mujer del cielo, acompañada de un viejo “al parecer de grave y santa vida”, es una figuración de la Virgen María que habla al ejército araucano, llamándole una “gente perdida” y diciendo “Que Dios quiere ayudar a sus cristianos / y darles sobre vos mando y potencia / pues ingratos, rebeldes, inhumanos / así le habéis negado la obediencia” (Ercilla 9.15). En este discurso, Ercilla caracteriza a los araucanos otra vez como rebeldes y pone claro la idea que los araucanos se han rebelado ilícitamente contra los españoles y contra Dios, quien desea la sumisión de los araucanos bajo de los “cristianos” o españoles a quienes Dios, a través de la Iglesia y la bula papal *Inter Caetera*, ha dado dominio sobre las Américas (Subirats 53-54). Aunque los araucanos no van contra La Imperial en ese momento, su ‘rebelión’ contra los españoles es ya en sí contra Dios y es una acción que requiere su derrota al final de *La Araucana*.

La experiencia de la aparición milagrosa caracteriza a los araucanos otra vez como un pueblo histórico porque Ercilla describe en el Canto IX que “si los hombres no veen milagros tantos / como se vieron en la edad pasada / es causa...estar la ley cristiana autorizada /” y que los milagros son “para que a la fe se redujese la bárbara costumbre y ciega gente” (Ercilla 9.1, 5). La negación del cristianismo por parte de los araucanos requiere la apariencia de un milagro, algo que pertenece a “la edad pasada” antes del establecimiento del cristianismo. Así que, este momento del milagro representa a la sociedad araucana como una sociedad pagana del pasado y, a la misma vez, voluntariamente ciega en cuanto a su continuo uso de sus ‘bárbaros’ sistemas de

creencia en una edad cuando “la ley cristiana” está “autorizada”. En fin, los errores religiosos, la rebeldía injusta y la ‘barbarie’ de esta sociedad impide que los araucanos se igualen a los españoles al final de *La Araucana*, y también estas características requieren que estén sometidos a los españoles.

Los personajes araucanos individuales

Algunas de estas caracterizaciones contradictorias de la sociedad india en *La Araucana* están presentes en los personajes individuales. Mientras que los araucanos no son los ‘bárbaros’ de Sepúlveda, al construir a los personajes individuales como enemigos dignos de los españoles que tienen características y comportamientos admirables en el ámbito de la guerra, siguen siendo ‘bárbaros’ porque Ercilla los vincula con el diablo y prácticas diabólicas como el canibalismo.

Admirables pero ‘bárbaros’

Para comenzar con el personaje de Lautaro, Ercilla no solo enfatiza sus virtudes bélicas sino también su oratoria, un elemento del concepto del ‘bárbaro’ desde la época clásica grecorromana cuando “The emphasis placed on the role of language in the formation of the human community was a commonplace of much Greek and later Roman thought” (Pagden 70). Lautaro era “un hijo de un cacique conocido / que a Valdivia de paje le servía, / acariciado dél y favorito /”, y se convirtió en uno de los grandes caudillos de los araucanos contra los españoles después de su ‘traición’ en la batalla de Tucapel (Ercilla 3.34). Cuando Lautaro ve al ejército araucano huyendo, comienza a animar al lado araucano porque fue conmovido “del amor de su patria...” (Ercilla 3.34). Además de mencionar el tema de la patria y la necesidad de los araucanos de libertarla, Lautaro también habla de la valentía, la fama, el honor y el linaje, todos temas muy significativos para los españoles en el siglo XVI. Estos temas aparecen en su arenga: “¡Oh ciega gente, del temor guiada! / A dó volvéis los temerosos pechos? / que la fama en mil

años alcanzada / aquí perece y todos vuestros hechos /” (Ercilla 3.35). Asimismo, dice
 “Manchais la clara estirpe y descendencia / y ingerís en el tronco generoso / una incurable plaga,
 una dolencia, / un deshonor perpetuo, ignominioso /” (Ercilla 3.36) y manda que los araucanos
 “Huid el grave yugo y servidumbre; al duro hierro osado pecho demos” (Ercilla 3.38).

Ercilla no limita su alabanza de Lautaro a la oratoria, y al describir la pelea de Lautaro
 contra tantos españoles, escribe un largo y gran elogio:

De quién [en referencia a Lautaro] prueba se oyó tan espantosa,
 ni en antigua escritura se ha leído
 que estando de la parte victoriosa
 se pase a la contraria del vencido?
 ¿y que sólo valor, y no otra cosa
 de un bárbaro mochacho haya podido
 arrebatarse por fuerza a los cristianos
 una tan gran vitoria de las manos? (Ercilla 3.42-43)

Ercilla compara las acciones bélicas de Lautaro a las de héroes o guerreros clásicos
 grecorromanos que se sacrificaron ellos mismos para su patria o que fueron conocidos por sus
 destrezas militares. Lautaro también lucha por su patria y lucha con tanta maestría que incluso
 supera la memoria de las hazañas de estos héroes grecorromanos (“decidme: estos famosos ¿que
 hicieron / que al hecho deste bárbaro igual fuese? /”) (Ercilla 3.44). La patria, un concepto
 romano, es lo que motiva a Lautaro a luchar y cambiar el resultado de la batalla, y Ercilla admira
 el hecho de que Lautaro cambió este resultado solo con su amor a la patria y su valor como
 guerrero ‘honorable’. Pongo ‘honorable’ entre comillas porque Lautaro traicionó a los españoles

durante esta batalla, pero lo hace por un motivo diferente de otros personajes como Andresillo.⁴ Tampoco es cristiano, un hecho que sirve para matizar su muerte. Justo antes de su muerte, mientras Lautaro salía de su toldo para pelear contra los españoles, recibió una flecha que le atravesó el corazón, “el corazón más bravo y fuerte / que jamás se encerró en humano pecho /” (Ercilla 14.17). Sin embargo, la herida producida por la flecha abrió una “puerta a un abundante flujo / de negra sangre por copiosa vena / ...y con rabiosa pena / la alma, del mortal cuerpo desatada, / bajó furiosa a la infernal morada /” (Ercilla 14.18). Lautaro murió yendo a luchar por la patria araucana y así tuvo una muerte trágica, pero al final, su decisión de unirse a la ‘rebelión’ de los araucanos contra Dios y Felipe II fue lo que lo llevó a la muerte. Ercilla describe la “negra sangre” de Lautaro y el descenso de su alma al infierno para matizar el honor de su muerte y de su personaje, así diferenciándolo en una manera religiosa con su sangre que tiene un color oscuro para simbolizar el destino infernal de su alma (Montes 1975).

La introducción de Rengo también sirve para elevar al personaje indio e incluso para burlarse de los guerreros españoles. Aparece la primera mención de él después de la derrota de los españoles en Penco:

Delante largo trecho de la gente
 a los tres les da caza y atormenta
 un espaldudo bárbaro valiente,
 Rengo llamado, mozo de gran cuenta;
 éste solo los sigue osadamente
 y a voces con palabras los afrenta (Ercilla 9.94)

⁴ Andresillo es un ‘indio ladino’ quien ‘traiciona’ a los araucanos para ayudar a los españoles, una traición que Ercilla crítica fuertemente.

Rengo no solo ataca a los españoles que persigue con palabras, sino que también comete acciones físicas tan increíbles que los españoles se avergüenzan de sus debilidades contra un solo indio: “tres leguas los corrió desta manera, / que jamás de las colas se partía” y “veinte veces revuelven los cristianos / dando sobre él con súbita presteza; / a todos tres les da llenas las manos / con su diabólica arma y ligereza /” (Ercilla 9.95, 99). Incluso cuando los españoles cruzan un río, Rengo tira “una pesada piedra” con tanta fuerza que “las ninfas...sus doradas cabezas levantaron / y a ver el caso atentas se pararon /”, engrandeciendo a las fuerzas de Rengo hasta un nivel mitológico romano (en lugar de un nivel cristiano) pero todavía verdadero según Ercilla (Ercilla 9.101-102).

Finalmente, uno de los españoles, Alvarado, dice a sus compañeros “¡Oh caso vergonzoso, / que a tres nos siga un indio solamente, / y triunfe de nosotros victorioso! /” (Ercilla 9.104). Como resultado de esta vergüenza, los españoles acuerdan matar a Rengo o morir en el intento, pero al final, “sin poderle atender, los ofendía” Rengo, y los españoles dejaron a Rengo y pasaron “otra vez el ya seguro vado” (Ercilla 9.107-108). Así que, esta imagen inicial de Rengo contra tres españoles desafía el estereotipo común de la literatura anterior de la conquista desde las cartas de Colón que alegaron que un español solo o pequeño grupo de españoles sería suficiente contra muchos ‘indios’ (Colón 190-191).

Caupolicán: Una masculinidad monstruosa y el afeminamiento de su muerte

El personaje araucano principal es Caupolicán, un enemigo digno (aunque ‘bárbaro’), masculino y el cacique elegido durante el primer senado araucano de la obra. Aunque Caupolicán es una figura llena de las virtudes asociadas con la masculinidad hasta su rendición a los españoles, es fundamental reconocer que su masculinidad es ‘híbrida’ y así ‘divergente’ del modelo del caballero cristiano (Vargas Contreras 41). La masculinidad de Caupolicán se basa en

la fuerza como está presente en la prueba con el tronco cuando estaba “venciendo con esfuerzo la fatiga / y creciendo la fuerza por costumbre /” (Ercilla 2.51, 56), pero es una masculinidad monstruosa. Ercilla caracteriza a Caupolicán como un cíclope. En la primera descripción de Caupolicán, Ercilla escribe que “tenía un ojo sin luz de nacimiento / ...pero lo que en la vista le faltaba, / en la fuerza y esfuerzo le sobraba /” (Ercilla 2.46). Esta representación de Caupolicán como “a figure of gigantic strength who is blind in one eye and can hold a heavy tree trunk on his shoulder...led many readers to visualize the Amerindian as a Polyphemus-like figure” (Maxey 47-48). Esta representación monstruosa también aparece con la descripción de Caupolicán hecha por Andresillo, el ‘indio ladino’ que vio a “aquel varón” y su

valentía
 el ser gallardo y el feroz semblante,
 la proporción y miembros de gigante.
 Venía el robusto y grande cuerpo armado
 de una fuerte coraza barreada,
 con un drago escamoso relevado
 sobre el alto crestón de la celada;
 en la derecha su bastón ferrado,
 ceñida al lado una tajante espada,
 representando en talle y apostura
 del furibundo Marte la figura (Ercilla 31.18-19).

La imagen del dragón, un símbolo común del diablo, en la figura de Caupolicán recuerda al lector la conexión entre los araucanos y el diablo y sirve como un término religioso o cultural

para diferenciar la masculinidad guerrera de Caupolicán de la masculinidad guerrera de los españoles cristianos (Vargas Contreras 42).

Asimismo, la caracterización monstruosa de la masculinidad de Caupolicán simboliza en parte su concepción como una personificación del monstruo de las ansiedades de Ercilla. En su famoso sueño, Caupolicán exclama que “según vuestros fuertes corazones, / entrar la España pienso fácilmente / y al gran Emperador, invicto Carlos, / al dominio araucano sujetarlo /”

(Ercilla 8.16). Además, declara que

con esta confianza, el delantero
 seguiré vuestro bando y el derecho
 que tenéis de ganar la fuerte España
 y conquistar del mundo la campana.
 La deidad desta gente entenderemos
 y si del alto cielo cristalino
 deciende, como dicen, abriremos
 a puro hierro anchísimo camino (Ercilla 8.18-19).

Este discurso de una ‘anticonquista’ en la que los araucanos llegan a España y se integran a la religión cristiana de los españoles simboliza la ansiedad y la pesadilla de Ercilla: un mundo en el que los indios son los conquistadores y en el que se integran a la sociedad española pero como superiores jerárquicos. Ercilla no cree en un futuro de integración después de la conquista, y así, el sueño de Caupolicán representa una visión ‘invertida’ para el mundo futuro. Caupolicán también muestra su propia complejidad en cuanto a su guerra interna o ‘psicomaquia’ (una guerra del alma) porque, aunque dice que aceptará a Dios cuando conquiste España, también dice que está dispuesto a pelear contra cualquier ejército divino que venga en su contra. No es hasta

su rendición a los españoles y su decisión de convertirse al cristianismo que termina esta psicomaquia, pero incluso después de su conversión, tiene que pagar por su pecado original y su guerra contra Dios con su terrible ejecución.

La ejecución de Caupolicán al fin de la obra muestra cómo los españoles afeminan al personaje masculino de Caupolicán con su castigo de empalarlo, y es el momento en el que Ercilla desmonta la masculinidad que ha atribuido a Caupolicán. El cacique representa la última muerte de un araucano para simbolizar su derrota completa. El Estado de Arauco, un estado militar y masculino, se invierte cuando su cacique pierde su masculinidad y muere, significando así la muerte de la cabeza y el orden del Estado. Sin embargo, Caupolicán muere como un mártir con su decisión de convertirse al cristianismo antes de su ejecución. Al comenzar su discurso al capitán español Reynoso, reconoce que el “ya contrario cielo” le puso “a tus pies [los de Reynoso] a que te pida / por un muy breve término la vida /” (Ercilla 24.8). Aunque Caupolicán admite que el cielo, o Dios, provocó su derrota, ya es demasiado tarde para él y ya está destinado a la muerte a pesar de sus súplicas a Reynoso para que los españoles no lo maten. A pesar de la sentencia pública que ordena la muerte de Caupolicán, Ercilla admira el hecho de que Caupolicán no tiene miedo a la muerte. El único momento que Caupolicán permite que sus emociones lo dominen es cuando el verdugo, “que era un negro gelofo, mal vestido”, llega al sitio de la ejecución y Caupolicán se llena de ira porque “un hombre como yo tan señalado” recibirá su muerte de “una mano así abatida” (Ercilla 24.24-25). Este elemento racial y antinegro de la ejecución sirve por un lado para distanciar a los españoles de la ejecución de Caupolicán, pero también sirve como un desprecio de un personaje negro por parte de Caupolicán para elevar su prestigio antes de su muerte.

El modo de su ejecución por un “aguzado palo penetrante” y por flechas que penetran su cuerpo hace que se convierte en una violación sodomítica de su cuerpo (Ercilla 24.28). Esta “posición sumisa que implica el empalamiento, se relaciona directamente con la construcción sociocultural de la sodomía, es decir, configura parte del imaginario de la deshonra, en efecto, la divergencia” (Vargas Contreras 53). Antes de su ejecución, Caupolicán, “descalzo, destocado, a pie, desnudo”, tiene que arrastrar “dos pesadas cadenas... / con una soga al cuello y grueso ñudo /” con una compañía armada alrededor de él y “el menudo pueblo” siguiéndolo por detrás (Ercilla 24.20). Estas imágenes no solo contribuyen al acto de violación sexual de la ejecución con el acto de desnudar el cuerpo de Caupolicán, pero también recuerda al lector del Calvario de Jesús. Asimismo, después de la muerte de Caupolicán, nadie pudo creer “la no pensada muerte” como si fuera “cosa de sueño o fantasía”, una incredulidad que añade al carácter trágico de su muerte (Ercilla 24.33-34). El final de la vida de Caupolicán simboliza “una alteridad oprimida por la pretensión dominante del conquistador”, representando así el rechazo de Ercilla de su ‘anticonquista’ (Vargas Contreras 37).

El ‘bárbaro’ honorable pero caníbal

El araucano Galvarino es otro ejemplo de un guerrero honorable y trágico que no sólo enfrenta una muerte trágica, sino también experimenta un cruel castigo. Los españoles mandan cortar las manos y después que Galvarino “puso la diestra mano” en “una rama destroncada” y tuvo la mano cortada “de un golpe con rigor”, luego “sacó...la izquierda alegremente, / que del tronco también saltó apartada /” (Ercilla 22.46). En reacción a este castigo brutal de los españoles, Galvarino experimentó el castigo “sin torcer ceja ni arrugar la frente” y “tendió el cuello” a sus verdugos (Ercilla 22.46). Esta valentía y la falta de miedo de Galvarino enfatizan que es un guerrero honorable que no teme la muerte y que solo crece en su furia (siempre más

rabioso y obstinado) al punto de que ataca y come a un esclavo de los españoles en un acto de canibalismo. De hecho, Ercilla escribe que decidió incluir el nombre de Galvarino porque “no es bien que así dejemos en olvido / el nombre deste bárbaro obstinado, / que por ser animoso y atrevido / el audaz Garbarino era llamado /” (Ercilla 22.54).

Vincular a Galbarino a la ‘barbarie’ en el acto de canibalismo lo hace un “bárbaro infernal” (Ercilla 22.52). Los caníbales “have played their role in the description of non-European cultures ever since the first Greeks ventured out into the western Mediterranean” (Pagden 80-81). Desde la perspectiva cristiana, el canibalismo estaba en contra de “the hierarchical divisions of the creation” que definen la comida que es permisible para un humano y así va en contra de la ‘ley natural’, una ley definida por Santo Tomás como “the efficient cause which underpinned man’s relationship with the world about him and governed every practice in human society” y como una ley que “In its simplest form...consists of a number of ‘clear and simple ideas’...implanted by God” (Pagden 61, 86). El acto de canibalismo rompió con el orden creado por Dios para el mundo y sus habitantes, y como resultado, se consideraba el canibalismo como “closely associated with satanic desire” (Pagden 176). Así, el canibalismo se asociaba con la inversión o el debilitamiento del orden porque el diablo siempre “inverted or polluted the natural order of things” y resultó en la imagen de “of Amerindian society as a cruel inversion of hallowed norms” (Pagden 174). Este debilitamiento o esta inversión del orden por personajes araucanos contribuye a la idea de *La Araucana* sobre el derrumbe de orden o unidad como intrínseco a la sociedad araucana.

El descontrol y desorden de los araucanos

La incapacidad de los araucanos de controlarse a sí mismos en algunos momentos de *La Araucana* es lo que los lleva a su derrota final frente a los españoles y lo que los clasifican

todavía como ‘bárbaros’. Unos de estos momentos de descontrol ocurren en el ambiente bélico y otra vez simbolizan la erupción de desorden dentro de la sociedad araucana. Después de la derrota de los españoles en la batalla de la cuesta de Andalicán, Ercilla describe con lástima la terrible matanza cometida por los araucanos contra todos los que están en su camino:

pues me suena en la oreja el triste llanto
 del pueblo amigo y género inocente.
 No siento el ser vencidos tanto cuanto
 ver pasar las espadas crudamente
 por vírgenes, mujeres, servidores,
 que penetran los cielos sus clamores (Ercilla 6.17).

Las imágenes que creó Ercilla con sus descripciones de las matanzas de los araucanos enfatizan su crueldad y ‘barbarie’ porque no observan los medios de una ‘guerra justa’ y matan a grupos inocentes como “mujeres” y “servidores” en lugar de sus iguales, los guerreros españoles. En este momento de la guerra, no existe ninguna clemencia por parte de los araucanos a pesar de que las personas inocentes “ruegan / y piden de la vida gracia en vano / al inclemente bárbaro inhumano /” (Ercilla 6.19).

Esta caracterización del comportamiento de los araucanos después de sus victorias sigue con el saqueo de la ciudad española de La Concepción. El texto contrasta este saqueo con el de San Quintín por parte de los españoles en Francia bajo el liderazgo de Felipe II, que termina siendo un saqueo justo y sin un gran caos ni violencia ilícita contra los habitantes de San Quintín o sus propiedades. El saqueo de la Concepción sin embargo comienza con “la señal del partir” cuando “cual negra banda de estorninos / que se abate al montón del blanco trigo, / baja al pueblo el ejército” (Ercilla 7.45). En esta descripción, Ercilla compara a los araucanos a una

“negra banda” de pájaros contra la ciudad española arraigado en el campo como “blanco trigo”, representando a los araucanos como un grupo de animales. En otras descripciones del caos y los sentimientos de venganza y de ira sentidos por los araucanos durante el saqueo, Ercilla los compara con figuras clásicas y otros animales e insectos: “No con tanto rigor el pueblo griego / entró por el troyano alojamiento / ...cuanto de ira, venganza y furor ciego, / el bárbaro, del robo no contento, / arruina, destruye, desperdicia /” (Ercilla 7.48). También, Ercilla escribe que los araucanos “entran, salen, y vuelven presurosos” como hormigas preparándose para el invierno, y cuando los araucanos encienden fuego y queman la ciudad entera, “Nunca fue de Nerón el gozo tanto / de ver en la gran Roma poderosa / prendido el fuego ya por cada canto /” (Ercilla 7.53, 62).

El desorden es provocado también por personajes araucanos individuales como componente del elemento trágico en su ignorancia de los signos o las profecías de su inevitable derrota. Durante una reunión del senado araucano, Puchecalco, “otro curaca hechicero / ...el agorero / por sabio en los pronósticos tenido”, dio un pronóstico que presagió la derrota de los araucanos (Ercilla 8.39). Como respuesta a este pronóstico, Tucapel, “de rabia reventando/estaba oyendo al viejo /”, dijo “Yo veré si adivinando, / de mi maza este necio se defiende /”, y luego, con “la maza levantando, / la derriba sobre él y así lo tiende /”, matando a Puchecalco (Ercilla 8.44). Después del asesinato de Puchecalco, cien araucanos saltaron desde el tribunal para perseguir a Tucapel “como si fuera toro o brava fiera”, y Caupolicán casi se une a la multitud si Lautaro no le hubiera aconsejado que siguiera un camino más sensato y pacífico. En este breve momento de guerra civil entre los araucanos que coloca a los araucanos “on the lower side” del binario jerárquico entre la ‘civilización’ y la ‘barbarie’ debido a su breve “inability to achieve or hold unity within their ranks”, también existe una jerarquía entre los araucanos (Davis 40).

Mientras Caupolicán es capaz de dominar su furia y de reinsertar la paz en el senado, el personaje de Tucapel “has the faculty of reason but lacks the power to deliberate” (Davis 42).

Este momento de un senado caótico que casi se sale de control no es el único momento en que los araucanos permiten que sus emociones dominen sus acciones. Hacia el final de la segunda parte de *La Araucana* y en el principio de la tercera, hay un desafío entre Rengo y Tucapel donde ninguno de los dos gana pero que casi se matan entre sí. Ercilla alaba la grandeza de este desafío, que escribe en una manera paralela a un duelo entre españoles: “a cada parte / puertas como palenque de torneo, / por los cuales el uno y otro Marte / entran en ancho círculo y rodeo /” y cómo el desafío, como “en actos semejantes”, requería un oficio cumplido por padrinos (Ercilla 29.25). También, Ercilla escribe que “era cosa admirable la fiereza / de los dos en valor al mundo raros, / la providencia, el arte, la destreza, / las entradas, heridas y reparos /” (Ercilla 29.34). Además, era “la más reñida y singular batalla, / que en relación de bárbaros se halla /”, una declaración que eleva el desafío dentro del mundo de los ‘bárbaros’, manteniendo así a Rengo y Tucapel como ‘bárbaros’ mientras se rechaza el concepto del ‘bárbaro’ como persona sumisa y débil que promovía Sepúlveda (Ercilla 29.34; Quint 171).

Sin embargo, Ercilla luego condena el desafío entre Rengo y Tucapel al principio de la tercera parte como algo que no es lícito ni justo:

tenemos hoy la prueba aquí en la mano
de Rengo y Tucapel, que peleando
por sólo presunción y orgullo vano
como fieras se están despedazando;
y con protervia y ánimo inhumano
de llegarse a la muerte trabajando,

estaban ya los dos tan cerca della
 cuanto lejos de justa su querella (Ercilla 30.7).

Este desafío es el principio del fin para los araucanos en su lucha en *La Araucana*, un principio del fin que realmente comenzó con la muerte de Lautaro en la primera parte de la obra. El duelo entre Tucapel y Rengo es una guerra civil dentro de la sociedad araucana, una sociedad que es “inharmonious and individualistic” (Davis 45). Esta característica de conflicto interno de la sociedad araucana resulta ser “the real cause of the Araucanians’ undoing” porque es otro araucano quien revela el sitio de Caupolicán a los españoles. Este conflicto interno no sólo caracteriza la sociedad araucana, sino que también caracteriza al indio en *La Araucana* como “double-dealing and treacherous” (Davis 46).

La muerte significa que los araucanos son una gente que pertenece al pasado y no al futuro del Imperio español. Fitón, un mago y profeta araucano que vive apartado de la guerra entre ellos y los españoles, proclama este destino para los araucanos cuando habla a Ercilla después de la batalla en Millarapué. En su conversación, Fitón dice que aunque le gustaría castigar a los españoles como venganza por su matanza ilícita contra los araucanos después de la batalla, “es orden de los cielos / que padezca esta indómita gente su castigo / y antes que contra Dios se ensoberbezca / le abaje la soberbia el enemigo /” (Ercilla 26.43). En este caso, la injusticia de los españoles es una herramienta de castigo utilizada por Dios contra los araucanos.

El araucano ‘engañoso’ y ‘traidor’

Vemos ejemplos específicos del indio como ‘engañador’ y ‘traidor’ que desecha la posibilidad de una asimilación o una integración con los españoles. Lautaro es el primer ejemplo de esta ‘imposibilidad’ de asimilación porque él, un paje de Valdivia y un ‘indio ladino’ (aunque Ercilla nunca utiliza el término explícitamente), o ‘hispanizado’, rechaza y ‘traiciona’ a los

españoles para luchar por su propia patria. En la época de *La Araucana*, el término ‘ladino’ tenía connotaciones negativas. Un ‘indio ladino’ era visto como alguien engañoso y no fiable, cuya ‘hispanización’ era dudosa (Adorno 145). Ercilla asocia estas características con Lautaro y refuerza estas connotaciones con la ‘traición’ y su regreso al lado de su patria india.

Otro personaje indio ladino, Andresillo, hace lo contrario de Lautaro. Andresillo ayuda a los españoles y a pesar de ello es un engañoso indio que miente y traiciona a Caupolicán, una acción que provoca una matanza de araucanos a manos de los españoles. Andresillo representa el motivo literario del ‘embustero engañado’ que se expresa en una manera irónica durante su reunión con Caupolicán. El hecho de que Caupolicán lleve un símbolo del diablo con el dragón mientras se reúne con el engañoso Andresillo es una gran ironía porque el diablo representa el gran embustero en la religión cristiana. Además, esta ironía presagia la futura derrota de Caupolicán en su ataque contra la fortaleza de los españoles y su inevitable muerte como ‘rebelde’. Ercilla se refiere a Andresillo como “un bárbaro ladino”, y lo presenta como un personaje engañoso porque finge lealtad a los araucanos para ayudar a los españoles (Ercilla 30.47). Ercilla crítica a estas características de Andresillo al principio del Canto XXXI:

La más fea maldad y condenada,
 que más ofende a la bondad divina,
 es la traición sobre amistad forjada,
 que el cielo, tierra y al infierno indina,
 que aunque el señor de la traición se agrada
 quiere mal al traidor y le abomina:
 ¡tal es este nefario maleficio,
 que indigna al que recibe el beneficio! (Ercilla 31.1).

Ercilla sigue en su crítica después de esta primera estrofa, afirmando que un traidor o una persona engañosa es “de nadie amado, a todo el mundo odioso” y “amigo en todo tiempo sospechoso” (Ercilla 31.2). Estos términos, aplicados a Andresillo, refuerzan la idea de un ‘indio ladino’ como un ‘amigo’ (de los españoles) “sospechoso” y así inconfiable. El ‘indio ladino’ es el futuro del imperio español después de su inevitable victoria contra las poblaciones indias, y Ercilla rechaza esta figura, incluyendo a Andresillo y su traición “as a warning to the Spanish that the *yanacunas* can be very dangerous allies” (Maxey 228). Si Andresillo se hubiera unido a los araucanos, “his scheme could have prevailed and resulted in countless Spanish casualties” (Maxey 228).

Ercilla se refiere a Andresillo como “aquel que al enemigo [los españoles] vende la libertad y sangre del amigo [los araucanos o los indios], y el que con rostro de leal pretende ser traidor a su patria” (Ercilla 31.3). Así que, Ercilla todavía asocia a Andresillo, un ‘indio ladino’, con su “patria” o con las comunidades indias como los araucanos en lugar de la patria o comunidad española. Sin embargo, la traición por parte de Andresillo a su “patria” impide que Andresillo pertenezca o sea aceptado por esta “patria”. Las palabras de Ercilla ponen a Andresillo en el limbo en cuanto a su identidad como una persona que es “a todo el mundo odioso” y que no es amado por nadie. Incluso el nombre de Andresillo muestra el desprecio que los españoles muestran hacia él porque es un nombre diminutivo que le quita su honorabilidad y enfatiza la percepción de Ercilla que un indio nunca podría asimilarse ni integrarse a la cultura o la comunidad española.

En un último ejemplo que desecha la posibilidad de asimilación o igualdad entre los indios y los españoles, Lautaro muestra a algunos españoles un desfile de caballos, un animal de los españoles, gobernados por seis araucanos. Ercilla describe su vestimenta como “al modo de

africanos” y no a españoles, comparando los araucanos a los musulmanes que Ercilla asocia con África y no con España a pesar de su larga historia en la Península Ibérica. Del mismo modo que la política de la España cristiana empujó al ‘otro musulmán’ fuera de la Península, Ercilla también rechazaba un lugar para el ‘indio’ en el Imperio español. El rechazo del ‘indio ladino’ es también parecido al rechazo del ‘converso’, o un judío que se convirtió al cristianismo en la Península Ibérica, en el sentido de que muchos españoles cristianos no creían que los ‘conversos’ eran cristianos ‘verdaderos’.

La característica ‘inherente’ de traición y conflicto interno que Ercilla atribuye a los indios y sus sociedades en *La Araucana* muestra que eran incapaces de mantener sus sociedades. Como “Domestic management was the basis of every other form of government”, la ‘naturaleza inherente’ de los indios así impedía que ellos “build a satisfactory society” como uno puede ver con la derrota de los araucanos que fue una derrota interna (Pagden 80). Esta derrota no solo detiene la continuación de su sociedad hacia el futuro, sino que también sirve como un mensaje de que los indios son ‘inherentemente’ desestabilizadores porque la guerra civil de los araucanos produjo su derrota en forma de destrucción desde dentro. Ercilla sostenía que una sociedad de estas características no puede ser asimilada porque representa una amenaza desde dentro a la estabilidad del Imperio español

Los araucanos y su género

La división entre lo masculino y el tema bélico y lo femenino y el tema amoroso era un tópico literario durante el siglo XVI y antes. Marte y Venus personifican esta división, con Marte representando “la guerra” y “la épica” mientras Venus representa “el amor” y “la lírica” (Davis 145). Cuando Ercilla introduce el Estado de Arauco en el primer canto, escribe “Venus y Amón aquí no alcanzan parte, / sólo domina el iracundo Marte”, una descripción que enfatiza el

elemento bélico del Estado de Arauco como un estado masculino y militar en relación con el dios romano, y así pagano, de Marte (Ercilla 1.10). Además, puede notar esta división en la primera estrofa de *La Araucana*:

No las damas, amor, no gentilezas
 De caballeros canto enamorados,
 ni las muestras, regalos y ternezas
 De amorosos afectos y cuidados;
 mas el valor, los hechos, las proezas
 De aquellos españoles esforzados,
 que a la cerviz de Arauco no domada
 Pusieron duro yugo por la espada (Ercilla 1.1).

Esta división entre lo amoroso y lo bélico “vibra como una constante en la poesía del Renacimiento, pero es fabulosamente antigua”, existiendo desde la literatura de Horacio e incluso antes (Davis 145). Ercilla delinea esta división con las caracterizaciones de las figuras individuales de los araucanos porque mientras las figuras masculinas se asocian con la guerra, las mujeres araucanas se relacionan con el tema amoroso que aparece lentamente en *La Araucana* a pesar de la promesa de Ercilla de no escribir sobre este tema.

Las mujeres araucanas: ‘Bárbaras’ virtuosas y trágicas

Las mujeres araucanas Guacolda, Tegualda, Glaura, Lauca y Fresia Estas son una construcción literaria. Todas ellas son ‘bárbaras’ virtuosas que se caracterizan por sus historias trágicas de amor y rechazan su maternidad a través de sus deseos de suicidio (o, en el caso de Fresia, rechaza criar a su hijo) y representan un fin voluntario al pueblo araucano. Las historias de amor de las araucanas imitan la literatura clásica y renacentista. Las historias de Tegualda,

Glaura y Lauca que ellas mismas narran recibieron se basan en Andrómaca y su lamento en la *Ilíada*, que es el cimiento “de la asociación entre efusión del dolor y voz femenina” (Valencia 156). Las historias de estas mujeres araucanas son una “*diversión* hacia la lírica” (Valencia 156-7) que tiene un origen en otra poesía épica renacentista como la de Ariosto con el *Orlando Furioso* y Boiardo con el *Orlando innamorato* (Quint 179). Una influencia petrarquista y garcilasiana también está presente dentro de estas historias como la de Tegalda cuando ella le dice a Ercilla “[D]eja buscar su cuerpo a esta alma mía” (Ercilla 20.31) que es una inversión literaria de un recurso retórico de Petrarca y Garcilaso porque en la frase de Ercilla, “la amada es el alma del amado” y “es el alma femenina la que busca el cuerpo masculino muerto” (Marrero-Fente 105), una inversión del recurso retórico de Petrarca y Garcilaso que consiste en “la voz poética masculina en busca de su alma” (Lerner 571).

Esta influencia petrarquista y garcilasista recibió una fuerte crítica por parte de los personajes de estas mujeres araucanas por “los poetas-encomenderos...en Lima” (Martínez-Osorio 38) porque “the very exclusivity which served in the Old World to mark Petrarchist/Garcilasist poetic practices as courtly and aristocratic, functioned doubly in the New World to delineate the difference between colonizer and colonized, and to justify the domination of one over the other” (Nicolopoulos 232). Estos poetas-encomenderos eran figuras literarias que defendían el sistema de la encomienda, y rechazaron la obra de Ercilla porque criticaba algunas partes de este sistema como su codicia además de desafiar las ideas de Sepúlveda y su argumento de que el indio era un siervo natural para sustentar el sistema encomendero (Martínez-Osorio 38). La representación que Ercilla hace de las mujeres araucanas como figuras clásicas y renacentistas que eran de linajes nobles y virtuosas desafió la corriente de representación de indios que caracterizó a las indias en términos negativos como ‘lujuriosas’, sin orden en sus

matrimonios o simplemente invisibles. Ercilla, al representar a la araucana, quería elevar y alabar su carácter y personaje a través del ámbito lírico y amoroso a diferencia del ámbito político y bélico que los hombres araucanos dominan en *La Araucana*.

Dido es el modelo principal para construir a las mujeres araucanas. Durante un viaje de retorno al resto del ejército español, el personaje Ercilla habló con otros soldados “de la fe de las indias y constancia / de muchas (aunque bárbaras) loando / el firme amor y gran perseverancia, / pues no guardó la casta Elisa Dido / la fe con más rigor a su marido /” (Ercilla 32.43). Al escuchar estas palabras de Ercilla sobre Dido, “un soldado joven” además de otros soldados no estaban de acuerdo con esta caracterización virtuosa de Dido porque han oído la versión de Virgilio en la que Virgilio “con Dido usó de término inhumano / infamándola injusta y falsamente /” y en la que Virgilio “destruye una honra...y a la reina de Tiro injustamente / infama y culpa su inculpable vida /” (Ercilla 32.44-46, 52). Para explicar a estos soldados la verdadera vida de Dido, Ercilla decidió contar la versión del historiador romano Justino para restituir “el honor de la constante Dido” a través de “la verdad” (Ercilla 32.52-53). Otra vez, vemos este énfasis en “la verdad” como parte de su intento de escribir la historia verdadera y como parte de su propia virtud. La verdadera historia que Ercilla cuenta a los soldados y a sus lectores sobre Dido es acerca de su “vida casta, una fee pura / de la fama y voz pública ofendida /”, y termina con el suicidio de Dido para mantener su castidad y su lealtad a Siqueo después de su muerte (Ercilla 32.48, 33.44-54).

Ercilla coloca esta historia sobre Dido después de la de Lauca, y el lector puede notar que Dido “es el modelo implícito sobre cuyo patrón se dibujan las caracterizaciones de las heroínas americanas de *La Araucana*” (Pastor 414). Como sostiene María Gabriela Huidobro Salazar, “la imagen de Dido en *La Araucana* es así la de una figura heroica, cuyo suicidio es un acto cargado

de nobleza y dignidad, testimonio de su sacrificio, de su entrega y de su castidad”, y Dido “es ejemplo de piedad o de entrega...y es modelo de fe y de respeto a sus propios principios y vivencias” (Huidobro Salazar 116). También, la elección de Dido como la figura principal de comparación y modelo para las mujeres araucanas es significativa porque, como reina de Cartago, un estado político “que un tiempo a Roma en su mayor grandeza / le puso en gran trabajo y estrechez /” (Ercilla 33.53) representa la derrota ante Roma. Ercilla describe a los araucanos en una manera parecida cuando escribe que “el fiero pueblo no domado / que tuvo a Chile en tal estrecho puesta /”, pero como ya sabemos, los araucanos son también derrotados al final (Ercilla 1.11). Así, a través de Dido y las mujeres araucanas, Ercilla provee “la perspectiva de los vencidos” que “se trata de voces de desconsuelo y derrota” aunque Glaura es una excepción quien pudo reunirse con su amante al final debido a la clemencia de Ercilla hacia su amante (Valencia 162, 166).

Las virtudes de las araucanas reflejan el mundo de la cortesía. Tegualda dice en su historia que “Yo, por usar de toda cortesía / (que es lo que a las mujeres perficiona) /” (Ercilla 20.68). Como Bernal Herrera sostiene, esta caracterización a través de “la estricta adherencia a un código de honor ante el cual ceden criterios valorativos como la etnia, el género y el nivel tecnológico” (Herrera 66) sirve para valorar a las araucanas según “su calidad humana” y así para desafiar las representaciones anteriores de indios por figuras como Sepúlveda como ‘bárbaros inhumanos’ (Huidobro Salazar 176). Ercilla compara la virtud de estas araucanas con mujeres virtuosas de la Biblia, la literatura y la historia latina y griega. Ercilla alaba el amor y la piedad amorosa de Tegualda al muerto Crepino. En esta alabanza, Ercilla escribe

¡Cuantas y cuantas vemos que han subido
a la difícil cumbre de la fama!

Iudic, Camila, la fenisa Dido
 a quien Virgilio injustamente infama;
 Penélope, Lucrecia, que al marido
 lavó con sangre la violada cama;
 Hippo, Tucia, Virginia, Faunia, Cloelia,
 Porcia, Sulpicia, Alcestes y Cornelia.
 Bien puede ser entre éstas colocada
 la hermosa Tegalda pues parece
 en la rara hazaña señalada
 cuanto por el piadoso amor merece (Ercilla 21.3-4).

Esta alabanza de Tegalda iguala sus virtudes con otras mujeres también virtuosas y que vienen de tradiciones históricas y literarias clásicas y renacentistas que pertenecen al ‘Viejo Mundo’. Sin embargo, es fundamental recordar que Ercilla no quiere representar a los araucanos y a los españoles como iguales. Por eso, ninguna de las mujeres honorables de la cita anterior es cristiana, señalando una diferenciación de las araucanas como paganas relegadas al pasado. Es importante señalar que ninguna de las mujeres araucanas tiene relaciones amorosas con españoles, que abrirían la discusión hacia un mundo interracial, lo que sirve como un gran punto de diferencia entre *La Araucana* y *La Florida del Inca*. El único momento de una relación interracial es cuando dos personajes negros intentan violar a Glauca. Se rechaza la posibilidad de relaciones interraciales como algo negativo y que desprecia a los personajes negros para elevar a los personajes de Glauca y su esposo Cariolán. Sin un hombre, una araucana, según Ercilla, está destinada a ser violada y así perder su honor. La falta de relaciones interraciales excepto en el caso de Glauca también enfatiza otra vez la imposibilidad de integración. Ercilla, al no incluir

ejemplos de una relación interracial entre un español y una araucana, demuestra que no puede percibir o imaginar un mundo presente ni futuro en el que viven españoles y araucanos juntos.

La lealtad a sus esposos durante su vida y en la muerte es otra virtud de las araucanas. Guacolda le dice a Lautaro que “aunque el golpe que espero es insufrible, / podré con otro luego remediarme, / que no caerá tu cuerpo en tierra frío, / cuando estará en el suelo muerto el mio /” (Ercilla 13.47). Esta cita caracteriza el acto de suicidio como lealtad de Guacolda a su esposo además de presagiar la muerte de Lautaro. Cuando Tegalda termina su primer discurso, declara que no existe un bien mayor que “acábase y fenezca lo que queda / pues que mi dulce amigo ha fenecido /”, y después de decir esto, “rogaba [a Ercilla] / que su dolor de un golpe rematase /” (Ercilla 20.32-33). Cuando Glaura comienza a hablar con el personaje Ercilla, dice que “los hados...me abren puerta y que me dan entrada / para que pueda recibir la muerte /”, y cuando Ercilla y otros soldados encuentran a Lauca, ella explica que su esposo murió en una batalla “cerca de mí, que le seguía” y dice “que fuera menos crudo y más derecho / si abriera antes el paso por mi pecho /” (Ercilla 28.6, 32.35).

Glaura, tras huir de un escuadrón de españoles después de que su esposo decidió defenderla a ella y a su honor, se describe a sí misma como “cobarde, tímida, inconstante” y más tarde, cuando ella estaba sola, “revolví sobre mi, considerando / la maldad y traición que cometía / en no correr con mi marido a una / un peligro, una muerte, una fortuna /” (Ercilla 28.32-34). Glaura reconoció que huir de su esposo no fue honorable e intenta reparar su acción deshonrosa con la búsqueda en el bando español de su esposo. Para Lauca, un ejemplo explícito de su deseo de la muerte y la lealtad continua a su esposo es cuando dice más adelante en su discurso que “La vida así me cansa y aborrece / viendo muerto a mi esposo y dulce amigo, / que cada hora que vivo me parece / que cometo maldad” (Ercilla 32.39). En el caso de Fresia, la esposa de

Caupolicán, ella le dice al cacique que antes de su rendición (Caupolican, aparte del esposo de Glaura, es el único esposo de las araucanas que no muere en una batalla), “yo, apenas la nueva me viniera, / cuando muriendo alegre te siguiera /” (Ercilla 33.80).

Las araucanas ‘paganas’ y el suicidio

Mientras que el deseo de suicidio de estas araucanas muestra la virtud de su lealtad, también contribuye a su caracterización como ‘bárbaras’ porque el acto no es cristiano. Cuando Tegualda encuentra el cuerpo de su esposo, estaba “furiosa por morir” y “echaba / la rigurosa mano al blanco cuello / y no pudiendo más, no perdonaba / al afligido rostro ni al cabello /” (Ercilla 21.10). Después de los intentos del personaje Ercilla de detener el suicidio de Tegualda, dice que “sus promesas [las de Tegualda] ya me aseguraron / del gentílico intento y desvarío /” (Ercilla 21.11). El uso del término “gentílico” para describir el intento de Tegualda de suicidarse recuerda al lector que el suicidio no es un acto cristiano, y este “vocablo subraya la alteridad...religiosa de estas voces [de las mujeres araucanas]” (Valencia 164).

Vemos otro ejemplo de la naturaleza pagana del suicidio en el caso de Lauca. Después de su discurso, Ercilla “acknowledges that Lauca’s plea for death is so pitiful” (Moore 120) que “algún simple de lastima a su ruego / con bárbara piedad condecendiera” (Ercilla 32.40). Esta “bárbara piedad” que alguien mostraría si aceptara matar a Lauca contrasta con “the Christian piety of his [Ercilla’s] own course of action” de convencer a Lauca “of the sinfulness of suicide” (Moore 121) como Ercilla explica cuando describe “que era el morir remedio condenado” por Dios y la ley divina (Ercilla 32.41). Dido expresa una idea opuesta a la de Ercilla sobre el suicidio cuando ella dice en su discurso antes de su muerte “que una breve fatiga y muerte honrada asegura la vida y la eterniza” y “no os debe de pesar si Dido muere, pues vive el que se mata cuanto quiere” (Ercilla 33.50). Esta idea del suicidio como un acto que inmortaliza la vida

de alguien es “the pagan view of suicide that Ercilla himself has just repudiated in the scene with Lauca” cuando describe el suicidio como un acto condenado de acuerdo con ideas cristianas (Moore 149). Así, Ercilla utiliza el deseo o el acto de suicidio por Dido y por las araucanas en una manera que “associates the Araucan heroines with antiquity” y “with barbarism and the lack of belief in God” (Moore 57).

Las mujeres araucanas y el fin voluntario del pueblo araucano

Las araucanas, como el pueblo araucano en su totalidad, representan la inevitabilidad de su derrota. Después de la muerte de sus esposos, las mujeres araucanas culpan a su mal hado de sus desgracias. Guacolda, la esposa de Lautaro, habla con él sobre los sueños que los dos tuvieron acerca de la muerte de este y le pregunta: “¿ser vuestro brazo fuerte qué aprovecha, / si es más y mayor mi desventura? . . .Pues ya el preciso hado y dura suerte / me amenazan con áspera caída / y forzoso he de ver un mal tan fuerte, / un mal como es de vos verme partida /” (Ercilla 13.55-56). Guacolda es la primera mujer araucana que aparece en el poema y su aflicción y preocupación por la muerte de Lautaro sirve como un presagio para el resto de las mujeres araucanas como Tegualda y Lauca, cuyos maridos mueren en la guerra contra los españoles. Como dice Tegualda al personaje Ercilla hacia el final de su discurso, “esta es la historia / y el fin tan cierto de la dulce vida: / he aquí mi libertad y breve gloria / en eterna amargura convertida /” debido a su “suerte dura” que la convirtió en la “hija desdichada / del cacique Brancol desventurado /” (Ercilla 20.37, 72-74). También, las araucanas representan el fin voluntario de su pueblo con sus deseos de suicidio, que son una forma de rechazar su maternidad al querer morir sin haber cumplido su papel maternal de continuar el pueblo araucano a través de la reproducción y la crianza de hijos. Este rechazo de la maternidad asociada con las araucanas las caracteriza como ‘bárbaras’.

Fresia y el derrumbe del Estado de Arauco

La única araucana que no caracteriza a su amante como honorable ni virtuoso es Fresia, cuyo discurso de vergüenza como resultado de la rendición de su esposo Caupolicán sirve para feminizar al cacique araucano y así simbolizar la derrota del Estado de Arauco masculino. Durante su discurso, Fresia se refiere a Caupolicán con frases y palabras como “tu afeminada diestra” o “ese cobarde pecho” y dice a Caupolicán que debe criar a su hijo porque “ese membrudo / cuerpo [el de Caupolicán] en sexo de hembra se ha trocado /” (Ercilla 33.76, 81). Esta feminización de Caupolicán y la acción de Fresia cuando “el tierno niño le arrojó delante” de Caupolicán, que es el único hijo de él y de Fresia, sirve como un intento por parte de Fresia de preservar su propio honor y el honor del Estado de Arauco que Caupolicán ha dañado con su rendición a los españoles. Así, la defensa del honor de la patria, un tema prevalente en los discursos de los hombres araucanos, ahora es un tema del discurso de Fresia, simbolizando la inversión del estado araucano masculino.

Vemos esta inversión también en el Prólogo de *La Araucana* cuando Ercilla escribe que “es tanta la falta de gente por la mucha que ha muerto en esta demanda, que para hacer más cuerpo y henchir los escuadrones, vienen también las mujeres a la guerra, y peleando algunas veces como varones, se entregan con grande ánimo a la muerte” (Ercilla, Prólogo, 70). En el décimo canto, las mujeres araucanas también van a pelear después de la victoria araucana, así “haciendo cuesta arriba lo que es llano, / y un gran cerro la palma de la mano /” y enflaqueciendo “el esfuerzo viril” de los españoles en una manera que eleva el carácter de las mujeres araucanas en el ámbito bélico (Ercilla 10.1). Al unirse a la guerra recuerdan a los lectores las amazonas, una población de guerreras que formaba parte de “a cluster of images which were thought to constitute a real world of nature in the remoter areas of the world where, precisely because they

were remote, the unusual and fantastic were thought to be the norm” (Pagden 10). Las amazonas rompen con la división entre el Marte y la Venus o la guerra y el hombre y el amor y la mujer. Por eso Ercilla describe la decisión de las araucanas de unirse a la batalla como “haciendo cuesta arriba lo que es llano” o como una inversión del orden ‘natural’ del mundo. Las amazonas “encarnan la alteridad absoluta...pues representan todos los valores antitéticos: son mujeres, bárbaras...en la medida en que no han pasado por el yugo de la domesticación masculina: el matrimonio” (Moreno Conde y Cabrera Bonet 41-42).

El tema del amor también está vinculado con la ‘conquista’ en *La Araucana* porque el Estado de Arauco masculino y los hombres como Caupolicán son feminizados y derrotados por los españoles, un suceso que asemeja una ‘conquista’ amorosa en la que un hombre ‘conquista’ a una mujer. La descripción de las manos atadas de Caupolicán como “[L]a robusta mano ajena que así ligó tu afeminada diestra” (Ercilla 33.76) crea un contraste entre “la oposición masculina (robusta) mano ajena, la del conquistador dominador, que aprisiona la afeminada (débil) diestra del *toqui*”, o de Caupolicán (Casanova 110). El triste fin de los amores de las mujeres araucanas presagia el futuro fallo del ya mencionado sueño de Caupolicán de conquistar España. Como exclama Caupolicán al senado araucano, “según vuestros fuertes corazones, / entrar la España pienso fácilmente / y al gran Emperador, invicto Carlos, / al dominio araucano sujetarlo /” (Ercilla 8.16). Esta imaginada utopía de Caupolicán colapsa con su rendición a los españoles y con las acciones de Fresia en cuanto a su matrimonio y su hijo.

En el discurso de Fresia ante el capturado Caupolicán, ella recuerda esta promesa y le pregunta retóricamente “¿Eres tu el capitán que prometías de conquistar en breve las Españas, / y someter el ártico hemisferio / al yugo y ley del araucano imperio? /” (Ercilla 38.77). El discurso de Fresia y su alejamiento del hijo suyo y de Caupolicán, un hijo que “era el nudo / con que el

lícito amor me había ligado /”, sirve para terminar el matrimonio de los dos, un rompimiento de amor que también refleja la terminación voluntaria por parte de Fresia del futuro del Estado de Arauco (Ercilla 38.81). Al abandonar su hijo, Fresia “rechaza una maternidad inficionada por el deshonor del hombre, reducido a la pasividad mujeril, en una especie de trastorno del orden natural” (Casanova 110). Como resultado “[D]el afeminamiento del padre infame- de tal padre tal hijo- se sigue el trastorno sexual del hijo que de...viril, deviene cuerpo de hembra” (Casanova 111). La acción de Fresia de alejarse de su hijo es “infligirle a Caupolicán una ofensa mortal: el repudio de su propio hijo, es decir, de su legítima paternidad” (Casanova 111). Así, el “aniquilamiento de la descendencia de Caupolicán” resulta de la afeminación del cacique y de su hijo, que significa que su hijo “no puede llegar a ser un futuro guerrero araucano” (Casanova 111). El hijo representa el futuro de los araucanos como el hijo del cacique del Estado de Arauco, y al arrojar el hijo hacia un Caupolicán derrotado y abandonar su matrimonio, Fresia renuncia al futuro del Estado de Arauco y cualquier posibilidad de reproducción biológica de este Estado. Después de ese momento, Caupolicán se queda sin un descendiente que pueda continuar su sueño de conquistar España después de su ejecución.

Capítulo II: El Inca Garcilaso y su visión de un imperio mestizo

La Florida del Inca es una obra que termina de una manera completamente diferente a *La Araucana*: *La Florida* concluye con la derrota de los españoles de la expedición de Hernando de Soto (1539-1542). Esta conclusión, aunque pueda parecer una observación obvia, es la clave para entender la visión futura que el Inca Garcilaso concibió para el Imperio español y el papel del indio dentro de él. Con la derrota de los españoles frente a los indios al final de *La Florida*, el Inca Garcilaso da una lección dura a sus lectores españoles y deconstruye muchas de las representaciones del indio que justificaban la conquista violenta y excluyente que caracteriza *La Araucana*. En *La Florida del Inca*, el Inca Garcilaso desafía la construcción del indio como ‘bárbaro’ y muestra que los españoles estaban equivocados sobre el indio, el cual muchas veces es incluso superior al español, y la equivocación los llevó a su derrota. Asimismo, el Inca Garcilaso, a través de *La Florida del Inca*, expresa su visión futura de un imperio de mestizos y de integración donde los indios tienen un futuro y son el futuro.

En este capítulo voy a analizar los motivos del Inca Garcilaso al escribir *La Florida* y las varias estrategias literarias que utiliza para expresar el mensaje ya mencionado de la obra. Luego, voy a tratar de la deconstrucción del concepto del ‘bárbaro’ a través del uso crítico e irónico del término, la religión avanzada de los indios y su estado ‘preparado’ para convertirse al cristianismo, los indios y sus sociedades como bellos y ordenados, su aversión al canibalismo, el honor de los indios, la falsa y fatal arrogancia de los españoles y la transformación del significado de términos como ‘caballero’. Después de analizar esta deconstrucción del binario de ‘español’ y ‘bárbaro’, examinaré el mensaje de universalidad humana a través de la cena entre Capaha, Casquin y Hernando de Soto, el discurso del indio gigante en la costa de La Florida y el encuentro entre Guachoya y Hernando de Soto (IV, X, 427; VI, X, 547-48; Va, V, 462).

Finalmente, terminaré con un análisis de la visión mestiza e integradora del Inca Garcilaso en *La Florida*, comparando esta visión con la visión de Bartolomé de las Casas y examinando el encuentro entre la señora de Cofachiqui y Hernando de Soto, el caso de Juan Ortiz y la mujer y las hijas del cacique Hirrihigua y la falta de visión de Hernando de Soto y los otros españoles del futuro mestizo e integrador en el caso de Diego de Guzmán (III, X, 307; IIa, III, 121; Va, I, 451).⁵

Las estrategias literarias y los motivos del Inca Garcilaso

El Inca Garcilaso era consciente de los muchos prejuicios y opiniones despectivas acerca del indio por parte de los españoles como Ercilla, y así, el Inca Garcilaso utilizó estos prejuicios dentro de su obra de una manera irónica y para criticarlos. Uno de los ejemplos más conocidos de esta estrategia literaria es la frase “porque soy indio”. Esta frase no es solo un reconocimiento de su identidad que viene de su madre incaica, sino que también el Inca Garcilaso la utilizó como una forma del tópico literario de falsa modestia:

se reciba [la obra] en el mismo ánimo que yo la presento, y las faltas que lleva se me perdonen porque soy indio, que a los tales, por ser bárbaros y no enseñados en ciencias ni artes, no se permite que, en lo que dijeren o hicieron, los lleven por el rigor de los preceptos del arte o ciencia... (Proemio, 69).

En esta súplica a los lectores, el Inca Garcilaso se presenta a sí mismo y justifica sus ‘faltas literarias’ a través del estereotipo común del indio: un ‘bárbaro’ sin educación en las ciencias ni en las artes. En su dedicatorio a Teodosio de Portugal, el Inca Garcilaso hace lo mismo, describiendo su labor de escribir la historia de la expedición de Hernando de Soto como un

⁵ Para las citas de *La Florida del Inca*, utilizaré el siguiente formato: (libro, capítulo en números romanos, página). Para el segundo y el quinto libro que tienen dos partes, utilizaré las letras ‘a’ y ‘b’ para indicar la primera y la segunda parte respectivamente.

“atrevimiento (para un indio demasiado)” (Dedicatorio, 62). En los dos lugares, el Inca Garcilaso introduce su obra con este estereotipo irónico y crítico del indio como ‘maleducado’ y de poca ‘capacidad literaria’ para luego derribar esta concepción del indio con una obra que él escribió con una gran habilidad estilística. El Inca Garcilaso emplea su identidad dentro de la obra en una manera que contribuye a su crítica de las percepciones despectivas de muchos españoles hacia los indios.

En el “Proemio al lector”, el Inca Garcilaso también explica el contenido de su obra y su motivación para escribir acerca de la expedición de Hernando de Soto:

oyéndole muchas y muy grandes hazañas que en ella hicieron así españoles como indios, me pareció cosa indigna y de mucha lástima que obras tan heroicas que en el mundo han pasado quedasen en perpetuo olvido. Por lo cual, viéndome obligado de ambas naciones, porque soy hijo de un español y de una india, importuné muchas veces a aquel caballero escribiésemos esta historia, siriviéndole yo de escribiente... (Proemio, 63).

Una de las palabras fundamentales de este pasaje es “olvido”, una palabra relacionada con la cuestión de la memoria. El olvido es un proceso activo que aparece como un componente de algunos ‘regímenes memoriales’ de una sociedad que quiere “determinar unilateralmente su imagen” (Svampa 131). El olvido es una herramienta en la construcción de una identidad colectiva y pública, y es “un paso previo al negacionismo o la falsificación de la historia”, una falsificación que vemos claramente en *La Araucana* con el mito de una victoria española que retrata al estado araucano como una población vencida y del pasado. Por eso, el olvido “como estrategia gubernamental amenaza dejando en la oscuridad a quienes no cuentan con la simpatía del poder hegemónico”, un poder que determina a “quienes construyen la memoria oficial” que consiste en “crear una identidad reflejada por los recuerdos que elige privilegiar y dejar caer en

el olvido a pueblos, eventos o personajes” (Svampa 134). Al igualar a los indios con los españoles e incluirlos en el proyecto imperial, el Inca Garcilaso quería sacar de la oscuridad del olvido a los indios de La Florida y a los españoles de la expedición de Hernando de Soto y desafiar los discursos despreciativos del poder hegemónico del Imperio español. Al hacerlo, el Inca Garcilaso revela su ideología y visión futura que expresa a lo largo de *La Florida* detrás de su papel como “escribiente”, o el escritor de las palabras que el soldado español Gonzalo Silvestre le relató.

El Inca Garcilaso experimentaba mucho desprecio en la sociedad española debido a su identidad mestiza y era consciente que su desafío y deconstrucción de muchos de los prejuicios contra el indio podría haber resultado en una reacción negativa por parte de sus lectores españoles. Así, al atribuir las ideas y las palabras de *La Florida* a un ‘Ercilla’ o a un español que sirvió en la ‘conquista’ de las Américas, el Inca Garcilaso hace su propio mensaje acerca del indio más aceptable a sus lectores. No hay mejor ejemplo en *La Florida* de esta estrategia literaria que el capítulo titulado “Donde responde a una objeción” (IIa, XXVII, 191). Al empezar el capítulo, el Inca Garcilaso escribió

será bien responder a una objeción que se nos podría poner, diciendo que en otras historias de las Indias Occidentales no se hallan cosas hechas ni dichas por los indios como aquí las escribimos, porque comúnmente sin tenidos por gente simple, sin razón ni entendimiento, y que en paz y en guerra sean poco más que bestias... (IIa, XXVII, 192).

Luego, como respuesta a esta “objeción”:

se responde primeramente que la opinión que de los indios se tiene es incierta y en todo contraria a la que se debe tener, como lo nota, arguye y prueba muy bien el muy venerable padre Josef de Acosta... (IIa, XXVII, 192).

Para el Inca Garcilaso, *La Florida* es un desafío de la representación del indio en la literatura anterior o, para usar un término de Michel Foucault, es un desafío al ‘régimen de verdad’ que construyó esta literatura anterior. Sin embargo, no expresa su rechazo como su propia opinión, sino que menciona a José de Acosta, un religioso español y autoridad como historiador establecido sobre las Américas, como la fuente que contradice la “objeción”. Algunas oraciones después de la cita anterior, el Inca Garcilaso explícitamente recuerda a sus lectores que “yo escribo de relación ajena, de quien lo vio y manejó personalmente”, recordándole al lector la autoridad del testimonio del soldado Gonzalo Silvestre como un testigo de vista que participó en la expedición de Hernando de Soto (IIa, XXVII, 192).

La conclusión de este capítulo es lo más fundamental de todo en cuanto al mensaje del Inca Garcilaso acerca del indio. Al volver a la cuestión de la veracidad de las historias de *La Florida*, el Inca Garcilaso afirma la verdad de lo que escribe:

nuestro primer propósito, que es de certificar en ley de cristiano que escribimos verdad en lo pasado, y con el favor de la Suma Verdad, la escribiremos en lo por venir, diré lo que en este paso me pasó con el que me daba la relación, al cual, sin no lo tuviera por tan hijodalgo y fidedigno, como lo es y como adelante en otros pasos diremos de su reputación, no presumiera yo que escribía tanta verdad, como la presumo y certifico por tal (IIa, XXVII, 193).

El Inca Garcilaso se posiciona a sí mismo como cristiano para afirmar que dice la verdad en todo lo que escribió, un autoposicionamiento que niega la categorización del indio como ‘apóstata’ al presentarse como un cristiano fiel y constante. El Inca Garcilaso establece otra vez la autoridad fidedigna de Gonzalo Silvestre, enfatizando que es un hidalgo, o miembro de la nobleza, y digno de confianza. Es el propio Silvestre el que deshace la opinión negativa hacia el indio:

Digo, pues, llegando a la respuesta que hemos dicho que los cuatro indios capitanes dieron al gobernador y luego a la de los tres mozos hijos de señores de vasallos, pareciéndome que las razones (conforme a la común opinión que de los indios se tiene), eran más que de indios bárbaros, le dije: ‘Según la reputación universal en que los indios están, no han de creer que son suyas estas razones (IIa, XXVII, 193).

Como respuesta a esta “común opinión” que el Inca Garcilaso, Silvestre respondió:

Bien sabéis que la opinión es falsa y no hay que hacer caso de ella; antes será justo deshacerla con decir la verdad de lo que en ello hay, porque, como vos mismo lo habéis visto y conocido, hay indios de muy buen entendimiento que en paz y en guerra, en tiempos adversos y prósperos, saben hablar como cualquier otra nación de mucha doctrina (IIa, XXVII, 193-194).

La opinión “común” puede significar una opinión general como el Inca Garcilaso nota cuando se refiere a una “reputación universal”. Sin embargo, el término “común” también significa algo de los comunes o del pueblo. Si seguimos esta definición del término, reconocemos que el Inca Garcilaso identifica la percepción negativa de los indios con el pueblo o con los que carecen de una educación y buen sentido. Según el Inca Garcilaso, esta gente es maleducada y no entienden al indio, o, en otras palabras, el pueblo estaba equivocado sobre el indio debido a su mala educación. A diferencia de la “común opinión”, Silvestre es un noble fidedigno y educado por sus experiencias en el sentido de que su respuesta al Inca Garcilaso muestra que aprendió, como resultado de la expedición fallida en La Florida, que él y otros españoles estaban equivocados sobre el indio. Para el Inca Garcilaso, la verdad es una forma de justicia para los indios porque la caracterización llena de prejuicios y las mentiras de muchos españoles acerca de los indios de las Américas sirvieron para deshumanizar y borrar/erradicar a

las poblaciones indias. Las caracterizaciones mentirosas producidas y difundidas por muchos españoles como Ercilla fueron utilizadas para justificar procesos de genocidio y de erradicación de los indios como vemos en *La Araucana*, y el Inca Garcilaso quería, como decía Silvestre, “deshacer” esta “comun opinión” que tenía un impacto tan catastrófico en la colonización de las Américas.

En la introducción del Proemio que cité anteriormente, El Inca Garcilaso refiere explícitamente a su identidad mestiza al decir que se sentía “obligado” por las dos “naciones” de indios y de españoles a las que se considera pertenecer y escribir sobre esta historia de encuentro entre las dos. Para él, las dos partes de su identidad son igualmente significativas e iguala las hazañas de las dos naciones como igualmente importantes para él y para la historia. *La Florida del Inca* no pretende relatar las hazañas de un grupo para alabar o elevar al otro grupo como Ercilla pretendía hacer en *La Araucana*:

Porque la verdad de la historia nos obliga a que digamos las hazañas, así hechas por los indios como las que hicieron los españoles, y que no hagamos agravio a los unos por los otros, dejando de decir las valentías de la una nación por contar solamente las de la otra... (IV, XIV, 439).

El Inca Garcilaso quería contar una historia que elogiara las dos partes de su identidad, y no una historia como la de *La Araucana* que comete un “agravio a los unos [los araucanos] por los otros [los españoles]”. En una igualdad nunca pensada por Ercilla, el Inca Garcilaso declara en el Proemio que

atendimos con cuidado y diligencia a escribir todo lo que en esta jornada sucedió, desde el principio de ella hasta su fin, para honra y fama de la nación española, que tan grandes

cosas ha hecho en el nuevo mundo, y no menos de los indios que en la historia se mostraren y parecieren dignos del mismo honor (Proemio, 63-64).

La deconstrucción del ‘indio bárbaro’

A lo largo de *La Florida*, el Inca Garcilaso ataca el concepto del ‘bárbaro’. Mientras que Ercilla utilizó el término de ‘bárbaro’ de forma descriptiva y como una reflexión de sus creencias acerca de los araucanos y para categorizarlos, el Inca Garcilaso utiliza el término de una manera irónica. Uno de los primeros ejemplos donde vemos este uso es cuando el Inca Garcilaso explica una expedición de religiosos que fueron a La Florida años después de la expedición de Hernando de Soto:

habiendo llegado a La Florida, saltaron en tierra a predicar, mas los indios, escarmentados de los castellanos pasados, sin quererlos oír, dieron en ellos y mataron a fray Luis y a otros dos de los compañeros. Los demás se acogieron al navío y volvieron a España, afirmando que gente tan bárbara e inhumana no quiere oír sermones (I, IV, 79).

Los indios, que atacaron a los españoles como resultado de las atrocidades “de los castellanos pasados”, fueron calificados por estos religiosos como “bárbara e inhumana” por sus acciones, sin saber que los españoles de las expediciones anteriores fueron la verdadera gente “bárbara e inhumana” hacia los indios de La Florida, que tienen memoria de lo que había pasado en su primer encuentro con españoles. Los españoles de esta nueva expedición de religiosos, en lugar de reconocer este pasado o sin conocimiento de ello, usaron las caracterizaciones de ‘bárbaro’ e ‘inhumano’ para explicar las acciones de los indios. Esta caracterización despectiva de los indios es la que llegó a los españoles en España porque los religiosos son los únicos que regresaron a la Península; los indios, en cambio, se quedaron en La Florida y no tuvieron la oportunidad de contar su perspectiva de lo que ocurrió. El Inca Garcilaso y su obra *La Florida*, entonces, sirven

como una voz para estos indios al relatar su perspectiva y desafiar las caracterizaciones de ‘bárbara’ e ‘inhumana’. Estas ‘categorizaciones’ de ‘bárbara’ e ‘inhumana’ tienen un componente religioso. Los religiosos que sobrevivieron a esta expedición contaron que los indios son gente que “no quiere oír sermones”. En su ignorancia del pasado, los religiosos y sus palabras contribuyeron a la imagen dominante del indio ‘pagano’ que rechaza el cristianismo.

La religión india y los indios como preparados para el cristianismo

En vez de representar el indio como un ‘pagano bárbaro’ que se niega a convertirse al cristianismo, el Inca Garcilaso presenta indios que tienen un sistema de creencias muy avanzado desde la perspectiva del ‘modelo’ del cristianismo. Los indios en *La Florida* están dispuestos a convertirse a la religión cristiana, una representación que rebate la de Oviedo de los indios como incapaces y poco dispuestos a aceptar o entender el cristianismo. La ‘falta’ del cristianismo por parte de los indios y la idea que siempre rechazaron a Dios y la religión cristiana eran los elementos religiosos que constituían la ‘barbarie’ de los indios como discutí en relación a los araucanos y que les hacía ‘apóstatas rebeldes’ en *La Araucana*. Ercilla representó la religión de los araucanos como una alabanza al diablo y con hechiceros como sus ‘curas’. Sin embargo, la primera caracterización del Inca Garcilaso sobre la religión de los indios de La Florida asegura que “son gentiles de nación e idólatras”, pero “Adoran al Sol y a la Luna por principales dioses, mas sin ningunas ceremonias de tener ídolos ni hacer sacrificios ni oraciones ni otras supersticiones como la demás gentilidad” (I, IV, 79). Esta cita caracteriza esta religión de los indios como una religión sin supersticiones, una representación que muestra la naturaleza avanzada de su religión. Como escribió el Inca Garcilaso hacia el final de *La Florida*, “lo principal [motivo de “ganar y poblar La Florida], por el aumento de la Fe Católica, pues hay

donde tan largamente se puede sembrar y en gente que, por los pocos abusos y ceremonias que tienen que dejar en su gentilidad, está dispuesta para la recibir con facilidad” (VI, IX, 545).

Al representar la religión de los indios como de “pocos abusos y ceremonias que tienen que dejar”, el Inca Garcilaso quería enfatizar que esta religión es casi perfecta (desde la perspectiva del cristianismo). En *La Florida*, el Inca Garcilaso escribe que su obra se basa en lo que sabía de sus fuentes, y al declarar que los indios tenían “pocos abusos y ceremonias”, estaba sugiriendo que no había escuchado sobre muchas prácticas objetables de sus fuentes. A través de esta línea de pensamiento, el Inca Garcilaso rechaza la representación de los indios como idólatras y deja la prueba de que los indios eran idólatras a otros. Si otros pudieran probar esta caracterización, la negación por parte del Inca Garcilaso de la imagen de los indios como idólatras sería el resultado de su propio desconocimiento en lugar de una ‘manipulación’ suya.

El Inca Garcilaso también desafía la imagen en *La Araucana* de los araucanos como ‘hechiceros’ y como creyentes en el poder del diablo sobre la tierra. Durante su invasión de la provincia de Apalache, los españoles decidieron capturar al cacique de la provincia. Después del secuestro del cacique, los españoles lo llevaron como prisionero hasta que el cacique escapó a gatas cuando los españoles se echaron a dormir. Al experimentar un acontecimiento tan vergonzoso, los españoles cuentan una historia fabulosa:

[A]l general y a los demás capitanes dijeron mil fábulas en descargo de su descuido y en abono de su honra, certificando todos que habían sentido aquella noche cosas extrañísimas y que no era posible sino que se había ido por los aires con los diablos...El gobernador, ya que vio el mal recaudo hecho y que no había remedio en él, por no afrontar aquellos capitanes y soldados, se dio por persuadido de lo que le decían y les

ayudó con decir que los indios eran tan grandes hechiceros que podían hacer mucho más que aquello (IIa, XII, 234).

El Inca Garcilaso explícitamente llama las acusaciones de los españoles “fábulas” que servían para esconder sus errores. El Inca Garcilaso pone en duda las caracterizaciones españolas que representaban a los indios como “grandes hechiceros”. Este momento en *La Florida* revela la arrogancia de los españoles por dos razones. Primero, los españoles decidieron quedarse dormidos porque pensaban que sería imposible que el cacique escapara. Luego, el hecho de que Hernando de Soto decidió ayudar a sus capitanes a difundir esta mentira a los otros soldados españoles muestra su arrogancia y falta de sentido como jefe. Su grupo de españoles se basaba en mentiras porque su arrogancia requería que encontraban una excusa para su fallo. Un grupo basado en las mentiras no puede sobrevivir, sucumbiendo a sus propias patrañas, algo que la conclusión de *La Florida* refleja con la derrota de los españoles.

Este pasaje también desafía la narrativa de autores como Ercilla al mostrar que los españoles son los que dieron poder al diablo en la tierra. Al decir que el cacique recibió ayuda de unos diablos para escapar y que los indios, como “hechiceros”, “podían hacer mucho más que aquello” acto, los españoles dijeron una herejía según la doctrina de la Iglesia católica y la Inquisición española que declaraba que sólo Dios tiene poder en la tierra. A través de estas declaraciones, los españoles se convierten en herejes y creyentes de la eficacia de prácticas como la hechicería, algo que los indios no seguían según el Inca Garcilaso y su caracterización de la religión india como una de “pocos abusos y ceremonias”.

El Inca Garcilaso también muestra en *La Florida* que la religión de los indios tenía una forma y unas creencias parecidas a la religión cristiana, una semejanza que contribuye a la idea de la naturaleza avanzada de la sociedad india. La idoneidad de la religión india para aceptar el

cristianismo se ve durante el viaje hacia la provincia de Casquín, cuando los españoles estaban alojados al lado del Río Mississippi:

vinieron cuatro indios principales con embajadas del señor de aquella misma provincia donde los españoles estaban . . . volvieron los rostros al oriente e hicieron una adoración al Sol con grandísima reverencia, luego, volviéndose al poniente, hicieron otra no tan grande a la Luna, y luego, enderezándose hacia el gobernador, le hicieron otra menor, de manera que todos los circunstantes notaron las tres maneras de veneración que habían hecho por sus grados (IV, V, 413).

Estas “tres maneras de veneración” son parecidas a los tres tipos de culto del catolicismo, que son la adoración a Dios, la hiperdulía a la Virgen y la veneración a los santos. Así, vemos la estructura semejante entre los dos sistemas de creencia además del orden que estaba presente en la religión de los indios con los “grados” de veneración. En otras obras como *La Araucana*, la religión de los indios fue presentada como una inversión y una perversión del cristianismo debido a su supuesta alabanza del diablo, la figura del desorden. En otro momento de la expedición, un indio que decidió ir con los españoles explicó que iba a ser enterrado vivo con su amo fallecido para que “fuese con él a servirle en la otra vida” (Vb, II, 478). El Inca Garcilaso luego explica que esta costumbre “también se usaba y guardaba en aquella tierra como en las demás del nuevo mundo hasta entonces descubiertas” (Vb, II, 478). A sus lectores españoles, esta costumbre de enterrar a alguien vivo podría haber parecido ‘bárbara’, pero la explicación del indio de la creencia “en la otra vida” es una frase que el Inca Garcilaso incluyó en el discurso del indio para comenzar a mostrar las semejanzas de las creencias de los indios de La Florida y de los españoles cristianos. Los indios creen en la inmortalidad del alma:

porque en su gentilidad tuvieron la inmortalidad del ánima y creían que después de esta vida había otra como ella misma, y no espiritual; empero con pena y castigo para el que hubiese sido malo y con gloria, premio y galardón para el bueno. Y así dicen Hanampacha, que quiere decir mundo alto, por el cielo, y Ucupacha, que significa mundo bajo, por el infierno, y llaman Zupay al diablo, con quien dicen que van los malos (Vb, II, 478).

La escena de procesión de adoración de una cruz grande construida en el pueblo de Casquin es otra situación que ayuda a construir la religión india como preparación para el cristianismo. En esta historia, los españoles estaban alojados en Casquin cuando el curaca del pueblo preguntó a Hernando de Soto si pudieran suplicar a Dios para que lloviera. Los españoles y los indios construyeron una cruz grande cerca de un río e hicieron una procesión en la que [E]l cacique fue al lado del gobernador, y muchos de sus indios nobles fueron entremetidos entre los españoles... fieles e infieles” “movieron a mucha ternura, por ver que en tierras tan extrañas, y por gente tan alejada de la doctrina cristiana, fuese con tanta demostración de humildad y lágrimas adorada la insignia de nuestra rendición” (IV, VI, 416).

La imagen de los indios y los españoles marchando juntos y mezclados en una adoración de Dios simboliza su visión futura para el imperio español: un imperio en el cual los españoles y los indios viven juntos bajo y unidos por Dios.

Los líderes indios como antítesis del ‘bárbaro’

El curaca Mocozo, un cacique que acogió y cuidó del español Juan Ortiz es otro ejemplo del uso irónico y crítico de ‘bárbaro’ por el Inca Garcilaso.⁶ Después de escapar de Hirrihigua con la ayuda de la hija mayor del cacique, Ortiz vivió con Mocozo hasta la llegada de Hernando de Soto. En una de sus descripciones de Mocozo, el Inca Garcilaso escribió que

[E]l cual, aunque bárbaro, lo hizo con este cristiano muy de otra manera que los famosísimos varones del triunvirato que...hicieron aquella nunca jamás bastantemente abominada proscripción y concierto de dar y trocar los parientes, amigos y valedores por los enemigos y adversarios. Y lo hizo mucho mejor que otros príncipes cristianos que después acá han hecho otras tan abominables...con menosprecio de la fe jurada y prometida...” (IIa, IV, 124).

Los ‘bárbaros’ en su descripción no son indios, sino príncipes cristianos y los líderes del segundo triunvirato romano que hicieron actos “abominables” como la entrega o un intercambio de inocentes y de “parientes, amigos y valedores” respectivamente (IIa, IV, 124). Como en *La Araucana*, esta comparación de Mocozo y el triunvirato romano eleva el carácter del cacique, lo que obliga al lector español a reflexionar acerca de cómo un supuesto ‘bárbaro’ tiene un temperamento admirable frente a un noble cristiano. El Inca Garcilaso no detiene su comparación con esta crítica, sino que también declara después que “[B]asta representar la magnanimidad de un infiel para que los príncipes fieles se esfuerecen a le imitar y sobrepujar, si pudieren” (IIa, IV, 124). Mocozo, un indio, es un modelo que los nobles cristianos deben seguir, y el Inca Garcilaso incluso cuestiona si estos príncipes cristianos son capaces de imitar y sobrepujar al carácter de Mocozo.

⁶ Juan Ortiz era un español de la expedición de Pánfilo de Narváez (antes de la expedición de Hernando de Soto) que fue capturado en 1528 por otro cacique llamado Hirrihigua como una forma de venganza contra la crueldad de la expedición de Narváez. Hirrihigua torturó a Ortiz por mucho tiempo hasta que Ortiz escapó con la ayuda de la hija mayor del cacique, huyendo a Mocozo.

La elocuencia de los indios de Florida es otra característica que deconstruye la imagen del indio como ‘bárbaro’. Las palabras del cacique Vitachuco son superiores a las de caballeros literarios en las obras de escritores muy alabados en Europa, escribiendo que Vitachuco respondió extrañísimamente con una bravosidad nunca jamás oída ni imaginada en indio que, cierto, si los fieros tan desatinados que hizo y las palabras tan soberbias que dijo se pudieran escribir como los mensajeros las refirieron, ningunas de los más bravos caballeros que el divino Ariosto y el ilustrísimo y muy enamorado conde Mateo María Boyardo, su antecesor, y otros claros poetas, introducen en sus obras, igualaran con las de este indio (IIa, XX, 171).

Si recordamos que el Inca Garcilaso describió a los indios según el estereotipo de “bárbaros...no enseñados en ciencias ni artes”, esta descripción laudatoria de la oratoria de Vitachuco es otro momento donde el Inca Garcilaso refutó este estereotipo.

Los indios, el orden y la belleza, el matrimonio y la desnudez

La representación del indio como un ser bello es otro contraste con la imagen monstruosa y ‘bárbara’ del indio en *La Araucana*. Durante la expedición Hernando de Soto se encontró con “dos indios gentileshombres, compuestos de grandes plumajes, con sus arcos en las manos y las flechas en sus aljabas en las espaldas” (Vb, IV, 483). Esta descripción enfatiza que eran de un estatus noble no solo por el sustantivo de “gentileshombres” sino también por sus “grandes plumajes” y arcos. Al introducir las costumbres y las armas de los indios de La Florida en el primer libro de *La Florida*, el Inca Garcilaso explicó estos dos objetos de los indios. Las plumas servían como un sistema ordenado “con las cuales se diferencian los nobles de los plebeyos”, y en el caso de los arcos, eran armas

de mayor gala y ornamento; por lo cual los gentiles antiguos pintaban a sus dioses más queridos, como eran Apolo, Diana y Cupido, con arco y flechas, porque además de lo que estas armas en ellos significan, son de mucha hermosura y aumentan gracia y donaire al que las trae (I, IV, 82).

Así, las plumas y los arcos no solo demuestran que los dos indios eran nobles, sino que también enfatizan el orden y la belleza que existían dentro de las sociedades indias. El Inca Garcilaso, hombre del renacimiento, valoraba las obras de los griegos y de los romanos como una expresión del orden y de la belleza, un producto del orden. Al comparar los arcos de los indios a los arcos incluidos en las pinturas de los dioses romanos, el Inca Garcilaso presenta una imagen o un modelo de belleza india. Al contrario de las creencias de muchos españoles sobre el arco como una señal de 'barbarie', el Inca Garcilaso demuestra que tenía un valor parecido al retrato de arcos para los dioses romanos: la belleza. La masculinidad de los dos indios nobles es claramente ordenada y bella, una caracterización que contrasta con la masculinidad divergente (del caballero cristiano), monstruosa y 'bárbara' del cacique Caupolicán en *La Araucana*.

El orden y la belleza se extiende a la arquitectura religiosa de los indios. En el cuarto capítulo del primer libro, vemos que también hay orden y belleza en las costumbres de los indios de La Florida. Una de las primeras descripciones es que

Tenían templos, que servían de entierros y no de casa de oración, donde por grandeza, además de ser entierro de sus difuntos, tenían todo lo mejor y más rico de sus haciendas, y era grandísima la veneración en que tenían estos sepulcros y templos, y a las puertas de ellos ponían los trofeos de las victorias que ganaban a sus enemigos (I, IV, 79).

En esta descripción, el Inca Garcilaso quería enfatizar que los indios de La Florida eran capaces de construir arquitectura grande como templos que servían como un ejemplo de la gran

veneración que los indios mostraban hacia sus muertos, una veneración que también existía para muchos cristianos en relación con la sepultura del cuerpo. Más adelante, el Inca Garcilaso describió unos grandes templos que la expedición de Hernando de Soto había visto en la provincia de Cofachiqui: “era grande, tenía más de cien pasos de largo y cuarenta de ancho” y que “[S]obre la techumbre del templo había, puestas por su orden, muchas conchas grandes y chicas de diversos animales marinos...” (III, XV, 320). Sin embargo, lo más asombroso eran las estatuas gigantes de madera “contrahechos al vivo, con tanta ferocidad y braveza en la postura que los castellanos, sin pasar adelante, se pusieron a mirarlos muy de espacio, admirados de hallar en tierras tan bárbaras obras que, si se hallaran en los más famosos templos de Roma, en su mayor pujanza de fuerzas e imperio, se estimaran y tuvieran en mucho por su grandeza y perfección” (III, XV, 321). El Inca Garcilaso no solo utiliza otra vez el término ‘bárbaro’ en una manera irónica y crítica, sino que también declara que las estatuas de este templo de enterramiento eran admirables en comparación con lo mejor de los templos de Roma que, según el pensamiento renacentista, representaban la cima de orden y belleza.

Esta comparación entre Roma y los indios de La Florida cuestiona la categoría de ‘bárbaro’. Si los indios ‘bárbaros’ eran capaces de construir arquitectura al nivel de la de Roma y los romanos y los indios eran paganos a los ojos de cristianos, ¿cuál es la diferencia entre Roma y los indios de La Florida? En el caso de algunos historiadores españoles como Bernardo de Aldrete y Ambrosio de Morales que eran amigos del Inca Garcilaso,

[B]oth explained how the spread of the Latin language and the penetration of Roman customs, law, and government into every aspect of daily life brought with them the development of civilized political existence in the Iberian Peninsula (MacCormack 59).

El Inca Garcilaso utiliza la paradoja para derribar el binario de ‘español’ y ‘bárbaro’: los indios eran ‘bárbaros’ y, a la misma vez, eran comparables a un imperio categorizado por españoles como un modelo digno de imitar. El Inca Garcilaso conocía obras parecidas a la *Utopía* de Thomas More que “idealizes pre-Christian societies as the precursors of Christian civilization” y que excusaban estas sociedades de esta falta del cristianismo porque “they never had the opportunity to know of Christian doctrine” (Steigman 46). Esta falta de conocimiento de la doctrina cristiana permitía que “Their accomplishments [de las sociedades pre-cristianas]...are praiseworthy”, y utilizando esta ideología en Europa, el Inca Garcilaso argumenta en *La Florida* que “all the characteristics of civilization are present within the Amerindian societies of North America; they need only the enlightening power of Catholicism” (Steigman 46). Como a los romanos, los indios de La Florida solo les faltaba el cristianismo. Los indios no eran los ‘bárbaros’ que los españoles pensaban.

Esta comparación también es una posible alusión al futuro que el Inca Garcilaso sugiere en *La Florida*: un imperio de mestizaje. Ambrosio de Morales veía el matrimonio entre el rey godo Ataúlfo y Gala Placidia, “hija de emperador romano y hermana de otro”, como el momento cuando el imperio español empezó a formar (Rodríguez Mansilla 127-8). Según esta lógica, podemos pensar en los fundamentos del imperio español como un imperio mestizo, o “la fusión de sangre goda y romana” (Rodríguez Mansilla 127). Esta perspectiva del imperio español es fundamental para *La Florida* porque el Inca Garcilaso compara la muerte de Hernando de Soto y su entierro con el entierro del rey godo Alarico:

Estas fueron las obsequias tristes y lamentables que nuestros españoles hicieron al cuerpo del adelantado Hernando de Soto, su capitán general y gobernador de los reinos y provincias de la Florida, indignas de un varón tan heroico, aunque, bien miradas,

semejantes casi en todo a las que mil y ciento y treinta y un años antes hicieron los godos, antecesores de estos españoles, a su rey Alarico en Italia, en la provincia de Calabria, en el río Bisento, junto a la ciudad de Cosencia (Va, VIII, 472).

Vemos así que el futuro que el Inca Garcilaso imaginaba para el imperio español era un imperio mestizo de ‘romanos’ y ‘godos’, o de indios y españoles respectivamente.

Hacia el final de la expedición de los españoles en La Florida, tuvieron que huir de los indios en barcos, y esta huida es otro momento en que vemos el orden, la belleza y una demostración de la tecnología avanzada de los indios. Los bergantines que los españoles construyeron tenían “siete remos por banda, en los cuales se remudaban para remar por sus horas todos los que iban dentro sin exceptar nadie, sino eran los capitanes” (VI, I, 526). En contraste con estos bergantines, los indios tenían canoas o barcos “sin cubierta” que eran “de extraña grandeza que les causó [a los españoles] admiración” (VI, II-III, 527-530). Las canoas más grandes de los indios

traían a veinte y cinco remos por banda y, sin los remeros, tenían otros veinte y cinco y treinta soldados de guerra puestos por su orden de popa a proa. Por manera que había muchas canoas capaces de setenta y cinco y de ochenta hombres, que en ellas venían puestos de tal suerte que pudiesen pelear todos sin estorbarse unos a otros (VI, III, 530).

Incluso en el caso de las canoas más pequeñas, cada canoa tenía “catorce remos por banda”, y los remos fueron hechos “tan acepillados y pulidos, que, aunque fueran lanzas jinetas, no se pudieran pulir más” (VI, III, 530). Además, “[C]uando una canoa de éstas va de boga arrancada, lleva tanta velocidad que apenas se hará ventaja un caballo a todo correr” (VI, III, 530). A través de estas primeras descripciones se ve que los indios tenían barcos significativamente más grandes y avanzados tecnológicamente que los de los españoles. En este

momento de *La Florida*, los barcos de los españoles son casi ‘primitivos’ en comparación con los barcos de los indios. Los indios también regían sus barcos según

diversos cantares con diferentes tonadas, breves o largas, conforme a la prisa o espacio que se les ofrece en el remar. Lo que en estos cantares van diciendo son hazañas que sus pasados u otros capitanes extraños hicieron en la guerra, con cuya memoria y recordación se incitan a la batalla y al triunfo y victoria de ella...y es que cada una [de las canoas] de por sí venía teñida de dentro y de fuera, hasta los remos, de un color solo...Y esto era conforme al blasón o a la afición del capitán, o del curaca, o hombre rico y poderoso cuya era la canoa. Y no solamente las canoas, mas también los remeros y remos y los soldados...que, aunque fueran cuadrillas de caballeros que con mucha curiosidad quisieran hacer un juego de cañas, no pudieran salir con más primor que el que estos indios sacaron en sus canoas (VI, III, 530-531).

Hay dos elementos adicionales que enfatizan el orden y la belleza: la música y el color. Los cantares de los indios, además de regir el movimiento de los barcos de los indios, eran un mecanismo de memoria y de elogio para los indios, mostrando que también se preocupaban por mantener la memoria de su historia. El color de las canoas era tan hermoso que incluso superó la belleza y el orden de un juego de cañas, que era un evento organizado/planeado y como una simulación del ámbito bélico. Estas descripciones de la belleza y del orden de los indios y sus canoas desafían muchas de las otras descripciones por españoles como Ercilla que representaban a los indios como ‘bárbaros’ sin belleza. Así, a través de las descripciones de los dos indios con sus plumas y arcos, la arquitectura estructurada y bella y la tecnología de las canoas majestuosas y ordenadas de los indios, recibimos una imagen del indio que contrasta con la imagen del ‘bárbaro’. Si los araucanos de *La Araucana* son ‘bárbaros’ debido a su incapacidad de mantener

orden dentro de su sociedad y debido a su masculinidad monstruosa, los indios de *La Florida* no se caracterizan como ‘bárbaros’ porque el Inca Garcilaso demuestra que los indios y sus sociedades sí son bellos y ordenados.

Otro elemento de las sociedades indias de La Florida que probó su orden eran las leyes de adulterio. En su primera descripción del matrimonio de los indios de La Florida, el Inca Garcilaso escribió que “[C]asaban, en común, con sola una mujer, y esta era obligada a ser fidelísima a su marido so pena de las leyes que para castigo del adulterio tenían ordenadas” (I, IV, 79). Incluso en el caso de los caciques o señores, que “tenían licencia de tomar las mujeres que quisiesen”, el Inca Garcilaso enfatizó que “siempre fue con distinción de la mujer principal legítima” (I, IV, 80). Estas descripciones del matrimonio y las leyes relacionadas con el matrimonio presentan una imagen completamente diferente como la que Vespuccio presenta de las sociedades indias. Según Vespuccio, “[T]hey [los indios de Brasil] dissolve their marriages as often as they please, and observe no sort of law with respect to them” (Berkhofer, “The Spanish legacy of name and imagery”, párr. 7). A diferencia de esta descripción, los matrimonios en La Florida son una relación regulada y monógama como el matrimonio para los españoles. Las mujeres y su sexualidad estaban reguladas en las sociedades indias de La Florida, enfatizando así un orden a través de la jerarquía de género. Además, el Inca Garcilaso justificó la licencia de los líderes indios al describir cómo los incas nobles requerían “muchos hijos...para hacer guerra y gobernar la república y aumentar su imperio”, una justificación que muestra la lógica y la necesidad detrás de esta costumbre para así desafiar la representación de los indios como ‘libidinosos’ (I, IV, 80).

El canibalismo es otra ‘práctica’ que, según navegantes y escritores como Colón, Vespuccio y Ercilla, señalaba la ‘barbarie’ de los indios. En *La Florida*, El Inca Garcilaso negó

que los indios de La Florida practicaran el canibalismo, y en esta refutación, vemos estrategias que ya hemos discutido que el Inca Garcilaso utilizó para rechazar las percepciones equivocadas de muchos españoles sobre el indio. Por ejemplo, para apoyar su declaración que los indios abominan el canibalismo, el Inca Garcilaso se refirió a los *Naufragios* de Alvar Núñez Cabeza de Vaca relatando la expedición anterior a La Florida de Pánfilo de Narváez. El Inca Garcilaso no solo utilizó esta obra como una prueba que los indios abominaban el canibalismo, sino que también la utilizó para mostrar cómo los españoles son los que practicaron el canibalismo por necesidad, un hecho que dejó a los indios escandalizados:

Los que dicen que comen carne humana se lo levantan...
antes lo abominan, como lo nota Al-
var Nuñez Cabeza de Vaca en sus *Naufragios*...
donde dice que de hambre murieron cier-
tos castellanos que estaban alojados aparte y que los
compañeros que quedaban comían los que se morían hasta
el postrero, que no hubo quién lo comiese, de lo cual dice
que se escandalizaron los indios tanto que estuvieron por
matar todos los que habían quedado en otro alojamiento.

Puede ser que la coman donde los nuestros no llegaron... (I, IV, 81).

Este es otro momento irónico en *La Florida* porque los españoles que comúnmente abominaban a los indios por su supuesta ‘práctica’ de canibalismo fueron detestados por los indios cuando comenzaron a canibalizar a sus compañeros. Al citar este momento de la obra *Naufragios*, el Inca Garcilaso prueba que los indios tenían una moral parecida a la moral de los españoles.

En cuanto al tema de la desnudez sobre la que Colón y Vespuccio escribieron para representar al indio como ‘primitivo’, el Inca Garcilaso negó que los indios anduvieran completamente desnudos, notando que “traen unos pañetes de gamuza de diversos colores que les cubre honestamente” y que “[L]as mujeres...traen todo el cuerpo cubierto honestamente” (I, IV, 81). La ropa de los indios también “aderezan en todo extremo de perfección”, enfatizando que era de buena calidad y no como los fragmentos de ropa que los españoles llevaban al final de *La Florida* durante su vuelta a la Ciudad de México.

El honor de los indios

El honor es otro concepto y otra virtud con que el Inca Garcilaso probó que los indios no eran ‘bárbaros’. Vemos la influencia de la honra en los combates de los indios, especialmente en el caso del combate entre uno de los indios nobles ya mencionados y un español llamado Juan Paéz. Con la aparición de los dos indios nobles mencionados arriba, el Inca Garcilaso describe cómo

se pusieron a pasear cerca de un nogal...y no se paseaban ambos juntos hombro a hombro, sino pasando el uno por el otro para que cada uno de ellos guardase las espaldas al compañero (Vb, IV, 483).

En lugar de reconocer la lógica de los dos indios, Hernando de Soto mandó que sus soldados “los dejaran para locos”, una declaración despreciativa y equivocada en cuanto a su descripción de los indios que luego convierte en algo muy irónico y gracioso cuando Juan Paéz decide atacar a los dos indios y declara que “pese a tal, no será bien que haya otro más loco que ellos que les castigue la locura” (Vb, IV, 484). Aunque Hernando de Soto y sus soldados han identificado a los dos indios como “locos”, la ‘verdadera’ locura pertenece a Juan Paéz que no entiende a los

dos indios y que decide atacarlos pensando que va a obtener una victoria y como una muestra de su valentía. Sin embargo,

Los indios, viendo que los acometía un castellano solo, salió a recibirle el que más cerca de él se halló, por dar a entender que habían pedido batalla singular. El otro indio se apartó y metió debajo del nogal, en confirmación de la intención que tenían, que era pelear uno a uno, y que su compañero, para un castellano solo, aunque a caballo, no quería socorro (Vb, IV, 484).

Esta costumbre del duelo entre dos enemigos era popular en obras españolas como *Don Quijote* de Miguel de Cervantes, y la costumbre era conocida como una práctica honorable de caballeros. Cervantes se burló de la costumbre en *Don Quijote*, y el Inca Garcilaso retrató el duelo entre el indio y Paéz en una manera parecida. Asimismo, la historia de Francisco de Aguilar es otro momento en que el Inca Garcilaso crítica a la arrogancia de los españoles frente a los indios. Francisco de Aguilar era un soldado español en la expedición de Hernando de Soto quien sobrevivió una asechanza por parte de los indios contra él y otros seis españoles. Justo después del ataque, Aguilar dijo a los otros españoles que los indios “eran más de cincuenta y que por ser tantos como tan pocos los habían muerto en tan breve tiempo” (III, 1, 279). Más tarde, los otros españoles comienzan a burlar de Aguilar, preguntándole “si pensaba desafiar los enemigos con condición que saliesen uno a uno porque se excusase la ventaja de salir tantos juntos contra uno solo” (III, I, 279). Como respuesta a sus burlas, Aguilar finalmente dice

[Y] porque hablemos de veras y veáis quién son los indios de esta provincia, os quiero contar, fuera de burla, sin quitar ni poner nada en el hecho (aunque lo que dijere sea contra mi mismo), una cortesía y valerosidad de ánimo que aquel día usaron con nosotros” (III, I, 279).

Al continuar su discurso, Aguilar describe como

salieron más de cincuenta indios a darnos vista, mas, luego que vieron y reconocieron que no éramos más de siete y que no iban caballos en nuestra defensa, se apartaron del escuadrón que traían hecho otros siete indios y los demás se retiraron a lejos y no quisieron pelear (III, I, 279-80).

La equivocación y arrogancia catastrófica de los españoles frente a los indios

Por un lado, estos duelos de Paéz y Aguilar muestran el honor de los indios a diferencia de los españoles porque mientras que los dos indios reconocen y respetan la costumbre del duelo, los españoles no la respetan o mientan sobre el comportamiento honorable de los indios. Durante el duelo de Paéz, uno de los indios tiró una flecha e hirió a Paéz, y como resultado del temor que los otros españoles sentían por la vida y la seguridad de Paéz, decidieron ayudarlo, matando a los dos indios y así “no guardando buena ley de guerra” (Vb, 4, 484). Además de esta falta de honor, estos duelos son momentos en que el Inca Garcilaso se burla de la arrogancia de los españoles y su creencia de superioridad encima de los indios. El Inca Garcilaso convirtió las burlas de los compañeros de Aguilar sobre el combate singular en una verdadera burla al mostrar que los indios fueron los que acataron la costumbre honorable. Además, los duelos son unos de los muchos momentos en los que los indios mostraron que eran iguales e incluso superiores a los españoles en sus combates. En el caso de Paéz, la imagen de tantos españoles contra dos indios es una inversión del estereotipo común en la literatura anterior de la conquista desde las cartas de Colón (y mencionado en mi primer capítulo sobre *La Araucana* y el personaje de Rengo) que alegaron que un español solo o pequeño grupo de españoles sería suficiente contra muchos ‘indios’ (Colón 190-191). Este estereotipo es una mentira que resultó como un producto de la arrogancia de los españoles y su necesidad de justificar su creencia en su ‘superioridad’ a los

indios, y vemos la falsedad del estereotipo en otros lugares de *La Florida*. Por ejemplo, cuando los indios construyeron una fortaleza contra los españoles, lo hicieron para que “peleasen [los españoles] a pie como ellos [los indios], porque a los infantes, como ya hemos dicho otras veces, no les habían temor alguno por parecerles que les eran iguales y aun superiores” (IV, I, 403). Sin los caballos, los españoles son *iguales* o incluso inferiores contra los indios en un combate, un hecho que vemos con la derrota de Aguilar y sus compañeros y de Paéz quien tenía un caballo y todavía iba a perder sin la intervención de sus numerosos compañeros. Aguilar cubrió su derrota anteriormente para proteger su honor, pero finalmente les informó a sus compañeros para que “Dios os libre de salir desmandados porque no os acaezca otra tal” (III, I, 280). En otras palabras, Aguilar quería informar a sus compañeros de la verdadera naturaleza de lo que ocurrió para disipar cualquier percepción falsa de los indios y así prevenir otro incidente similar. A pesar de los esfuerzos de Aguilar de decir la verdad, los españoles siguieron con su mentalidad de arrogancia y con una percepción falsa de los indios que los llevaron a la derrota de su expedición al final de *La Florida*.

Vemos otro momento de esta arrogancia catastrófica cuando muchos españoles comenzaron a morir por falta de sal. Algunos españoles decidieron utilizar un “remedio que los indios hacían” para salvarse, pero

muchos de ellos, por ser soberbios y presuntuosos no querían usar de este remedio por parecerles cosa sucia e indecente a su calidad, y decían que era bajeza hacer lo que los indios hacían. Y éstos tales fueron los que murieron... (IV, III, 407).

Como resultado de su arrogancia y su creencia falsa en su ‘superioridad’ encima de los indios, los españoles que prefirieron no utilizar el remedio de los indios murieron de una forma terrible. Si los españoles eran ignorantes a propósito como eran con la sal y con la lección de Aguilar, no

podían ser ‘superiores’ porque no aprendieron de sus errores y no se adaptaron a sus circunstancias en La Florida como los indios sí hicieron con su construcción de la fortaleza para eliminar la ventaja española de los caballos. Desde esta perspectiva, los españoles son los ‘incultos’ frente a los indios. Además, la arrogancia de los españoles impedía que establecieran un diálogo con los indios, y la falta de este diálogo o de entendimiento significaba que la expedición de Hernando de Soto falló al final. El Inca Garcilaso “highlights how the attitude of *avoiding a dialogue on the essential questions creates a social structure that justifies and perpetuates erroneous thinking*”, y como decimos en relación con el caso de los supuestos ‘hechiceros’, una estructura edificada encima de mentiras o de pensamiento equivocado no puede mantenerse (Steigman 111). El Inca Garcilaso creía que “the conflicts between the Spanish and Amerindian cultures are caused by this dialogue avoidance by the Spaniards and that establishing an empathetic dialogue between the two cultures will heal the conflict”, y por eso, el Inca Garcilaso dedicaba una gran parte de *La Florida* a rechazar el binario excluyente de ‘español’ y ‘bárbaro’ que contribuía a esta falta de diálogo (Steigman 111). Como un juicio de esta arrogancia fatal de los españoles, el Inca Garcilaso comentó después de contar el caso de la sal que estas muertes eran un “[C]astigo merecido de soberbios que no hallen en la necesidad lo que despreciaron en la abundancia” (IV, III, 408).

De hecho, al final de *La Florida*, el Inca Garcilaso deconstruye completamente esta arrogancia y este sentimiento de ‘superioridad’ de los españoles al mostrar cómo los españoles son los que se convirtieron en ‘salvajes’, un concepto que tantos españoles como Oviedo aplicaron en cuanto al indio. Cuando los españoles sobrevivientes de la expedición de Hernando de Soto llegaron a Pánuco, muchos “caballeros muy nobles” de la ciudad

se dolieron de verlos tan desfigurados, negros, flacos y secos, descalzos y desnudos, que no llevaban otros vestidos sino de gamuza y cueros de vaca, de pieles de osos y leones y de otras salvajinas, que más parecían fieras y brutos animales que hombres humanos (VI, XVII, 565).

Los españoles están prácticamente desnudos al final de la expedición, lo que es otra inversión irónica de la imagen del indio. Los españoles fallaron en su expedición de conquistar y establecer un asentamiento en La Florida, y salieron de la región más pobre o con menos recursos que la entraron.

Además, las descripciones que los sobrevivientes dieron más tarde al virrey de Nueva España sobre su experiencia en *La Florida* contrastaron con la condición de los españoles supervivientes, probando el Inca Garcilaso la falsedad de su ‘superioridad’. Los sobrevivientes describieron cómo “Maravilláronse de la gran riqueza del templo de Cofachique, se sus grandezas y suntuosidad y abundancia de diversas armas, con la multitud de perlas y aljófar que en él hallaron”, y le contaron al virrey sobre

la hermosura y buena disposición que en común los naturales de La Florida tienen, el esfuerzo y valentía de los indios, la ferocidad y destreza que en tirar sus arcos y flechas muestran, los tiros tan extraños y admirables que con ellas hicieron, la temeridad de ánimo que muchos de ellos en singular mostraron y la que todos en común tienen... (VI, XIX, 574-75).

La redefinición del caballero y la nobleza

El Inca Garcilaso transforma el uso de otros términos para seguir su intento de deconstruir categorizaciones problemáticas que intentaban diferenciar a los españoles de los indios. Uno de estos términos es ‘caballero’, que utiliza en el título de *La Florida* cuando

menciona “otros heroicos caballeros españoles e indios”. Más adelante en su obra, el Inca Garcilaso refiere a cuatro indios como “nobles y caballeros” (IIa, I, 115). Justo después de la palabra de “caballeros”, el Inca Garcilaso incluye una breve explicación en paréntesis de su uso del término:

(este nombre caballero en los indios parece impropio porque no tuvieron caballos, de los cuales se dedujo el nombre, mas, porque en España se entiende por los nobles, y entre indios los hubo nobilísimos, se podrá también decir por ello) (IIa, I, 116).

El Inca Garcilaso fue consciente de las posibles objeciones de sus lectores españoles a su descripción de los indios como “caballeros”, un término que, como explica en la cita, “se entiende por los nobles”. Al explicar la lógica detrás de aplicar el término a los indios, el Inca Garcilaso comenzó a derribar la ‘muralla lingüística’ que dividía a los españoles de los indios a través del uso ‘exclusivo’ de ‘caballero’ para referirse a españoles. Vemos este uso exclusivo en *La Araucana* donde Ercilla nunca utiliza el término para referir a un araucano. Con esta ampliación de la aplicación del término ‘caballero’, el Inca Garcilaso deconstruye el concepto de la nobleza como algo que se basa en el nacimiento en lugar de las acciones. Después de describir cómo don Carlos Enriquez, un español que falleció en una batalla durante la expedición de Hernando de Soto, “se ocupaba...favoreciendo y socorriendo con obras y palabras a los que le habían menester”, el Inca Garcilaso escribió

[D]e los cuales hechos deben preciarse los que se precian de apellido de caballero e hijodalgo, porque verdaderamente suenan mal estos nombres sin la compañía de las tales obras, porque ellas son su propia esencia, origen y principio, de donde la verdadera nobleza nació y con la que ella se sustenta, y no puede haber nobleza donde no hay virtud” (III, XXX, 372).

Muchos españoles intentaban negar la nobleza de los indios de las Américas a través de discursos genealógicos como la limpieza de sangre, e incluso el Inca Garcilaso experimentaba esta exclusión con respecto a su madre incaica. El Inca Garcilaso rechazó este desprecio de la nobleza india a través de su declaración sobre el significado de las obras de cualquier “caballero o hidalgo”. Estas obras son fundamentales para establecer y mantener la nobleza de una persona y por eso las acciones de indios como Mococho hicieron que fueran más nobles que los príncipes o la nobleza cristiana.

La universalidad humana en *La Florida*

La negación del indio como ‘bárbaro’ es el primer paso del Inca Garcilaso hacia su mensaje de la universalidad humana que iguala a los indios con los españoles. Antes del comienzo de una comida, los caciques Capaha y Casquin discutieron sobre quién debe sentarse a la mano derecha de Hernando de Soto porque era una posición de mayor honor y prestigio. Casquin decidió dar esta posición a Capaha, una decisión que terminó la discusión tensa entre los dos y permitió una comida pacífica. El Inca Garcilaso, después de describir este momento en la expedición de Hernando de Soto, luego justifica la inclusión de este momento:

Escríbense estas cosas tan por menudo, aunque parece que no son de importancia, porque se vea que la ambición de la honra, más que otra pasión alguna, tiene mucha fuerza en todos los hombres, por bárbaros y ajenos que sean de toda buena enseñanza y doctrina. Y así se admiraron el gobernador y los caballeros que con él estaban de ver lo que entre los dos curacas había pasado, porque no entendían que en los indios se hallasen cosas tan afinadas en la honra ni que ellos fuesen tan puntuosos en ella (IV, X, 427).

Los indios de La Florida, a pesar de haber vivido fuera de “toda buena enseñanza y doctrina” según la perspectiva de los españoles, vivían vidas regidas por “cosas tan afinadas” como la

honra. La descripción de la reacción de los españoles que “se admiraron...de ver lo que entre los dos curacas había pasado” enfatiza esta idea del Inca Garcilaso que los españoles estaban equivocados en sus percepciones de los indios. Hernando de Soto y sus compañeros no estaban preparados y no esperaban descubrir algo como la honra en La Florida. En otras palabras, “no entendían” o estaban mal educados sobre los indios, y por esta falta de ‘preparación’ o entendimiento, la expedición falló al final de *La Florida*. La frase “todos los hombres” es especialmente significativa porque es emblemática del concepto principal de *La Florida* de la universalidad humana. No es que el honor era un concepto o una práctica de los españoles que los indios compartían, sino que el honor es algo que pertenecía a “todos los hombres”. Para el Inca Garcilaso, el honor destruyó cualquier división binaria como ‘español’ y ‘bárbaro’ al probar que los indios son como “todos los hombres” y que no son ‘bárbaros’.

Otro de los momentos más fundamentales en *La Florida* que enfatiza este mensaje de universalidad humana es cuando los españoles se acercaron hacia la costa. Cuando un grupo de canoas vinieron hacia ellos, y la primera canoa tenía “un indio grande como un filisteo y negro como un etíope, bien diferentes en color y aspecto de los que la tierra adentro habían dejado” (VI, X, 547). Después de dar un breve discurso a los españoles avisándoles que deberían irse pronto, el indio dijo una última cosa: “[S]i nosotros tuviéramos canoas grandes como vosotros (quiso decir navíos) os siguiéramos hasta vuestra tierra y la ganáramos, que también somos hombres como vosotros” (VI, X, 548). Esta última frase “que también somos hombres como vosotros” coincide con *La Araucana* donde Ercilla representó la masculinidad de los araucanos principales como Caupolicán como una masculinidad ‘monstruosa’ y ‘divergente’ de la masculinidad de un caballero cristiano. Pero a diferencia de esta representación, el Inca Garcilaso quería enfatizar que los indios son hombres como los españoles. El indio de la primera

canoa es lo contrario de los españoles porque era gigante y negro, dos cualidades despreciadas por españoles como Ercilla a través de Caupolicán y los esclavos negros en *La Araucana*. Sin embargo, el discurso racional del indio rebate estas caracterizaciones negativas. El indio declaró que él y sus compañeros también tenían el deseo de conquista porque son hombres como los españoles. En lugar del indio de la primera canoa que representa la ‘pesadilla’ de una ‘anti-conquista’ como Caupolicán en *La Araucana*, el indio quería representar su deseo de conquista como otra prueba de su humanidad. El deseo de conquista, como el honor, es algo común para “todos los hombres”, y este hecho demuestra que los indios no eran monstruos o ‘bárbaros’ como Ercilla los representó en *La Araucana*, sino que compartían una humanidad común con los españoles. Según la cosmovisión del Inca Garcilaso, no existía un binario del caballero cristiano y el ‘bárbaro’ como sí existe en *La Araucana*. Cualquier intento de deshumanizar a los indios a través de términos como ‘bárbaros’ ignora la humanidad de los indios.

No existe una manera mejor para demostrar este mensaje de universalidad humana que el encuentro entre el cacique Guachoya y Hernando de Soto. Durante una conversación entre los dos, “el cacique Guachoya dio un gran estornudo” (Va, V, 462). En reacción a este estornudo, todos los “gentilshombres” del cacique

inclinando las cabezas y abriendo los brazos y volviéndose a cerrar y haciendo otros ademanes de gran veneración y acatamiento, le saludaron con diferentes palabras enderezadas todas a un fin, diciendo: ‘El Sol te guarde, sea contigo, te alumbre, te engrandezca, te ampare, te favorezca, te defienda, te prospere, te salve’... (Va, V, 462).

Hernando de Soto se admiró al ver esta reacción de los gentilshombres de Guachoya, y dijo a los otros españoles “No miráis cómo todo el mundo es uno” (Va, V, 462). La circunstancia en que el Inca Garcilaso presentó este mensaje de universalidad humana muestra la brillantez detrás

de *La Florida*. Las palabras de Hernando de Soto vinieron después de un acto que es común para toda la humanidad: un estornudo. Al mostrar la humanidad común de los indios y de los españoles a través de un acto tan simple, el Inca Garcilaso construyó una escena graciosa en que Hernando de Soto finalmente reconoció el gran mensaje de *La Florida* durante una ocurrencia cotidiana. Las palabras de Hernando de Soto eran una declaración a sus lectores que la visión divisoria y deshumanizante de Ercilla en *La Araucana* era una falsedad que tenía que terminar.

Un imperio mestizo e integrado

A través de su rechazo del binario de ‘español’ y ‘bárbaro’ y su consiguiente mensaje de universalidad humana que une a los indios y a los españoles, el Inca Garcilaso tiene como objetivo en *La Florida* defender su concepción de un imperio caracterizado por el mestizaje y por la integración y la participación igual de los indios y los españoles en lugar de la exclusión que se caracteriza el imperio imaginado por Ercilla en *La Araucana*. Si los indios y los españoles eran iguales por su condición humana, el mestizaje era algo natural o normal tal como fue para Atáulfo y Gala Placidia. Los indios en *La Florida*, a diferencia de los araucanos, que Ercilla representa como el pasado, eran el presente y el futuro junto con los españoles.

Esta visión del futuro era diferente también de la visión de Bartolomé de las Casas. En la introducción de esta tesis vimos cómo Las Casas categorizó a los españoles como ‘diablos’ o ‘lobos’ y a los ‘indios’ como ‘ovejas’ y víctimas de los españoles y su conquista y colonización, así invirtiendo el retrato por otros españoles de los ‘indios’ como ‘bárbaros’ y sin humanidad alguna. Esta representación de la conquista española en las Américas mantuvo un binario que separó a los indios de los españoles, una separación que contrastó con el mestizaje empujado por el Inca Garcilaso en *La Florida*. Las leyes nuevas que resultaron de la ideología de Las Casas recibieron oposición de muchas personas, y el Inca Garcilaso era una de estas personas. Desde el

punto de vista del Inca Garcilaso, las leyes nuevas terminaron con la paz que existía entre indios y españoles bajo el liderazgo de Vaca de Castro, y las leyes también resultaron en mucho caos en Perú con “la muerte de Manco Inca, la rebelión de Gonzalo Pizarro y la imposibilidad de restitución del imperio inca, que hasta ese momento se había creído posible gracias a las capitulaciones” (Serna 17). Así, estas leyes impidieron la visión del Inca Garcilaso que buscaba “el sincretismo, la convivencia feliz entre incas y españoles” (Serna 19). Como nota José Rabasa en su artículo “Porque soy indio” resumido en la introducción de esta tesis,

[G]arcilaso’s idealization of both Europeans and Indians, as well as his continual questioning of the criteria for nobility and the means by which Europeans and Indian cultural forms were represented, suggests that he was pursuing a deeper truth than a simple inversion of values could yield (Rabasa 91).

Esta ‘verdad más profunda’ era su visión de una sociedad mestiza. En lugar de escribir una obra que hace la inversión del binario del ‘bárbaro’ y ‘español’ o que acata al binario de Las Casas de ‘víctima’ y ‘opresor’, el Inca Garcilaso “avoided simple inversions of binary oppositions” e imaginaba una sociedad mestiza como simboliza su nombre.

El encuentro entre la señora de Cofachiqui y Hernando de Soto es el momento más emblemático de esta visión futura de mestizaje y de integración. La señora de Cofachiqui era la lideresa de un cacicazgo indígena en territorio del actual estado de Carolina del Sur en Estados Unidos. La importancia de este encuentro para *La Florida* y su mensaje de mestizaje se simboliza por su ubicación en el centro de la obra. Después de aceptar la embajada de Hernando de Soto, la señora de Cofachiqui fue a reunirse con el gobernador español. La señora “se embarcó” en una canoa grande con solo “ocho mujeres nobles que vinieron en su compañía”, y su canoa fue llevada por otra canoa grande de remeros y “los seis indios principales” (III, X,

306). La estructura política de la provincia de Cofachiqui contrasta completamente con la estructura de los araucanos en *La Araucana*, que es un estado masculino. En *La Florida*, la señora de Cofachiqui es la lideresa de su provincia, y aunque los españoles podrían ver esta mujer con mando como un signo de ‘barbarie’, el Inca Garcilaso representa a Cofachiqui como una lideresa virtuosa a través de términos europeos, una representación de la señora que no vemos en las otras crónicas sobre la expedición de Hernando de Soto cuyas “descriptions [de Cofachiqui] are brief and employ no European metaphors” (Steigman 90-1). Por ejemplo, los regidores de la señora de Cofachiqui dijeron que ella “era mujer discreta y de pecho señorial”, y el Inca Garcilaso nunca refirió a la señora de Cofachiqui como una cacica, que refiere específicamente a un/a líder/esa indio/a, sino que siempre la llama ‘señora’ (III, X, 306).

Además, durante la conversación entre Hernando de Soto y la señora de Cofachiqui, los españoles “se admiraban de oír tan buenas palabras, tan bien concertadas que mostraban la discreción de una bárbara nacida y criada lejos de toda buena enseñanza y policía (III, X, 308). El enfoque de las alabanzas sobre la señora de Cofachiqui es su nivel de oratoria, una habilidad que otra vez enfatiza la importancia que el Inca Garcilaso pone en el establecimiento de un diálogo entre los indios y los españoles. La señora de Cofachiqui “aboga...por un cordial entendimiento de diálogo y comunicación entre los pueblos” (Chang-Rodriguez, párr. 1) porque “ella sola habló al gobernador sin que indio ni india de las suyas hablase palabra” (III, X, 307), y este diálogo enfatiza “la importancia de la palabra y de la comunicación, del apropiado intercambio de información, como vías de encuentro del mutuo respeto y de la posible convivencia” (Chang-Rodriguez, párr. 7). A través del personaje de la señora india, quien es un “otro ya indígena, ya femenino”, el Inca Garcilaso demuestra que “la capacidad y la inteligencia no son privativas de los nacidos en una particular latitud ni de quienes pertenecen al género

masculino” (Chang-Rodriguez, párr. 7). De hecho, el Inca Garcilaso escribió justamente después de la última cita que “Mas el buen natural, doquiera que lo hay, de suyo y sin doctrina florece en discreciones y gentilezas y, al contrario, el necio cuanto más le enseñan tanto más torpe se muestra” (III, X, 308). El Inca Garcilaso representa al indio “como ente sociable y confiable, capacitado para vivir armónicamente en la polis”, una representación que es la antítesis del personaje de Andresillo en *La Araucana*. Los “modales, inteligencia y habilidad retórica” de la señora de Cofachiqui significa que “la humanidad indígena se parangona con la europea” y incluso “descuella sobre esta” como veremos en la comparación del encuentro entre la señora y el gobernador con el encuentro entre Cleopatra y Marco Antonio.

El encuentro entre la señora de Cofachiqui y Hernando de Soto está presidido por un momento de tensión amorosa, que enfatiza el mensaje de mestizaje posible del Inca Garcilaso. El Inca Garcilaso expresa esta tensión amorosa al comparar este encuentro con el de Cleopatra y Marco Antonio:

donde se trocaron suertes de tal manera que la que había sido acusada de crimen *lesae maiestatis* salió por juez del que la había de condenar, y el emperador y señor, por esclavo de su sierva, hecha ya senora suya por la fuerza del amor mediante las excelencias, hermosura y discreción de aquella famosísima gitana, como larga y galanamente lo cuenta todo el maestro del gran español Trajano... (III, X, 307).

En este encuentro “entre protagonistas de diferente geografía y lengua sin mediación alguna”, “el César romano se convierte en súbdito de la soberana egipcia cuyo ejército derrotó”, y “[E]sta transformación donde la vencida señorea sobre el vencedor ocurre no por la pujanza de las armas, sino por los artilugios, la hermosura, y, sobre todo, la discreción de la ‘famosísima gitana’” (Chang-Rodriguez, párr. 8, 11). Así, el Inca Garcilaso utiliza este encuentro de la

tradicción clásica para mostrar que siempre existe un camino hacia el “mutuo conocimiento y la posible convivencia” y que “es posible alterar el rumbo de los sucesos- el destino personal y el colectivo- si predomina el amor en sus múltiples manifestaciones” (Chang-Rodriguez, párr. 11-12). Esta tensión amorosa entre un español y una india enfatiza que existe una igualdad entre los dos, y se expresa esta tensión y esta igualdad en el intercambio de las perlas de la señora y la sortija del gobernador. Con el regalo de las perlas, una dádiva que Cleopatra también dio a Marco Antonio en la forma de un brindis, “la princesa indígena afirma su autoridad para honrar y regir, inclusive al conquistador Hernando de Soto y su hueste” (Chang-Rodriguez, párr. 14). A través de este “reconocimiento de la capacidad femenina y nativa” que incluso impactó a los otros españoles que fueron “muy satisfechos y enamorados así de su buena discreción [de la señora] como de su mucha hermosura” (III, X, 309), hay un establecimiento de igualdad señorial entre la señora y el gobernador, y esta igualdad política significa que una tensión amorosa fue posible entre los dos (Chang-Rodriguez, párr. 19). En *La Araucana*, no existe esta tensión amorosa porque solo hay relaciones amorosas entre un araucano y una araucana. La presencia de amor interracial en *La Florida del Inca* es una propuesta de mestizaje y del mensaje del Inca Garcilaso que el mestizaje es el único futuro del Imperio español. Sin esta comprensión, el mestizaje y la integración entre los indios y los españoles, no existiría un futuro para el imperio como vemos a través del fracaso de la expedición de Hernando de Soto.

La señora de Cofachiqui y Hernando de Soto, una india noble y un conquistador español respectivamente, son una figuración idealizada de los padres del Inca Garcilaso. Este encuentro entre la señora de Cofachiqui y Hernando de Soto no es un momento puramente ‘literario’ de la posibilidad del mestizaje porque el Inca Garcilaso nació como resultado del encuentro y la unión entre una princesa inca y un conquistador español. Desde la perspectiva de su propia identidad y

genealogía, el mestizaje es una realidad vivida que puede volver a ocurrir en La Florida y que puede resultar en otro 'Inca Garcilaso'. Con la señora de Cofachiqui, El Inca Garcilaso quería proponer “una visión diferente y moderna de la sociedad colonial” que es una sociedad de convivencia y mestizaje (Chang-Rodriguez, párr. 20). Además, quería mostrar que él es el futuro del imperio, un futuro que falló temporalmente en el caso de *La Florida* debido a la incapacidad de Hernando de Soto de ver y reconocer este futuro con la señora de Cofachiqui y un futuro que Ercilla rechazó e invisibilizó en *La Araucana*.

La mujer y las hijas del cacique Hirrihigua también representan la vía hacia este futuro a través de su compasión por el español Juan Ortiz. Aunque Hirrihigua quería matar a Ortiz muchas veces para vengarse de los españoles de una expedición anterior que causaron mucho sufrimiento y mucha muerte para su provincia, la mujer y las hijas del cacique intervinieron muchas veces para salvar la vida de Ortiz y para curarlo de sus heridas. Cuando Hirrihigua finalmente decidió que quería matar a Ortiz y que su esposa y sus hijas no pudieron intervenir, la hija mayor, “por llevar su intención adelante y salir con ella, pocos días antes de la fiesta en secreto dio noticia a Juan Ortiz de la determinación de su padre...” (IIa, III, 121). Esta acción de compasión por parte de la hija mayor del cacique permitió la supervivencia de Ortiz, quien se convirtió en una de las figuras mestizas en *La Florida* como un español que se acostumbró a las costumbres de los indios durante su estancia con el cacique Mococho. A través del personaje de Ortiz, vemos que el mestizaje no solo es una unión biológica, sino que también es una unión cultural. Cuando Ortiz regresó a estar con la expedición de Hernando de Soto, servía muchas veces como traductor entre el gobernador y los indios de La Florida. En otras palabras, Ortiz era el vínculo de diálogo entre los indios y los españoles, un diálogo que permitió la supervivencia inicial de la expedición y que hizo posible la comunicación entre la señora de Cofachiqui y

Hernando de Soto. Así, el Inca Garcilaso quería demostrar que la compasión y la misericordia deberían guiar las relaciones entre los indios y los españoles en lugar del conflicto armado y la venganza. Aunque el Inca Garcilaso reconoció que el deseo de venganza por parte de Hirrihigua resultó de sus relaciones anteriores con otros españoles, la misericordia de su hija mayor hacia Ortiz permitió su estancia pacífica y armónica con Mococho, una estancia que llevó a Ortiz a entender mejor a los indios y a convertirse en una personificación de los ‘dos mundos’ de los españoles y de los indios.

La incapacidad de los españoles de la expedición de Hernando de Soto de reconocer este futuro es el error fatal que los llevó a su derrota. Cuando Hernando de Soto quería salir de la provincia de Naguatex, se dieron cuenta de que Diego de Guzmán, un soldado español, no estaba con ellos. Los españoles se enteraron de que Guzmán estaba con los indios, y

[E]sta sospecha se certificó luego, porque se supo que la india [con quien fue] era hija del curaca y señor de aquella provincia Naguatex, moza de diez y ocho años y hermosa en extremo, las cuales cosas pudieron haberle cegado para que inconsideradamente negase a los suyos y se fuese a los extraños (Va, I, 451).

Hernando de Soto decidió enviar un grupo de indios para volver con Guzmán, pero cuando estos indios volvieron sin él, Hernando de Soto pensaba que los indios lo habían matado. Sin embargo, después de recibir pruebas del deseo de Guzmán de quedarse con los indios, Hernando de Soto decidió seguir en su expedición y dejarlo atrás. Hernando de Soto no es capaz de reconocer o creer que Guzmán quería quedarse con los indios por su propia cuenta, lo que es parte de la arrogancia de los españoles y de su desprecio hacia los indios. Hernando de Soto carecía de una visión de un futuro en que los indios y los españoles vivieran juntos, y su decisión de dejar a Guzmán atrás enfatiza cómo llevó su expedición lejos de este futuro y hacia el fracaso. Si

pensamos en la cita del encuentro entre la señora de Cofachiqui y Hernando de Soto que declara “Mas el buen natural, doquiera que lo hay, de suyo y sin doctrina florece en discreciones y gentilezas y, al contrario, el necio cuanto más le enseñan tanto más torpe se muestra”, podemos identificar la verdad que Hernando de Soto nunca reconoció durante la expedición (III, X, 308). Cualquier “buen natural” es capaz de comportarse con “discreciones y gentilezas” sin la “doctrina” española, una verdad que los españoles de la expedición de Hernando de Soto nunca reconocieron antes de su derrota. En algún sentido, podemos entender a la expedición de Hernando de Soto como “el necio” que falló en su objetivo al final a pesar de estos momentos de ‘enseñanza’ sobre el indio. Aunque los españoles enfrentaron tantos casos de indios como la señora de Cofachiqui que desafiaron su percepción del indio, su inhabilidad de aprender de estos momentos y cambiarse es lo que los llevó a su derrota final. Esta falta de visión es lo que cegó a los españoles e impidió que reconocieran el futuro mestizo. El Inca Garcilaso, como el primer escritor mestizo, quería expresar este futuro a través de *La Florida* para que sus lectores no fueran cegados por la misma falta de visión. Si los españoles no pudieran reconocer esta verdad, el proyecto imperial que excluía al Inca Garcilaso y a tantos otros indios estaba condenado a fracasar.

La Araucana y La Florida del Inca: Dos obras, dos cosmovisiones distintas

Tras comparar las representaciones y cosmovisiones del indio en *La Araucana* y *La Florida del Inca*, vemos que todavía tienen consecuencias en el presente de América Latina. En los capítulos anteriores he usado las categorías de la justificación que hace cada autor, la forma de retratar las sociedades indias y sus modos de vida, el enfoque en los ‘indios’ individuales de las obras, y especialmente la representación de las mujeres indias a través de una perspectiva de género.

Las justificaciones y la identidad de cada autor

Una de las diferencias principales entre las justificaciones que proveen Ercilla y el Inca Garcilaso para defender su inclusión y sus representaciones del indio es su identidad como autores. Ercilla se define como español y el Inca Garcilaso es mestizo, una identidad que expresa en *La Florida* y que influye explícitamente en la obra. Ercilla participó en la guerra española contra los araucanos y al describir sus motivaciones para escribir *La Araucana* crea un binario y una ‘jerarquía de memoria’ con los españoles en la cima como vencedores. Ercilla siempre menciona primero su deseo de recordar y alabar a los españoles y sus hazañas antes de mencionar a los araucanos. Tal cosa no existe en *La Florida*, donde el Inca Garcilaso declara que, como resultado de su identidad mestiza, se siente obligado por las dos naciones de indios y de españoles a escribir una historia en la que las dos naciones y sus hazañas son igualmente esenciales. El Inca Garcilaso no quería alabar a un grupo en detrimento del otro como Ercilla hace en *La Araucana* al crear la ficción de una victoria española sobre los araucanos. Para presentar su visión futura de un imperio mestizo donde los indios y los españoles son iguales e igualmente incluidos, el Inca Garcilaso iguala las dos partes de su identidad. Incluso el título *La Florida del Inca* simboliza esta visión mestiza e integradora del Inca Garcilaso quien no quería

eliminar el indio del proyecto imperial. Esta igualdad nunca existe en la visión futura de Ercilla, quien imagina en *La Araucana* un imperio español en el que los araucanos no tendrían un lugar si mantenían su identidad propia. Para Ercilla, los araucanos son ‘héroes trágicos’ cuyos esfuerzos pasados merecen reconocimiento, un reconocimiento que sirve para alabar a los españoles y su victoria final. En *La Araucana*, Ercilla nunca pretende deconstruir el binario de ‘español’ y ‘bárbaro’ como el Inca Garcilaso hace en *La Florida*, y aquí es donde vemos las razones distintas de los dos autores en cuanto a la cuestión de la memoria. En *La Araucana* las alabanzas al pueblo araucano son un recuerdo de una población cuyos huesos cubrieron su tierra después del conflicto, Los indios en *La Florida* no son una población vencida o muerta sino viva y los españoles son los ‘héroes trágicos’ por su incapacidad de reconocer el valor y la nobleza de los indios. Los indios, como iguales a los españoles, están destinados a seguir junto con los españoles hacia un futuro mestizo.

El Inca Garcilaso recuerda la expedición de Hernando de Soto en *La Florida* para cambiar el futuro y la visión imperial mientras que Ercilla recuerda la lucha de los araucanos contra los españoles para reforzar la imagen de un mundo en el que los indios y los españoles nunca conviven y donde el ascenso de un grupo significa la derrota y el borrado del otro grupo. La expedición de Hernando de Soto iba cegada por la cosmovisión de Ercilla en *La Araucana* en la que el mundo consiste en conquistar o ser conquistados. El Inca Garcilaso refuta esta cosmovisión al demostrar que la victoria o la destrucción de un grupo por otro no es un proceso ‘justificado’ e ‘inevitable’ como argumenta el concepto de la ‘guerra justa’ que Ercilla utiliza en *La Araucana* para definir a los araucanos como ‘apóstatas rebeldes’ y legitimar así el genocidio. El mestizaje y la convivencia es inevitable si los dos grupos son capaces de reconocer esta verdad, y esta verdad es el futuro para las sociedades de América.

Las sociedades indias

Mientras que el Inca Garcilaso representa las sociedades indias de La Florida como una parte integral del presente y futuro imperial, Ercilla nos presenta una sociedad araucana que, según su perspectiva, pertenece al pasado y no tiene un lugar en el futuro del Imperio español. Las primeras descripciones del estado araucano son de un estado militar, organizado y masculino, una representación que en principio rechaza las ideas de escritores como Sepúlveda del 'bárbaro' sin orden. Sin embargo, vemos que Ercilla aún representa la sociedad guerrera de los araucanos como 'bárbara' e 'inferior' en comparación con la Monarquía española. Los araucanos son incapaces de comportarse de forma honorable como cuando persiguieron y mataron a gente indefensa durante una retirada española o cuando saquearon la ciudad española de Concepción (Ercilla 7.45-64). El Inca Garcilaso demuestra cómo la honra rige el comportamiento de los indios en los combates, incluso en momentos cuando los españoles no actuaron tan honrosamente. La sociedad araucana se destruyó o colapsó desde dentro como resultado de momentos como el duelo entre Rengo y Tucapel, representando así una sociedad incapaz de continuar en el futuro e inherentemente peligrosa y desestabilizadora para tenerla dentro del imperio español (Ercilla 29.28-30.20). A diferencia de esta representación y este 'aviso' por parte de Ercilla, el Inca Garcilaso muestra las sociedades indias de La Florida como iguales a la sociedad española (o incluso superior porque los españoles de Hernando de Soto nunca fundaron un asentamiento en Florida), y esta condición de igualdad significa que el mestizaje entre las sociedades indias y los españoles es un proceso natural e inevitable. La existencia del honor en las sociedades indias es un ejemplo ya discutido de la universalidad humana entre los indios de La Florida y los españoles. Además, el Inca Garcilaso enfatiza la ya mencionada igualdad al mostrar que las sociedades indias son bellas y ordenadas como hemos

visto con la historia de los templos de la provincia de Cofachiqui (El Inca Garcilaso III, XIV-XVII, 317-28) y con las canoas que persiguieron a los españoles (El Inca Garcilaso VI, III, 530-31). La belleza de estas sociedades contrasta con la fealdad que Ercilla asocia en algunos instantes a los araucanos. En el saqueo de Concepción Ercilla describe a los araucanos como una masa de “hormigas” o una “banda de estorninos” (Ercilla 7.45, 53), imágenes que se diferencian completamente del orden y la belleza de la flota de canoas de los indios en *La Florida* (El Inca Garcilaso VI, III, 530-31).

Ercilla declara que los araucanos son una gente sin ley, una caracterización que el Inca Garcilaso refuta al describir las leyes de adulterio de los indios de La Florida, que representan una forma de orden a través de una jerarquía de género. En *La Araucana*, la sociedad araucana es como una inversión del orden español y Ercilla enfatiza esta inversión a través de elementos como el sistema de creencias de los araucanos, que relaciona con el diablo, que invierte el orden de Dios y el cristianismo que los araucanos decidieron rechazar después de haber sido convertidos inicialmente por los españoles. Aunque el Inca Garcilaso argumenta en *La Florida* que a los indios les falta el cristianismo como religión a la que debe aspirar todo el género humano y religión universal, la religión de los indios de La Florida es otra prueba de su orden y del error de despreciar los sistemas de creencias de los indios de las Américas. Los indios de La Florida tenían una religión avanzada desde una perspectiva cristiana, y el Inca Garcilaso argumenta que estaban dispuestos a convertirse al cristianismo. Incluso la moral de los indios se iguala a la de los españoles en cuanto a su rechazo de ‘prácticas’ como el canibalismo. En todo lo demás, los indios de La Florida igualan o incluso superan a los españoles, negando la concepción y la representación del indio como el ‘bárbaro’ noble que existe en *La Araucana*. Mientras para Ercilla la sociedad araucana está basada en errores tantos estructurales como

religiosos que tenía que caer al final y ser superada y reemplazada por el Imperio español, el Inca Garcilaso ve arrogancia en esta cosmovisión y una representación falsa de las sociedades indias de las Américas.

No existe una manera mejor para entender estos mensajes desemejantes de las dos obras que las comparaciones entre estas sociedades indias y las sociedades clásicas grecorromanas. Las comparaciones entre los araucanos y los romanos o los griegos presentan una imagen de los araucanos como héroes clásicos y paganos además de una sociedad del pasado que no tiene futuro. Por ejemplo, el senado araucano se asemeja al senado romano, y este paralelismo significa que la estructura política de los araucanos pertenecía al pasado pagano e iba a ser superada por la monarquía cristiana y española. Por el contrario, las comparaciones entre los romanos y los indios en *La Florida* contribuyen al cuestionamiento y a la deconstrucción resultante de la categoría del ‘bárbaro’. La sociedad india no era algo ‘bárbara’ o una amenaza exterior al Imperio español, sino que tenía un lugar dentro del imperio y estaba destinado a juntar con la sociedad española en un diálogo y un camino hacia el futuro.

Figuras individuales de los indios

En *La Araucana*, Ercilla representa al araucano como un héroe clásico y trágico, una representación que vemos en un personaje como Lautaro, a quien Ercilla compara con otros héroes o guerreros clásicos y quien está destinado a morir en su lucha para preservar el estado araucano. El destino de los indios como Lautaro fue la muerte. Las figuras trágicas de *La Florida* son los españoles en lugar de los indios, porque no pudieron *reconocer* un futuro mestizo con los indios. En *La Araucana* los son incapaces de *reconocer* la ‘inevitabilidad’ de su futura derrota como en el caso de Tucapel cuando asesina al adivino Puchecalco.

Los indios en *La Florida* son bellos: es el caso de los dos indios que llevaron sus arcos y plumas antes de su pelea contra Juan Paéz (El Inca Garcilaso Vb, IV, 483). En otras palabras, la masculinidad india es bella en *La Florida*, una imagen que contradice la imagen del indio en *La Araucana* con un personaje como Caupolicán, cuya masculinidad es una ‘monstruosidad’ en comparación con el modelo del caballero cristiano. Como tal ‘monstruo’, Ercilla utiliza a Caupolicán para simbolizar la gran pesadilla de un mundo de ‘anticonquista’ que se expresa por el sueño del cacique (Ercilla 8.16-19). El Inca Garcilaso refuta esta pesadilla que él ve como un miedo o una percepción irracional al incluir el personaje del indio gigante y negro que aparece hacia el final de *La Florida* (El Inca Garcilaso VI, X, 547-48). Este indio representa la ‘otredad bárbara’ según la perspectiva de españoles como Ercilla, pero en *La Florida*, el Inca Garcilaso deconstruye esta categorización al enfatizar la humanidad universal del indio a través del deseo de conquista del indio gigante, que en lugar de ser una ‘temible anticonquista’, es una expresión de la humanidad del indio gigante que Ercilla negó a través de Caupolicán, enfatizando así que el indio no se trata de una ‘otredad bárbara’ que necesita ser reprimido.

El Inca Garcilaso rechaza el modelo del caballero cristiano que Ercilla utiliza para construir a sus personajes araucanos al presentarnos al cacique Mococho, a quien el Inca Garcilaso declara como superior a los ‘modelos masculinos’ del segundo triunvirato romano y algunos príncipes cristianos (El Inca Garcilaso IIa, IV, 124). De hecho, el Inca Garcilaso reconstruye la aplicación del término ‘caballero’ para incluir a los indios cuando argumenta que la nobleza de un caballero se funda en sus acciones en lugar del concepto de una genealogía puramente española que se define por la limpieza de sangre. Para el Inca Garcilaso, la nobleza india se iguala a la nobleza española, una igualdad que otra vez enfatiza su concepción de una sociedad mestiza en la que los indios nobles no están subordinados a los españoles nobles.

Aunque los araucanos de su obra son nobles, no fueron capaces de alcanzar la categoría de ‘caballero’ Ercilla solo la aplica a los españoles en *La Araucana*. Así, el término ‘caballero’ existe en *La Araucana* como una división jerárquica entre los indios y los españoles que subordina a estos a los españoles. El Inca Garcilaso reacciona a esta barrera lingüística al redefinir ‘caballero’ y terminar con la categoría de ‘bárbaro’ para los indios.

Cuando Ercilla introduce a un indio que vive entre españoles, no es para presentarnos con una imagen de una sociedad mestiza e igualitaria. Andresillo es la antítesis de esta sociedad mestiza imaginada por el Inca Garcilaso y es el otro componente, junto con Caupolicán, de la cosmovisión de Ercilla. Andresillo representa el estereotipo del indio como ‘traicionero’ y ‘mentiroso’ y sirve como un rechazo del mestizaje que el Inca Garcilaso imagina como el futuro imperial (Ercilla 31.1). Para Ercilla, el personaje de Andresillo simboliza el peligro de la integración de los indios al Imperio español, un peligro que no vemos en personajes indios de *La Florida* como el admirable Mocozo y como la señora de Cofachiqui.

Las mujeres indias

Las mujeres indias de *La Araucana* y *La Florida del Inca* desafían la supuesta falta de virtud o la invisibilización de indias que era la representación más común del siglo XVI. Más allá de esta caracterización virtuosa, la representación de las indias por parte de Ercilla y del Inca Garcilaso diverge. Las araucanas se quedan en la categoría de ‘bárbara’. Dido, la heroína ‘bárbara’ de Virgilio, quien murió por suicidio, es el modelo de las araucanas. Asimismo, el deseo de suicidio, un acto ‘pagano’ y así ‘bárbaro’, por parte de casi todas las araucanas se demuestra en su rechazo de la maternidad, simbolizando así el fin voluntario del pueblo araucano. Las indias de *La Florida* representan un posible futuro que el Inca Garcilaso concibe en las figuras de la señora de Cofachiqui y la mujer y las hijas del cacique Hirrihigua. La

referencia clásica para alabar al personaje de Cofachiqui ilustra una visión mestiza y la posibilidad de un futuro mestizo, un futuro que ni existe para las araucanas que nunca tuvieron relaciones interraciales con los españoles en el texto del poema épico y que prefirieron suicidarse como Dido. A través de la señora de Cofachiqui, el Inca Garcilaso también demuestra que la participación de las mujeres en ámbitos como la política no representa la ‘barbarie’ sino una prueba de la inteligencia y la capacidad política y oratoria de una india. A diferencia de esta representación de género, la inversión y el fin del estado araucano viene en parte a través de la feminización de Caupolicán en *La Araucana* con el discurso de su esposa Fresia y el castigo del empalamiento además de la participación de las araucanas en la guerra. La inversión del estado masculino de los araucanos es un símbolo de desorden y derrumbe. En *La Florida*, la provincia de la señora de Cofachiqui no es un ejemplo de un estado invertido, sino de la igualdad entre una india y un español que se expresa a través de su tensión amorosa. En otras palabras, mientras que las araucanas provocan un fin biológico del estado araucano, indias como la señora de Cofachiqui son, al lado de los españoles como Hernando de Soto, el futuro biológico no de un estado indio o español, sino de un estado mestizo en el que los indios no están subordinados.

El fracaso de Hernando de Soto en su expedición simboliza su incapacidad de reconocer este futuro. Como Ercilla, Hernando de Soto y su expedición no pudieron imaginar un mundo en el que los españoles y los indios se unieran o se juntaran para crear una nueva sociedad que pusiera fin al modelo de conquista y exclusión que caracterizaba el Imperio español a partir de los Reyes Católicos. Dentro de *La Araucana* y en el mundo fuera de la obra, este modelo de conquista y exclusión siguió siendo el dominante. Para el Inca Garcilaso, *La Florida* era la oportunidad de criticar y cambiar este modelo al presentar la posibilidad de un mundo mestizo de

integración e igualdad, a través de la señora de Cofachiqui como si fuera su propia madre Isabel Suárez Yupanqui (o Chimpu Ocllo, su nombre de nacimiento).

La Araucana y La Florida del Inca en el presente

Mientras una mujer indígena se dirigía a un grupo de policías protegidos por unos cascos protestando por el privilegio de la sociedad dominante, dos hombres jóvenes de apariencia no indígena caminaban entre la mujer indígena y la policía. En el vídeo se oye a uno de los jóvenes decir a los policías detrás de grandes escudos “Métele bala, weón”, es decir, [dispárale](#) (Ximénez de Sandoval, párr. 1). Una de las razones detrás de estas protestas en Perú fue el deseo de elecciones inmediatas después del intento de autogolpe por parte del ex-presidente Pedro Castillo en 2022. Sin embargo, vinculado con este deseo es un reconocimiento del impacto que la historia de la colonización española sigue teniendo hoy en día en muchos países de América Latina. Como apuntó el escritor francés Éric Vuillard, las protestas demuestran “[C]onciencia de su situación concreta, conciencia de la dominación que pesa sobre él desde la Conquista, conciencia de ser explotado por una élite ávida y corrupta” (Vuillard). Las políticas del imperialismo español que se expresan más claramente en *La Araucana* de Ercilla todavía influyen y determinan las estructuras políticas y socioeconómicas de América Latina. De hecho, en las escuelas chilenas, *La Araucana* es una obra estudiada como un texto fundacional de la nación independiente sin reconocer sus influencias en el presente de la nación y cómo algunos de sus discursos ideológicos definen la marginación de los mapuches hoy día. Aunque el Inca Garcilaso escribió *La Florida del Inca* en el contexto del imperio y la ‘conquista’, muchos de sus mensajes e ideas siguen teniendo relevancia como críticas de los sistemas neocoloniales de América Latina.

Después de la independencia de muchas partes de América Latina de España, una independencia encabezada en gran parte por criollos, o descendientes de europeos nacidos en América Latina, no hubo un cambio radical en cómo se estructuraba y funcionaba las sociedades. John Charles Chasteen argumenta en su libro *Born in blood & fire: A concise history of Latin America*, que “In spite of independence, Latin American societies remained models of social inequality, in which hierarchies of race and class defined people’s lives” (Chasteen 118).

Además de la falta de grandes cambios estructurales, muchos de los procesos de ‘la construcción de la nación’ hablaban de ‘la cuestión del indio’ y el papel o el lugar del indio en las nuevas naciones latinoamericanas. En estas discusiones, intelectuales y políticos como Domingo Faustino Sarmiento argumentaban que los indios no tenían un papel dentro de estas nuevas naciones. En su obra titulada *Conflicto y armonías de las razas en América*, Sarmiento presenta una imagen del indio como una población que pertenece al pasado y que no merece un lugar dentro de la nación de Argentina. La parte irónica de la obra de Sarmiento es que aunque crítica *La Araucana* como una representación ficticia de los araucanos, la caracterización por parte de Sarmiento del indio en Argentina comparte semejanzas con los araucanos de *La Araucana* como una población del pasado que no tiene un futuro dentro del Imperio español. Las ideologías de escritores como Sarmiento justificaron las campañas de genocidio que tuvieron lugar más tarde en Argentina y en otros países de América Latina, tal como la ideología que Ercilla construyó a lo largo de *La Araucana* para justificar el genocidio cometido por los españoles contra los araucanos en la forma de una ‘guerra justa’.

En la América Latina de hoy, las poblaciones indígenas siguen siendo marginalizadas y excluidas. Aunque el multiculturalismo en América Latina ha sido caracterizado como un camino hacia el fin de esta marginalización y exclusión, algunos académicos han reconocido que

estos movimientos todavía perpetúan una marginación contra poblaciones indígenas. Según Patricia Richards, “Latin American states highlight and promote diversity but tend to construe demands for autonomous territory and self-government as counterproductive for multicultural society” (Richards 555). En otras palabras, “neoliberal multiculturalism...promotes diversity while perpetuating the marginalization of indigenous peoples and many of their rights” (Richards 553). En su verdadera misión para “a monolithic, unicultural, and unipolitical country”, Gustavo Quilaqueo, presidente del partido político Wallmapuwen, argumenta que el estado chileno rechaza reconocer a los mapuches como actores políticos porque pueden desafiar esta misión política (Morrissey 438). Las representaciones de mujeres mapuches en Chile por parte de medios de comunicación es un ejemplo de los límites que la sociedad neoliberal y multicultural intenta imponer sobre poblaciones indígenas, y estos límites tienen lugar dentro de un simple binario de indios ‘autorizados’ e ‘insurreccionales’ (Richards 553). Sería útil mencionar brevemente algunas de las ‘categorías’ que Richards describe como las representaciones más comunes de mujeres mapuches, especialmente porque son semejantes a algunas de las representaciones que aparecen en *La Araucana*. Los tres ‘arquetipos’ son las mujeres “bravas, permitidas, and obsoletas”, y estos ‘arquetipos’ son un intento de asimilar a las mujeres mapuches a la sociedad chilena y de gobernar sus vidas. Ercilla nunca pensaba que la asimilación sería posible como expresa con el personaje de Andresillo, pero este ‘proyecto’ de asimilación por parte de los medios de comunicación en Chile sigue siendo una continuación de algunas de las concepciones de Ercilla sobre el indio si bien en una manera ‘relineada’. El antropólogo Lucas Bessire nombra esta manera ‘relineada’ de marginación “hypermarginality”, que es “a novel regime of social depersonalization and structural violence deriving from the conflation of

politically authorized culture and indigenous biollegitimacy across distinct political domains” (Bessire 278). Bajo este ‘régimen’,

recent realignments of governance, market, and citizenship have amplified these preexisting inequalities [para poblaciones indígenas] to the point whereby those excluded from the matrix of culture are no longer deemed worthy of the same kind of life, if they are worthy of any life at all (Bessire 283).

Cuando el estado u otra institución hegemónica define una población indígena como ‘fuera’ del límite de cultura ‘aceptable’, esta población pierde las protecciones como ciudadanos, lo que permite “new legitimacy [para el estado] to selectively deploy (or ignore) violence against any unruly indigenous subjects who, by definition, can never fully inhabit the limited category of authorized culture” (Bessire 285). El arquetipo de la mujer mapuche ‘brava’ es un ejemplo de una india que supuestamente cae ‘fuera’ de la cultura ‘autorizada’. Las mujeres mapuches ‘bravas’ son las que participan en protestas contra instituciones hegemónicas y neoliberales y que así rompen normas de género y representan a los mapuches como “a people so out of control that even their women behave violently” (Richards 561). Vemos esta representación en *La Araucana* con la ‘inversión’ de la sociedad araucana a través de la participación de mujeres araucanas en el campo de batalla. En las sociedades latinoamericanas del presente, las mujeres mapuches todavía son controladas por un sistema de normas de género que separa en campos antagónicos lo ‘bélico’ y lo femenino. Al representar a las mujeres mapuches como ‘bravas’, los medios de comunicación en Chile perpetúan la representación de los mapuches como una población ‘caótica’ e incapaz de mantener una sociedad o un comportamiento ordenado. De esta manera, estos medios de comunicación y otras instituciones como el estado niegan los derechos de los mapuches y legitiman la opresión de esta población como una población que ha estado

siempre ‘fuera’ del orden. Además, en lugar de ser un componente esencial de la nación chilena como el Inca Garcilaso imaginaba a los indios de La Florida dentro de un posible imperio en La Florida, los medios chilenos representan a los mapuches como contrarios y dañosos a la estabilidad de la nación chilena, una caracterización que luego justifica su exclusión violenta.

Otro ‘arquetipo’ prevalente que reproduce *La Araucana* es la mujer mapuche ‘obsoleta’. Según este arquetipo, las mujeres mapuches, “faced with the imposition of modernity in their communities...are destined for extinction” (Richards 573). Esta definición del arquetipo de ‘obsoleta’ podría servir como la tesis de *La Araucana* y como la antítesis de *La Florida del Inca*. En *La Araucana*, vemos cómo Ercilla representa a los araucanos como un pueblo del pasado que no pertenece al imperio de los españoles, que se presenta como el futuro en las América excluyendo a los pueblos originarios. Con la llegada de los españoles y su imperio, el único destino que queda para los araucanos es la extinción de su cultura, lengua y religión y su incorporación al futuro de las Américas como siervos de los nuevos dueños. Es el caso opuesto en *La Florida del Inca*, donde el único camino adelante para el imperio español es un imperio mestizo y jerarquizado en el que los nobles indios tienen una posición igualada y fundamental junto con los nobles españoles. Los indios de La Florida son la modernidad, y al desechar a los indios de esta modernidad, cualquier sociedad se destina a fallar y no continuar en el presente.

En *La Florida del Inca*, vemos una producción cultural que critica la marginación y la exclusión del indígena y cómo estos discursos pueden proveer un contrapeso a la ideología de Ercilla y de los medios de comunicación de hoy día en Chile que refuerzan sistemas excluyentes, discriminatorios y anti-indígenas. En el presente, películas también podrían servir este papel. En un artículo sobre dos películas del director colombiano Ciro Guerra, Carlos de Oro argumenta que dos películas, *Los viajes del viento* y *El abrazo de la serpiente*, son “cultural tools for

denunciation and resistance that create opportunities to recognize the regional and/or marginal in the Colombian national context” (Oro, párr. 2). Estas dos películas “inspire reflection on ethnic, socioeconomic, and cultural problems that originated in the past but persist in the present”, y para acercar al público a estos problemas, las películas se enfocan en “the perspective of the sociopolitically and culturally oppressed subject” (Oro, párr. 1). El resultado de este acercamiento es que las películas “make oppressed cultures visible” al enfatizar “cultural diversity and alienated groups, whose traditions are largely unknown to those of us immersed in urban contexts and Western influences” (Oro, párr. 12). Esta visibilidad es significativa porque, por un lado, las representaciones del indio en obras como *La Araucana* sirven para relegar al indio al pasado y así invisibilizarlo en las sociedades del presente, un acto que es su propia forma de violencia. Asimismo, la visibilidad de grupos marginados como poblaciones indígenas y la presentación de “the perspective, feelings, and worldview of the oppressed individual” podrían cambiar “the recurrent portrayal of the aborigine as savage, passive, or ignorant” (Oro, párr. 16). Así, la deconstrucción que el Inca Garcilaso hizo de estas representaciones despreciativas y marginadoras en *La Florida del Inca* puede tener un presente y un futuro en la forma de películas para luchar contra la marginalización y la exclusión del indio en el presente de América Latina.

Estos tipos de películas no dejan de ser criticadas, y un ejemplo de esta realidad es la reciente *Black Panther: Wakanda Forever*. El anti-héroe de la película es un indígena de Mesoamérica llamado Namor, protector de su pueblo indígena, Talokan, que ha vivido por siglos debajo del agua para esconderse del colonialismo español y del imperialismo estadounidense blanco que querían destruir su autonomía y libertad. En algún sentido, podemos considerar a Namor como un ‘Caupolicán’ que no es derrotado. Namor encuentra una encomienda española con indígenas esclavizados y decide destruirla como una declaración contra el imperialismo

español. Namor es interpretado por el actor mexicano Tenoch Huerta y su papel protagonista como un poderoso héroe indígena que rechaza la conquista española fue muy criticado debido al hecho de que es un protagonista que no es un hombre blanco. Muchas películas latinoamericanas o películas que tienen lugar en América Latina han enfatizado una identidad blanca y eurocéntrica en lugar de una identidad indígena. Aunque Namor es como un ‘Caupolicán’ que nunca fue derrotado, hay elementos que vemos de *La Florida del Inca* que influyen en el personaje de Namor. Por ejemplo, la película lo representa a él y a su pueblo como bellos y ordenados. Además, Namor cree hasta el final que necesita hacer la guerra contra el resto del mundo para impedir más amenazas a la seguridad y el bienestar de su pueblo. Sin embargo, Namor se entera al final de la película después de luchar contra Wakanda que la venganza que lo motiva solo va a provocar más destrucción y daño para todos. El diálogo es la clave que termina el conflicto entre Talokan y Wakanda, y este cambio para Namor es lo que separa su personaje del imaginario de Ercilla y *La Araucana*. En lugar de vivir en mundo de conquista y de guerra, Namor decide basar su camino adelante en un diálogo de entendimiento con Shuri, un diálogo que significa que los que representan a los no blancos tienen elocuencia como la señora de Cofachiqui. Esta es la imagen pacífica que el Inca Garcilaso imagina para el futuro en las Américas, y es un imaginario que otras producciones culturales pueden desarrollar y continuar en el presente en su lucha contra sistemas e ideologías que excluyen y marginalizan al indígena. *La Araucana* y *La Florida del Inca*, aunque fueron escritos hace siglos, siguen luchando en el presente de América Latina. Aunque el personaje de Andresillo es la figura que ha prevalecido como el imaginario dominante por mucha de la historia de Latinoamérica, la señora de Cofachiqui ha permanecido como una figura de esperanza para un futuro en el que el indígena no

es un 'bárbaro noble', sino una figura que es incluido y esencial para el futuro de América Latina.

Obras citadas

- Alejandro VI. "Primera bula *Inter Caetera* (1493) - Biblioteca." *Biblioteca Virtual Universal*, Editorial Del Cardo, <https://www.biblioteca.org.ar/libros/158131.pdf>.
- Andrien, Kenneth J. y Rolena Adorno. "Felipe Guaman Poma De Ayala: Native Writer and Litigant in Early Colonial Peru." *The Human Tradition in Colonial Latin America*, SR Books, Wilmington (Delaware), 2002, pp. 140–163.
- Barabas, Alicia M. "La Construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo." *Alteridades*, no. 19, 2000, pp. 9-20.
- Barrientos Grandon, Javier [Transcripción]. "Requerimiento que se ha de leer a los indios [1513]". En: *Instituto de Historia del Derecho Juan de Solórzano y Pereyra*, Santiago de Chile, 2004. <http://www.solorzano.cl/requerimiento.htm>
- Berkhofer, Robert F. *The White Man's Indian: Images of the American Indian, from Columbus to the Present*. 1st Vintage books ed. New York, Vintage Books, 1979.
- Bessire, Lucas. "Native Culture as a Neoliberal Politics of Life the Rise of Indigenous Hypermarginality." *Current Anthropology*, vol. 55, no. 3, 2014, pp. 276-95, JSTOR, doi:10.1086/676527.
- Casanova, Wilfredo. "La Araucana, epopeya de las manos." *Bulletin Hispanique*, vol. 95, no. 1, 1993, pp. 99-117.
- Casas, Bartolomé de las. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Biblioteca Virtual Miguel De Cervantes, 1552. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/brevsima-relacin-de-la-destruccin-de-las-indias-0/html/847e3bed-827e-4ca7-bb80-fdcde7ac955e_18.html#I_0_.
- Chang-Rodríguez, Raquel. "Género y jerarquía en *La Florida del Inca*." Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2009. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/gnero-y-jerarqua-en-la-florida-del-inca-0/html/021f15a4-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_0_.
- Chasteen, John Charles. *Born in Blood & Fire: A Concise History of Latin America*. Cuarta ed., London, W.W. Norton & Company, 2016.
- Colón, Cristóbal. *Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*. Biblioteca Virtual Miguel De Cervantes, 1892. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/relaciones-y-cartas-de-cristobal-colon--0/html/010bc306-82b2-11df-acc7-002185ce6064.html>.
- Coupland, Nikolas. "'Other' Representation." *Society and Language Use*, editado por Jaspers Jürgen, et al. John Benjamins Pub. Co., Amsterdam, 2010, pp. 241–260.
- Davis, Elizabeth B. "¿Marte o Venus? Elementos líricos en *el Bernardo* de Bernardo de Balbuena (1624)." *Actas del XIV Congreso Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. 4, 2004, pp. 145-52. *Centro Virtual Cervantes*, https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/14/aih_14_4_019.pdf.

- . *Myth and Identity in the Epic of Imperial Spain*. University of Missouri Press, 2000.
- Domínguez Chávez, Humberto, y Rafael Alfonso Carrillo Aguilar. "Los indígenas en la nueva sociedad colonial." <http://portalacademico.cch.unam.mx/materiales/prof/matdidac/sitpro/hist/mex/mex1/HMI/IndigenasCol.pdf>, 2008.
- Ercilla y Zúñiga, Alonso de. *La Araucana: Edición de Isaías Lerner, 1597*. vol. 359, Madrid, Ediciones Cátedra S. A., 1993.
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias, 1535-47*. 5 vols. Madrid, Ediciones Atlas, 1959.
- . *Sumario de la natural historia de las Indias, 1526*. Editado por Manuel Ballesteros. Madrid: Historia 16, 1986.
- Firbas, Paul, editor. *Épica y colonia: ensayos sobre el género épico en Iberoamérica (siglos XVI y XVII)*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial, 2008.
- Gomes Moreira, José Aparecido. "La teoría de la 'Guerra Justa' y la Conquista de América. 500 años de historia." *Revista de Cultura Teológica*, no. 2, 1993, pp. 67-95.
- Hall, Stuart. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London, Sage, 1997.
- Herrera, Bernal. "La Araucana: conflicto y unidad." *Criticón*, vol. 53, 1991, pp. 57-69.
- Huidobro Salazar, María Gabriela. "El retrato del bárbaro y el concepto de barbarie en la épica sobre la Guerra de Arauco en el siglo XVI." *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro* 5.2 (2017): 169-98.
- . "La presencia de Dido en *La Araucana*." *Intus-Legere historia*, vol. 4, no. 1, 2010, pp. 107-26.
- Kallendorf, Craig. "Representing the Other: Ercilla's *La Araucana*, Virgil's *Aeneid*, and the New World Encounter." *Comparative Literature Studies*, vol. 40, no. 4, 2003, pp. 394-414.
- Leonard, Irving A. *Books of the Brave : Being an Account of Books and of Men in the Spanish Conquest and Settlement of the Sixteenth-Century New World*. University of California Press, 1992. <https://www.fulcrum.org/concern/monographs/dj52w4912>.
- López Parada, Esperanza et al. "La Biblioteca Del Inca Garcilaso De La Vega." En *La Biblioteca del Inca Garcilaso de la Vega (1616-2016): [del 29 de enero al 2 de mayo de 2016, Biblioteca Nacional de España]*, Biblioteca Nacional, 2016, pp. 19-31.
- MacCormack, Sabine. *On the Wings of Time. Rome, the Incas, Spain, and Peru*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Marrero-Fente, Raúl. "El lamento de Tegualda: Duelo, fantasma y comunidad en *La Araucana*." *Atenea (Concepción)*, no. 490, 2004, pp. 99-114.

- Martínez Osorio, Emiro. "¿Imitación o subversión? La representación de heroínas indígenas en las *Elegías de Varones Ilustres De Indias*." *Cuadernos de Literatura*, vol. 14, no. 28, 2010, pp. 34-53.
- Mártir de Anglería, Pedro. *De Orbe Novo*. Traducción española: Pedro Mártir de Anglería. *Decadas del Nuevo Mundo*. Buenos Aires: Bajel, 1944.
- Maxey, Bryce Winter. "The Design of Alonso De Ercilla's *La Araucana*: Mimesis and Historical Polemics." Doctoral Dissertation. Yale University, 2018.
<https://www.proquest.com/docview/2088936372?pq-origsite=gscholar&fromopenview=true>.
- Monsalve, Ricardo. "The Scourge of God in the New World: Alonso De Ercilla's Araucanians." *Romance Notes*, vol. 55, no. 4, 2015, pp. 119-32.
- Montes, Hugo. *Estudio sobre La Araucana*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1975.
- Moore, Cyrus. "Renaissance and Reformation: From Private Morals to Public Policy in Alonso De Ercilla's 'La Araucana' and Edmund Spenser's 'the Faerie Queene'." Doctoral dissertation. City University of New York Press, 2003. https://academicworks.cuny.edu/gc_etds/1790
- Moreno Conde, Margarita y Paloma Cabrera Bonet. "Entre Amazonas y Grifos. Viaje por las imágenes de frontera en el siglo IV aC." *Archivo Español de Arqueología*, vol. 87, 2014, pp. 41-58.
- Morrissey, Laura Fano. "Mapuches: Fighting against Plunder and Marginalization - Interview with Gustavo Quilaqueo." *Development, suppl. Cosmivisions*, vol. 54, no. 4, 2011, pp. 437-40, ProQuest, <https://doi.org/10.1057/dev.2011.80>.
- Nicolopulos, James. "Reading and Responding to the Amorous Episodes of *La Araucana* in Colonial Perú." *Calíope* 4.1-2 (1998), 227-47.
- Oro, Carlos de. "Traveling Narratives, Neorealism, and Marginalization: Ciro Guerra's Cinema of Denunciation and Resistance." *Latin American Perspectives*, vol. 48, no. 6, 2021, pp. 232-42, doi:10.1177/0094582x19898197.
- Pagden, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Quint, David. *Epic and Empire: Politics and Generic Form from Virgil to Milton*. Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Rabasa, José, y Jehudah Abarbanel. "'Porque soy indio': Subjectivity in *La Florida Del Inca*." *Poetics Today* 16.1 (1995): 79-108.
- Ramírez, Francisco. "Conquista, raza y religión en el episodio de Tegualda: Cantos XX Y XXI de *La Araucana*." *Revista chilena de literatura*, no. 74, 2009, pp. 251-65.

- Richards, Patricia. "Bravas, Permitidas, Obsoletas: Mapuche Women in the Chilean Print Media." *Gender and Society*, vol. 21, no. 4, 2007, pp. 553-78, JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/27640991>.
- Rodríguez Mansilla, Fernando. "Capítulo IV. La estela de Ambrosio de Morales en *La Florida del Inca*." En *El Inca Garcilaso en su Siglo De Oro*, vol. 48, Iberoamericana Vervuert, 2019, pp. 109-32.
- Salvador Martínez, H. *Ácoma: historia poética de una tragedia. Estudio histórico-literario de la Historia de la Nueva México de Gaspar Pérez de Villagrà*. Universidad de León (España), 2020.
- Sandoval, Pablo Ximénez de. "'Métele bala, weón'." *El País*. 2 de marzo de 2023.
- Serna Arnaiz, Mercedes. "El proyecto político del Inca Garcilaso en *La Historia General del Perú*." *Escritura y Pensamiento*, vol. 12, no. 24, 2009, pp. 7-23.
- . "La imagen del indígena americano en *La Florida Del Inca*." *Nuevas Lecturas De "La Florida Del Inca"*, editado por Carmen de Mora and Antonio Garrido Aranda, vol. 1, Iberoamericana Vervuert, 2019, pp. 127-42. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/bates/reader.action?docID=6352602>.
- Steigman, Jonathan D. *La Florida Del Inca and the Struggle for Social Equality in Colonial Spanish America*. Tuscaloosa, United States: University of Alabama Press, 2005.
- Subirats, Eduardo. *El continente vacío: La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1994.
- Svampa, María Lucila. "La Historia entre la memoria y el olvido: un recorrido teórico." *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 20, pp. 117-139, 2020.
- Todorov, Tzvetan. *The Conquest of America: The Question of the Other*. Primera ed., Harper & Row, 1984.
- Valencia, Felipe. "Las 'muchas (aunque bárbaras)' voces líricas de *La Araucana* y la índole poética de una 'historia verdadera'." *Revista de estudios hispánicos*, vol. 49, no. 1, 2015, pp. 147-71.
- Vargas Contreras, Guido. "Caupolicán, la masculinidad monstruosa del Reino de Chile. Construcción de identidad y alteridad masculina en el mundo colonial." Tesis. Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2018.
- Vega, Garcilaso de la, y Sylvia L. Hilton. *La Florida del Inca* (1605). Primera ed. Vol. 22. Madrid: Historia 16, 1986.
- Villagrà, Gaspar Pérez de. *Historia de la Nueva México* (1610). Edición de Mercedes Junquera, Madrid, Historia 16, 1989.

Vuillard, Éric. "El grito del pueblo peruano." *El País*. 2 de marzo de 2023.
<https://elpais.com/opinion/2023-03-03/el-grito-del-pueblo-peruano.html?mid=DM177908&bid=1577791730>.

Weiss, Irene M. "Roma en Chile: Sobre la proyección del mundo antiguo en la Conquista de América."
Argos, vol. 34, no. 1, 2011, pp. 97-114.