

Crónicas de Indias y diálogos etnográficos: a propósito de los areítos y los pueblos sin escritura

Indian chroniclers and ethnographic dialogs: regarding the areítos and peoples without writing

Ana VIAN HERRERO

(IUSMP, UCM)

avihe@ucm.es

<https://orcid.org/0000-0002-3959-1560>

RESUMEN: Varios cronistas y dialoguistas etnográficos del siglo XVI intentaron comprender los cantos historiales amerindios y contrastarlos con sus paralelos europeos. En sus planteamientos no está solo implícita la idea que cada cual tiene de la conquista y la colonización, sino la de la convivencia de historia escrita y oral. Se analizan y comparan varias descripciones para separarlas de los juicios de valor de coetáneos suyos y nuestros. De un elenco numeroso de cronistas y abundante de autores de diálogos, selecciono a algunos escritores residentes en dos virreinos americanos, México y Perú, con atención preferente a Fernández de Oviedo, el autor que más y mejor se interesó por este problema. El objetivo es centrarse en los areítos como síntoma de un fenómeno mucho más extenso y complejo que afecta a las ideas tempranas sobre los pueblos sin escritura y por tanto a la condición misma de la Historia como disciplina.

PALABRAS CLAVE: Cronistas de Indias, Diálogos etnográficos, Areítos, Gonzalo Fernández de Oviedo, Fray Ramón Pané, Pedro de Quiroga.

ABSTRACT: Several 16th-century chroniclers and authors of ethnographic dialogues sought to comprehend Amerindian chants and to contrast them with their European analogues. Implicit in their approaches is not only each author's particular understanding of conquest and colonization, but also a reflection on the coexistence of written and oral historiographies. Multiple descriptions are examined and compared with the aim of disentangling them from the value judgments of both their contemporaries and our own. From a wide corpus of chroniclers and dialogue writers, I focus on a select group of authors based in two American viceroyalties—Mexico and Peru—paying special attention to Fernández de Oviedo, the writer who most thoroughly and perceptively engaged with this issue. The objective is to analyze the areítos as symptomatic of a far broader and more intricate phenomenon, one that bears directly on early conceptions of non-literate societies and, by extension, on the very foundations of History as a discipline.

KEYWORDS: Chroniclers of the Indies, Ethnographic Dialogues, Areítos, Gonzalo Fernández de Oviedo, Fray Ramón Pané, Pedro de Quiroga.

Varios cronistas y dialoguistas etnográficos del siglo XVI intentaron comprender los cantos historiales amerindios y contrastarlos con sus paralelos europeos. En sus planteamientos no está solo implícita la idea de la conquista y la colonización, sino la de la convivencia de historia escrita y oral. Me propongo analizar y comparar varias descripciones para separarlas de los juicios de valor de coetáneos suyos y nuestros.

De un elenco numeroso de cronistas y abundante de autores de diálogos, selecciono a algunos escritores residentes en dos virreinos americanos, México y Perú, con atención preferente a Fernández de Oviedo, el autor que más y mejor se interesó por este problema. El objetivo es centrarse en los areítos como síntoma de un fenómeno mucho más extenso y complejo que afecta a las ideas tempranas sobre los pueblos sin escritura y por tanto a la condición misma de la Historia como disciplina¹. Antes de entrar en los areítos, empezaremos por la Historia.

1. EL INTERÉS ETNOGRÁFICO POR OTROS PUEBLOS

A la hora de escribir la Historia como discurso, son cuatro las fuentes principales de la Antigüedad que heredan los siglos XV y XVI: la aristotélica, la ciceroniana (que retoma y reformula a Heródoto y Tucídides), la lucianesca y la hermogénica. La mayoría de definiciones de la Historia manejadas durante los siglos XV a XVII tendrán uno o varios de estos orígenes.

Pero los escritores atraídos por otros pueblos y otras culturas, los que tenían interés etnográfico junto al histórico, si querían paradigmas escritos, releían casi siempre los mismos modelos, en especial Heródoto y Luciano de Samósata. Heródoto en sus *Historias* había sido el primero en describir las costumbres y la geografía de pueblos del Asia Menor, como escitas, babilonios, persas, egipcios, etc., lo que representaba el primer ejemplo de aproximación antropológica a otras culturas, siempre desde la cautela de lo visto personalmente y desde el precepto de la veracidad (Heródoto, *Historia*, 1987-1994: 66); en él cumple esa función el recurso al testigo ocular propio o ajeno, lo que tendrá una larga estela de seguidores hasta los tiempos modernos; además, Heródoto permitía la presencia de lo maravilloso y el cultivo del estilo agradable. Valla tradujo las *Historias* al latín (*Historiae*, Venetiis, Christophorus de Pensis, c. 1498-1500) abriendo la posibilidad de su influencia, que se reforzaría entre eruditos con la edición griega de Aldo Manuzio (1520).

Uno de los rasgos predominantes en la historiografía indiana es la importancia que adquiere el testigo ocular herodoteo, esencial para lograr la veracidad retóricamente preceptiva. El refuerzo se comprende muy bien en el caso indiano, por tratarse de una nueva y desconocida realidad en la que solo la experiencia vista y vivida puede desafiar a los que hablan de oídas, una de las discusiones del periodo. Los fundadores de esas letras hispanoamericanas en México (como Motolinía, Vasco de Quiroga, fray Alonso de la Veracruz, Gonzalo Fernández de Oviedo, Bernal Díaz del Castillo, Fray Pedro de Córdoba, etc.) o en el Perú (como Juan de Betanzos, Pedro Cieza de León, Juan Polo

¹ El problema se plantea ya en la primera historiografía griega. Una cita de Gonzalo Menéndez Pidal (1986: 7) abre el prólogo de su libro *La España del siglo XIII*: «Solo en raras ocasiones el historiador actual cobra conciencia de que hay sustanciales relatos históricos que han llegado a nosotros en forma no escrita. [...] Casi nos parece axiomático que cuando no hay crónicas, anales, inscripciones, jeroglíficos, no hay Historia; como si los hombres solo dejasen en palabras relato explícito a la posterioridad. [...] En realidad, todo el mundo que nos rodea nos habla de Historia».

de Ondegardo, Pedro de Quiroga, Juan de Matienzo, Garcilaso el Inca, etc.), siempre insistirán en ello.

Por su parte, Luciano de Samósata fue una autoridad para los escritores historiográficos de los siglos XV a XVII: *De Historia conscribenda* era la única obra de la Antigüedad dedicada exclusivamente a la forma de escribir historia, lo que explica su popularidad en Europa desde el Cuatrocientos y su influencia entre historiadores del Nuevo Mundo. También para él el principal precepto historiográfico era la veracidad –no el elogio–, pero entendida de modo flexible y lograda de distinta manera a como lo hace Heródoto. Además, varias obras del samosatense atrajeron a etnógrafos comparatistas, pues el sirio había sido un gran observador de cultos extranjeros y autor de grandes diálogos etnográficos y filosóficos interesados por costumbres, lenguas y culturas peregrinas (Zappala, 1990: 167). Algunas técnicas de este tipo de opúsculos (o a él atribuidos) expresan complejidad literaria notable. Presenta, por ejemplo, a Anacarsis –en el diálogo de su nombre– como falso ingenuo, mártir por amor de su cultura, que discute de igual a igual con Solón. Refiere ritos y costumbres de pueblos desconocidos (*Asinus*, *De dea Siria* e incluso *De sacrificiis*, donde incluye la descripción de costumbres de enterramiento de extranjeros). Pone en boca de Tóxaris la defensa de la superioridad de los escitas sobre los griegos y le hace hablar con buena conciencia de su pueblo; como amigo de los gestos teatrales, el escita llega a amenazar con su suicidio, se hace testigo de lo que cuenta o de lo que denuncia, y protagoniza un diálogo que presenta el ideal de amistad entre los bárbaros. Son los bárbaros teólogos de *Toxaris* con su toma de partido inverosímil quienes cautivan a varios cronistas y autores de diálogos. El Luciano del perspectivismo y subjetivismo filosóficos del *Hermotimus* los atrajo igualmente.

Aunque Fernández de Oviedo, Juan de Matienzo o Garcilaso el Inca fueron también dialoguistas, vemos de modo más cumplido este comportamiento en el hispano-peruano Pedro de Quiroga, cuyos *Coloquios de la verdad* son un monumento al diálogo etnográfico y memorialístico, cristianizando esos materiales mencionados. En la argumentación, a través de parejas argumentativas lucianescas se detecta al Luciano filosófico, al interesado en la teoría de la historia y al estudioso de culturas de pueblos incógnitos: temas como el sueño, el mundo al revés, el mundo bárbaro idealizado, denuncias de la inconsecuencia de la cultura criticada, la perspectiva y la subjetividad ante las mismas realidades, etc. introducen el relativismo testimonial, etnográfico, historiográfico y filosófico del samosatense, al que se ha unido el fruto de otras lecturas. Cualquiera de estas tres facetas de Luciano, la de historiador, la de etnógrafo o la del cultor de la perspectiva, pueden llegarle, además, tamizadas desde el interés etnográfico de Las Casas, quien leyó al samosatense y admiró las descripciones herodoteas de un culto extranjero, o de fray Domingo de santo Tomás, un inspirador seguro de Quiroga².

2. CANTARES PARA LOS PUEBLOS SIN ESCRITURA: ANTES Y DESPUÉS DE FERNÁNDEZ DE OVIEDO

Junto a las fuentes escritas, autores de crónicas y de diálogos eran muy conscientes de la importancia de la historia oral, no solo para los «pueblos sin escritura» sino para ellos mismos, para la transmisión de sus propias culturas europeas, para la de las nuevas

² Para el Luciano historiador y etnógrafo, y su influencia en los autores áureos de las penínsulas ibérica e itálica, consúltese Zappala (1990: 167, 198-200, 234-242). Para el referente lucianesco en los *Coloquios* de Quiroga: Vian Herrero (2006: 209-247).

por conocer, o para la forma de escribir la Historia. Las comparaciones madrugan en fechas y duran hasta muy tarde, de modo que lo que realmente importa para los análisis concretos desde el punto de vista filológico y científico es conocer si lo leído nace de una experiencia directa o estamos ante un relato mediado por canales más o menos complejos de la difusión escrita.

El *areíto*, palabra del idioma taíno adoptada genéricamente por los colonizadores españoles para describir un ceremonial o tipo de canto y baile religioso oriundo del pueblo taíno del Caribe, sirve a nuestro propósito. Los diccionarios científicos tempranos, como el de Friederici (1947: s.v.) toman como referente para su definición las palabras de Fernández de Oviedo («Bailar cantando; cantares acompañados de bailes»), recurriendo, pues, al testimonio más apreciado a través de los siglos, con buenos motivos. Pero el mismo Friederici documenta la voz ya desde Pedro Mártir: «chorizantes hymnosque suos quos dicunt *areitos* cantando ... offerunt» (II, 361) (s.v.), para designar el baile cantado en todos los territorios de Indias. Esta condición genérica de la voz debería tomarse más en cuenta para definir una realidad que de facto es muy compleja.

Menéndez Pidal, por su parte, fue quien antes reparó en la importancia de la asociación entre tradiciones orales de pueblos distintos cuando aporta noticias de romances traídos por los conquistadores (Cortés, Pizarro, Almagro) según varios cronistas³ y, sobre todo, cuando comenta varios pasajes de Fernández de Oviedo⁴. La crítica sobre el *areíto* crece durante el siglo xx, y a ella se aludirá cuando proceda. Desde el año 2000 han aumentado los análisis, de muy desigual signo y valor, sobre sus componentes performativos, lingüísticos, mnemónicos e históricos. Destaco en particular cuatro estudios: el de Jeremy Paden (2007), centrado en la memoria como problema de legitimación de sus propias pretensiones en el *Sumario* de Fernández de Oviedo (1526); el de Paul A. Scolieri (2013) con respecto a la relación entre memoria e historia escrita en Oviedo –limitado a la *Historia general*–, y la reevaluación de conjunto que hace Elisabeth Gansen (2019); con otro planteamiento, el de Vanina Teglia (2015).

Pero ese rastreo lexicográfico al que aludía antes no es casual: Oviedo –del que luego nos ocuparemos– no fue el primero en explicar a los escritores europeos lo que era el *areíto*, como varios estudiosos pusieron de relieve. Fue fray Ramón Pané, al que se considera el primer escritor etnográfico, el jerónimo autor de la *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, compuesto c. 1494-1498 en La Española durante el segundo

³ Referidos por Bernal Díaz, Antonio de Herrera, Fernández de Oviedo, Cieza de León, etc.: R. Menéndez Pidal [1939], 1972⁷: 13-46, en especial 14-16 («Los romances tradicionales en América (1)»), y retoma el asunto en publicaciones sucesivas.

⁴ Menéndez Pidal ([1953], 1968², I: 3-8, 39, 157-162, 169-172, 188-196, 300-316) y (II, 3-116, 169-195, 342- 365, 390 -403), comentando a Gonzalo Fernández de Oviedo y primeros romances americanos (II, 222-235, 323-330 y 432-439). Cito en este caso la *Historia General y Natural de las Indias* de Fernández de Oviedo por la ed. de Amador de los Ríos (1851-1855) en su forma abreviada como *HGNI*, seguido del nº de libro, capítulo y página. He tenido también a la vista la ed. de Juan Pérez de Tudela, 1959 (BAE) junto a su estudio preliminar (1959: viii-clix). He recurrido, sin embargo, de forma sistemática al cotejo con las ediciones antiguas del *Sumario* (1526), la *Primera parte*... 1-20 (1535) y la *Tercera parte* (ms. Real Biblioteca II/3042) o revisión manuscrita final del autor en 1547-1548, incorporada, como se recordará, desde Amador de los Ríos: «publicala la Real Academia de la Historia cotejada con el códice original enriquecida con las enmiendas y adiciones del autor e ilustrada con la vida y el juicio de las obras del mismo por José Amador de los Ríos». Asimismo, véase Fernández de Oviedo, «Relación de lo sucedido en la prisión de el rey de Francia», en P. Pintacuda (1997: 10-11). Son numerosas las ediciones y traducciones del *Sumario*; cito por la de J. Miranda (1950) teniendo a la vista la costeada por el autor mismo (Toledo, 1526).

viaje de Colón a las Antillas y por encargo del Almirante; Pané menciona brevemente el areíto y lamenta que los nativos no tengan sistema de escritura para referir sus orígenes como pueblo y cultura:

Y puesto que ellos no tienen escritura ni letras, no pueden dar buena cuenta de cómo han oído esto de sus antepasados, y por eso no concuerdan en lo que dicen, ni aun se puede escribir ordenadamente lo que refieren (*Relación*, p. 24). [...] Y como no tienen letras ni escrituras, no saben contar tales fábulas, ni yo escribirlas bien. Por lo cual creo que pongo primero lo que debiera ser último, y lo último lo primero. Pero todo lo que escribo, así lo narran ellos como lo escribo, y así lo pongo como lo he entendido de los del país (p. 26) [...] como lo compré, así también lo vendo (p. 45) [...] pues estos creen en tales fábulas con mayor certidumbre que los otros, pues lo mismo que los moros, tienen su ley compendiada en canciones antiguas por las que se rigen, como los moros por la escritura. Y cuando quieren cantar sus canciones, tocan cierto instrumento que se llama *mayohabao*, que es de madera, hueco, fuerte y muy delgado, de un brazo de largo y medio de ancho; la parte donde se toca está hecha en forma de tenazas de herrador, y la otra parte semeja una maza, de manera que parece una calabaza con el cuello largo. Y este instrumento tocan, el cual tiene tanta voz que se oye a legua y media de distancia. A su son cantan sus canciones, que aprenden de memoria; y lo tocan los hombres principales, que aprenden a tañerlo desde niños y a cantar con él, según su costumbre (p. 34)⁵.

Pedro Mártir de Angleria (1455-1526), recibió en Sevilla ese original de Pané y, como miembro del Consejo de Indias y primer historiador general de las Indias, resume en latín su contenido en 1516, en sus *De orbe novo decades*⁶, pero, como hace notar Gansen, Mártir ve ya el fenómeno como una forma alternativa de hacer historia:

Tienen por costumbre inmemorial, particularmente en las mansiones de los reyes, hacer que sus boicios o sabios instruyan a sus hijos de memoria en el conocimiento de las cosas. [Pretenden transmitir así tanto el] «origen y sucesión de los acontecimientos» como las «hazañas en la paz y en la guerra de sus [...] antepasados [...] en versos a que llaman areítos, y como entre nosotros los tañedores de cítara, ellos los cantan, acompañados de danzas, al son de atabales contruidos a su usanza y a los cuales dicen maguey» (*Déc.* III, libro VII, *ap.* Gansen, 2019: 1016-1017).

⁵ El texto de Pané original en español se perdió y solo se conoce por la discutida traducción al italiano de la *Historia del Almirante don Cristóbal Colón* hecha por Alfonso de Ulloa. Cito por la ed. de la *Relación* de Pané más fiable que me ha sido asequible (ed. J. J. Arrom): 1984³. Hay varias eds., algunas accesibles en red, y he cotejado con 1932: cap. 14 (su única numeración es la capitular; puntuación, acentuación y normalización sin relevancia fonética son mías). Gansen (2019: 1016-1017) menciona a Pané junto a Pedro Mártir, Las Casas, Hernando Colón y Pérez de Oliva, cuya información he completado o ampliado aquí y en adelante cuando, por espacio, ha sido posible. Debe sumarse a la nómina de citados al propio Cristóbal Colón, a Francisco López de Gómara y a Girolamo Benzoni, el gran difusor de la leyenda negra. Hay una tesis dirigida por Manuel Maceiras Farfán que no he podido leer, o no encuentro publicada: F. J. Ángeles Concepción (2007).

⁶ «Pedro Mártir se confiesa muy amigo de Colón, de suerte que para redactar parte de su obra utiliza, como él mismo reconoce, los propios originales del Almirante, que va leyendo y poniendo en latín con humor y desenfado no exento en ocasiones de gravedad» (J. Gil, en J. Gil y C. Varela 1984: 18). Gansen no transcribe los textos de Pedro Mártir de Angleria, *De orbe novo decades*, *Déc.* I, libro IX, caps. iv a vii. Véase también Pedro Mártir de Angleria, *Opus epistolarum*, núms. 177, 180, 189 y 190 (1953: vol. IX, Libros I-XIV, Epístolas 1-231). Amplío, sobre la base de Gansen (2019: 1016-1017) la información que ella sigue de la ed. cit. de Pané, en versión castellana.

Mártir no fue el único: Las Casas también se apropió de ciertos fragmentos del jerónimo comentados por él en su *Apologética historia de las Indias*, pero no habla explícitamente de los areítos⁷. Fernando Colón, el segundo hijo del Almirante, incluyó la *Relación* de Pané como cap. 61 de la *Historia del Almirante*, inédita a su muerte en 1539 y solo editada en Venecia (1571) en traducción italiana de Alfonso de Ulloa, que este dejó en borrador inconcluso a su muerte, con incoherencias diversas. Fernán Pérez de Oliva (1494-1531), que conoció a Fernando Colón, incluyó la relación en su *Historia de la invención de las Indias*, escrita c. 1525-1528 de nuevo desde óptica colombina, romanceando por primera vez la I *Década* de Pedro Mártir, pero el texto estuvo perdido hasta 1965⁸.

En 1514 Fernández de Oviedo (1478-1557), que fue mozo de cámara de los Reyes Católicos de 1492 a 1498 y vivió casi cuarenta años en el Nuevo Mundo, conoció de primera mano el areíto taíno –la tradición oral que más le interesó–⁹, pero solo reflexionó acerca de él de manera progresiva, a lo largo de toda su vida, para concluir sobre la forma de hacer historia en general y específicamente sobre su papel como historiador del Nuevo Mundo. Comparó esa forma de canto bailado con prácticas semejantes del Viejo Mundo, como el romance tradicional hispánico, que él conoció en el periodo de mayor predicamento de este género entre cultos y cortesanos, momento de auge de los pliegos sueltos y de recopilación de textos populares en importantes cancioneros (Londres, ms. 1471-1500; General 1511; hasta el *Cancionero* sin año) y momento de composiciones de textos semipopulares de autor, que en varios casos se tradicionalizaron. Oviedo solo gradualmente consideró el potencial del areíto para un historiador americano. En *Historia general y natural de las Indias* (1535, rev. 1547-1548) presenta ya «these oral forms of memory not simply as alternatives to written history but as its necessary complements» (Gansen, 2019: 1015-1016). Es decir, a diferencia de Pané y Mártir, Oviedo sí profundiza en diversas manifestaciones del areíto. Primero en el *Sumario*, obra autónoma de 1526¹⁰, donde ya tiene preocupación retórica por la memoria y por las distintas formas culturales de areíto. Aún defiende como prioritaria la forma escrita de la historia. En su vida indiana, además del taíno, conoció los de varias islas del Caribe –La Española, Dominica y Tobago– y nueve años después matizará la cuestión –desde la 1ª ed., en 1535, de la *Historia general y natural*–, y entenderá la historia oral como un complemento necesario (Gansen 2019: 1019); los areítos se estudiarán ya no como entretenimiento danzado, sino como ceremonia (los pasos de danza adelante y atrás, el canto, el ritmo, el vestido y adornos, la bebida de chicha que emborracha hasta hacer

⁷ Las Casas, *Apologética historia sumaria* (1967: tomo I, caps. CXX, CLXVI y CLXVII). La extensión de los textos impide la reproducción; los datos positivos sobre los cultos indígenas son de Pané y solo glosas o comentarios personales no directos son de Las Casas. No habla de los areítos, con esta sucinta y no necesariamente explícita excepción, calco de Pané: «Eran muy amigos de sus bailes, al son de los cantos que cantaban y algunos atabales roncós de madera, hechos todos sin cuero ni otra cosa pegada» (*Apologética historia*, cap. CCIV).

⁸ Fernán Pérez de Oliva (1965 y 1993); Cerrón Puga (1991: 33-51).

⁹ En *HGNI* (Libro XLII, cap. XI: 93-94), Fernández de Oviedo describe un tipo de areíto en Nicaragua, el *mitote*, al recoger el fruto del cacao. Y en Libro XLII (cap. XI: 94-95) otro areíto ante el cacique Tocoatega, quien golpea con varas a cuatro muchachos a los que al final regalan unas almendras de cacao. A juicio de Gansen (2019: 1020) el *mitote* es un canto danzado análogo, y cree que la estancia en Nicaragua (1527-1529), en el ámbito del cacique Tocoatega, que le permitió presenciarlo, junto con la larga residencia y experiencia americanas del autor, probablemente determinaron su cambio desde el *Sumario* a la *Historia*. Para la vida y obra de Oviedo v. además de Amador de los Ríos cit., Miranda (1950: 7-74); Pérez de Tudela (1959: viii-clix).

¹⁰ Introducción de J. Miranda a *Sumario de la natural historia de las Indias* (1950: 50-52).

perder el sentido –no siempre, solo en ritos especiales–, la importancia del compositor o maestro) y examina formas, significados, funciones que cumple, en especial, para la correcta transmisión de la memoria colectiva. Para hacerlo comprensible a su lector lo compara o incluso iguala con el romance hispánico y con formas poéticas o bailadas de países europeos donde residió¹¹. Defiende estas fuentes como legítimas y efectivas para transmitir la historia entre iletrados o suplir información que otros documentos no proporcionan. Le influyó en su concepción de la historia y en su propia obra, en su forma de hacer historia, inspirándose en el *De oratore* de Cicerón. Y le influyó en particular la historiografía medieval, donde ese aprovechamiento de fuentes estaba consolidado desde Alfonso X, o siglos antes si se consideran sus fuentes árabes andalusíes¹².

Otros historiadores reivindicaron los textos surgidos al calor de los acontecimientos por su valor mnemotécnico de la historia y como medios de propaganda política: así Antonio de Herrera y Tordesillas (1549-1625) en su «Discurso sobre las historias y historiadores españoles»:

En todas las naciones hubo el uso de la poesía y el cantar las cosas luego que sucedían, y en la española, por la mucha ocupación y continuación de la guerra, se acostumbró mucho, para que por medio de los cantos que llaman romances, supiese el vulgo (que comúnmente no usa de la historia) los hechos famosos de la guerra y la gente se inclinase a las armas, que era lo que en aquellos tiempos (hablando de don Pelayo a acá) más se platicaba y era más necesario, y para que el pueblo de mejor gana acudiese a los gastos de la guerra, que fue una maravillosa razón de Estado; y por esto quedaron los romances y cantares más en la memoria, y por ser verdaderos, al contrario de otras naciones¹³.

Lo mismo puede decirse de los peninsulares Juan Díaz de Rengifo (1553-1615), Ginés Pérez de Hita (1544-1619) y Juan de Mariana (1536-1624)¹⁴. Otros como François Baudoin (1520-1573) compararon los areítos (por influencia de Oviedo) con cantos romanos y germanos (Grafton, 2007: 115; Gansen, 2019: 1026). Es decir, es una tendencia historiográfica quinientista la de hermanar ambas fuentes, algo común al resto de Europa (Chaytor, 1966²).

Oviedo conoció el ambiente cortesano que se interesaba por el romance tradicional y eso determina su comprensión del areíto¹⁵. Los consideró esenciales para su propia *Historia* del Nuevo Mundo entendida como empresa colectiva, imposible para uno solo. Intenta unir tradiciones: recuerda una anécdota de las *Catilinarias* ciceronianas y a partir de ella hace una analogía con la conquista de México por Cortés de la que la corona debe enorgullecerse, por lo que deberían escribirse romances que quedaran en la memoria de generaciones (Gansen, 2019: 1031). También en el México o en el Perú de

¹¹ Fernández de Oviedo, *HGNI* (Libro V, cap. 1: 128); Menéndez Pidal (1968², I: 3-8, 39, 157-162, 169-172, 188-196, 300-316) y (II, 3-116, 169-195, 342-365, 390-403), comentando a Gonzalo Fernández de Oviedo y primeros romances americanos sobre todo II (222-235, 323-330 y 432-439); Gansen (2019: 1022).

¹² Menéndez Pidal (1955); Catalán Menéndez Pidal (1963); Catalán y de Andrés (1975); Cintra (1951-1990); Pattison (1983); Powell (1983); Black (1987: 126-156); Vaquero (1990).

¹³ Antonio de Herrera, «Discurso sobre las Historias e historiadores españoles», en 1804: 36. *Ap.* R. Menéndez Pidal, «Romances noticiosos» (1968², I: 301-316, cita en 303).

¹⁴ Menéndez Pidal (1972⁷: 14-16); M^a Cruz García de Enterría (1988: 102); Gansen (2019: 1026).

¹⁵ Gansen (2019: 1033, n. 7) sugiere que Oviedo conozca *Actius* de Pontano y le inspire su concepción de la historia. No es imposible, pero quizás sea más fácil pensar en Luciano mismo, al que también conoció Las Casas, cuestiones ambas dignas aún de estudio.

la conquista se compusieron romances imitando el estilo tradicional, pero ninguno llegó a tradicionalizarse¹⁶. Sí hay noticias de romances nuevos de autor, como los de Gabriel Lobo Lasso de la Vega, los de Fernán González de Eslava en México, Juan de Castellanos, en Colombia, o Luis de Tejeda en Río de la Plata, ya del siglo XVII, sin vida tradicional¹⁷.

Por su parte, Pedro de Quiroga, evangelizador, comisario inquisitorial y extirpador de idolatrías, residente en Perú por al menos cuarenta años, menciona y describe los areítos como ceremonia de los nativos y ello forma parte también de una operación argumentativa e ideológica más general: en este caso la de denunciar los fallos de la conquista y de la política evangelizadora de los españoles y censurar a los falsificadores de la historia de la conquista y colonización¹⁸.

La ceremonia colectiva en que, a través del canto y el baile, los aborígenes antillanos (y otros de Tierra Firme) conmemoraban y transmitían las hazañas y hechos históricos de caciques, dioses, cemíes y de la propia comunidad taína se acogió a la voz *areíto*; pronto el uso se extendió en manos de los cronistas al conjunto del territorio de Indias para designar los cantos noticieros de comunidades, lenguas y pueblos distintos¹⁹.

3. COMPONENTES DEL AREÍTO

Los motivos característicos del areíto que vienen a continuación se extraen sobre todo de Fernández de Oviedo, el más amplio y sistemático en la información, el más conocido, al que damos prioridad, sin olvidar a los otros.

- Memoria colectiva oral:

El interés de Oviedo es tempranísimo, ya desde su llegada a Indias, según confiesa:

Por todas las vías que he podido, después que a estas Indias pasé, he procurado con mucha atención, así en estas islas como en la Tierra Firme, de saber por qué manera o forma los indios se acuerdan de las cosas de su principio e antecesores, e si tienen libros, o por cuáles vestigios e señales no se les olvida lo pasado. Y en esta isla [Española], a lo que he podido entender, solos sus cantares, que ellos llaman areíto, es su libro o memorial que de gente en gente queda, de los padres a los hijos, como aquí se dirá (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro V, cap. i: 127 [Sevilla 1535: f. xlv r]²⁰).

¹⁶ Menéndez Pidal (1972⁷: 46-51), «Las primeras noticias de romances tradicionales en América (1)»; Reynolds (1967: 11-24): («El romancero y la conquista»).

¹⁷ Para los tradicionalizados, hallados por el mismo Menéndez Pidal, véanse, además de Menéndez Pidal (1972⁷: 46-51), y (1968², I y II, *passim*): Romero (1952); Valenciano (1992: 145-163); Chicote (1993, I: 442-452) y Chicote (1996, I: 501-508).

¹⁸ Vian Herrero (2009: 10-328 [estudio]) y (2009: 329-536 [edición y notas]).

¹⁹ En los cronistas de Indias la voz es general, y también ya común en literatos peninsulares de la generación paralela o de la siguiente, como Juan de Arce de Otálora (véase adelante) o Lope de Vega (Fernández Gómez, 1971: s. v.). No obstante, conviene una precisión: cuando Millones (2007: 24) analiza el movimiento milenarista *Taki Onqoy* («enfermedad del canto») en el Perú, descarta que los éxtasis de posesos o místicos en sus bailes, referidos por Molina o Álvarez, se relacionen con los «descritos por las crónicas del siglo XVI o, en general, con los del periodo colonial».

²⁰ Lo trae a colación Tegli, 2015: 167, la versión revisada añade: «de los padres a los hijos, y de los presentes a los venideros, como aquí se dirá». Como se advertía arriba (n. 4), recurro para las citas textuales al cotejo de las ediciones de 1526, 1535 y revisión ms. 1547-1548, de las que solo modernizo grafías sin relevancia fonética —a diferencia de las ediciones modernas—; mantengo como ‘e’ el signo tironiano, corrijo

... en su cantar dicen sus memorias e historias pasadas, y en estos cantares relatan de la manera que murieron los caciques pasados, y cuántos y cuáles fueron, e otras cosas que ellos quieren que no se olviden (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro V, cap. I: 127 [Sevilla 1535: f. xlvi a])²¹.

... esta manera de cantar en esta y en las otras islas (y aun en mucha parte de la Tierra Firme²²) es una efigie de historia o acuerdo de las cosas pasadas, así de guerras como de pazes, por que por²³ la continuación de tales cantos no se les olviden las hazañas e acaescimientos que han pasado. Y estos cantares les quedan en la memoria, en lugar de libros de su acuerdo; y por esta forma recitan las genealogías de sus caciques y reyes o señores²⁴ que han tenido, e las obras que hicieron, e los malos o buenos temporales que han pasado o tienen; e otras cosas que ellos quieren que a chicos e grandes se comuniquen y sean muy sabidas²⁵ e fijamente exculpidas en su memoria. Y para este efecto continúan estos areítos, por que no se olviden, en especial las famosas victorias por batallas [...] porque los de esta isla, cuando yo los vi el año de mil e quinientos e quince años²⁶, no me parecieron cosa tan de notar como los que vi y he visto después que se hazen en Tierra Firme [...] (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro V, cap. I, p. 128 [1535: f. xlvi a-b]). [...] todos saben esta forma de historiar, e algunas vezes se inventan otros cantares y danças semejantes por personas que entre los indios²⁷ están tenidos por discretos e de mejor ingenio en tal facultad (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro V, cap. I, p. 130 [Sevilla 1535: f. xlvi v.]).

errores de lectura u omisiones y mejoro, si puedo, la puntuación. En todos los casos está indicado; en las transcripciones de la *Primera parte* doy prioridad al sistema gráfico de la ed. de Sevilla 1535. Es además importante advertir que la que se presenta como edición de Salamanca 1547 («La qual, se acabo e imprimio en la muy noble ciudad de Salamanca en casa de Juan de Junta / a dos dias del Mes de Mayo Año de mil y quinientos e quarenta e siete Años», colofón de Salamanca 1547 en f. clxxxvi) es, de facto, solo la ed. de 1535 de la *Primera parte*, con nuevo colofón; así se comprueba con un cotejo simple de los folios del proemio a I, Libro v, f. xlv v. [1547 de la BNE, al menos R/ 9301 y R/ 2043]: «... de los cuales [ritos de los indios] fácilmente se puede colegir la rectitud de Dios, e cuán misericordioso ha seído con ellos, esperándolos tantos siglos». En el ejemplar de la BNE R/ 9301 se ha añadido al final (antes de la tabla de 20 libros y de la carta a Loaysa) la portada del Libro XX de una edición de Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, 1557, presentándola como «Segunda parte de la general historia de las Indias», pero sigue siendo nada más el libro XX de la edición de 1535 concebido como *Segunda parte*. En el ejemplar BNE R/ 2043, f. lxiiii, de esa misma edición pucelana, coetánea de la Asamblea de Valladolid, se cierra el texto de esta manera: «No se imprimio mas desta / obra porque murio el autor», y el colofón dice, atento a los tiempos verbales: «Fenece el libro. XX / Dela segunda parte, dela general / Historia de las Indias, que es-criuia el Capitan Gonçalo/ Hernandez de Ouiedo». Para la mejor y más actualizada descripción de ejemplares debe consultarse el repertorio tipobibliográfico de Casas del Álamo, 2021: n. 287 A, 287 B y 287 C.

²¹ *Sumario* (cap. x: 131): «... y para esto y suplir la memoria y falta de las letras (pues no las tienen), luego hacen que sus hijos aprendan y sepan muy de coro la manera de la muerte de los que murieron de forma que no pudieron ser allí puestos, y así lo cantan en sus cantares, que ellos llaman areítos». En Sevilla 1535 el título del cap. v, I dice: «... e de los areítos e cantares que hazen para retener en la memoria las cosas pasadas que ellos quieren que queden en acuerdo a sus descendientes» (f. xliiii vto b).

²² Solo en [Sevilla 1535: f. xlvi a]: «y aún en la Tierra Firme».

²³ Elijo, pese a la cacofonía (*por que* ['para que'] *por*), la lección de [Sevilla 1535]: f. xlvi a: 'por' (no 'con').

²⁴ [Sevilla 1535]: f. xlvi b omite «y reyes o».

²⁵ Se reformula el pasaje. En [Sevilla 1535]: f. xlvi b consta: «e otras cosas que ellos quieren que a chicos e grandes se comuniquen y sean muy sabidas, y las continúan para que no se olviden, y en especial las famosas victorias por batallas».

²⁶ En [Sevilla 1535] consta «agora veinte años ha o más», de modo que al revisar necesita mayor precisión en la fecha: «...yo los vi el año de mil e quinientos e quince años...».

²⁷ [Sevilla 1535]: «entre ellos».

En el Perú se extienden los cronistas en el mismo fenómeno de la agrafía, que suelen reseñar al referirse a los *quipus*:

... estos no usaron escritura (dice Molina, *Fábulas y ritos de los incas*, p. 49);
... porque como no tengan escriptura... (Lizárraga, *Descripción del Perú*, p. 53).

Por no se haber hallado en este reino, ni en los demás de las Indias, hasta agora, uso de letras, más de sus *quipos* que ellos llaman, que son unos cordeles, y en ellos muchos ñudos y señales por donde conocen lo mesmo que nosotros por las letras... (Matienzo, *Gobierno del Perú*, 1967: 6).

Quiroga y el inca Garcilaso aluden también a formas orales en verso y prosa:

Sabed que por falta de letras de que carecíamos tenemos puestas nuestras historias en himnos y cantares, y assí conservamos la memoria y hechos de los passados, y las cosas memorables; desta manera las tenemos presentes; pero como no nos entendéis no caéis en esto (Quiroga, *Coloquios*, 2009: 414).

También usaban de otro remedio para que sus hazañas y las embajadas que traían al Inca y las respuestas que el Inca daba se conservasen en la memoria de las gentes, y es que los *amautas*, que eran los filósofos y sabios, tenían cuidado de ponerlas en prosa, en cuentos historiales, breves como fábulas, para que por sus edades los contasen a los niños y a los mozos y a la gente rústica del campo, para que, pasando de mano en mano y de edad en edad, se conservasen en la memoria de todos. [...] Asimismo los *haraucicus*, que eran los poetas, componían versos breves y compendiosos, en los cuales encerraban la historia o la embajada o la respuesta del rey; en suma, decían en los versos todo lo que no podían poner en los nudos [se refiere a los *quipus*] y aquellos versos cantaban en sus triunfos y en sus fiestas mayores, y los recitaban a los incas noveles cuando los armaban caballeros, y de esta manera guardaban la memoria de sus historias (Garcilaso, *Comentarios reales*, 2003: VI, VII: 231-232).

- Acto ceremonial:

Tenían estas gentes una buena e gentil manera de memorar las cosas pasadas e antiguas; y esto era en sus cantares e bailes, que ellos llaman areíto, que es lo mismo que nosotros llamamos bailar cantando. [...] El cual areíto hacían desta manera. Cuando querían haber plazer, celebrando entre ellos alguna notable fiesta, o sin ella por su pasatiempo²⁸, juntábanse muchos indios e indias (algunas veces los hombres solamente, y otras veces las mujeres por sí); y en las fiestas generales, así como por una victoria o vencimiento de los enemigos, o casándose el cacique o rey de la provincia, o por otro caso en que el plazer fuese comúnmente de todos, para que hombres e mugeres se mezclasen (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro V, cap. I, p. 127 [Sevilla 1535: f. xlv v]).

Una muestra de referencia conjunta desde la Península:

Y aún los indios del Perú y Nueva España, con ser bárbaros, tenían y tienen grandes y extraños bailes y danzas a honra de sus dioses, y afirmaban que las usaban por celo de la devoción y por sacrificio de los dioses (Juan de Arce de Otálora, *Coloquios de Palatino y Pinciano*: 1995: 438)²⁹.

²⁸ [Sevilla 1535], f. xlv v., omite: «o sin ella por su pasatiempo».

²⁹ Sobre los bailes del antiguo Perú, Jiménez Borja (1946: 122-161).

- Performance:

E por más estender su alegría e regocijo, tomábanse de las manos algunas vezes, e también otras trabábanse braço con braço ensartados, o asidos muchos en rengle (o en corro asimismo); e uno dellos tomaba el oficio de guiar (ora fuese hombre o muger), y aquel daba ciertos pasos adelante e atrás, a manera de un contrapás muy ordenado, e lo mesmo y en el instante hacen todos, e así andan en torno, cantando en aquel tono alto o baxo que la guía lo comiença e los entona³⁰, e como lo hace e dize, muy medida e concertada la cuenta de los pasos con los versos o palabras que cantan. Y así como aquel dice, la multitud de todos responde con los mismos pasos e palabras e orden; y en tanto que le responden, la guía calla, aunque no cesa de andar el contrapás. Y acabada la respuesta, que es repetir o decir³¹ lo mismo que el guiador dixo, procede en continente, sin intervalo, la guía a otro verso e palabras que el corro e todos tornan a repetir; e así sin cesar, les dura esto tres o cuatro horas y más³², hasta que el maestro o guiador de la danza acaba su historia; y a vezes les tura desde un día hasta otro³³ (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro V, cap. 1: 127 [Sevilla 1535: f. xlv v])³⁴.

Algunas vezes junto con el canto mezclan un atambor, que es hecho en un madero redondo, hueco, concavado, e tan grueso como un hombre e más o menos, como le quieren hazer³⁵; e suena como los atambores sordos que hacen los negros, pero no le ponen cuero, sino unos agujeros e rayos que transcienden a lo hueco, por do rebomba de mala gracia. E así, con aquel mal instrumento o sin él, en su cantar [...] dicen sus memorias e historias pasadas, y en estos cantares relatan de la manera que murieron los caciques pasados, y cuántos e cuáles fueron, e otras cosas que ellos quieren que no se olviden. Algunas vezes se remudan aquellas guías o maestro de la danza, y mudando el tono y el contrapás, prosigue en la misma historia³⁶, o dice otra³⁷, en el mismo son o otro (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro V, cap. 1: 127 [Sevilla 1535, f. xlv v.]).

Se extiende en variaciones del instrumento de percusión:

La forma qu'el atambor ... suele tener es la que está pintada en esta figura [...]: el cual es un troço de un árbol redondo, tan grande como le quieren hacer, e por todas partes está cerrado, salvo por donde le tañen, dando encima con un palo, como en atabal que es sobre aquellas dos lenguas que quedan del mesmo entre aquella señal semejante [...] E la otra que es como aquesta [...] es por donde le vazían o vacuan el leño o atambor³⁸ cuando le labran; y esta postrera señal ha de estar junto con la tierra, e la otra que dixe primero de suso, sobre la cual dan con el palo; y este atambor ha de estar echado en el suelo, porque teniéndole en el aire no suena. En algunas partes o provincias tienen estos atambores muy grandes y en otras menores de la manera que es dicha, y también en algunas partes los

³⁰ «lo comiença» solo en [Sevilla 1535], f. xlv v., donde en cambio falta «e como lo hace e dize».

³¹ [Sevilla 1535], f. xlv v. omite: «o decir».

³² [Sevilla 1535], f. xlv v.: «repetir. Esto les tura tres o cuatro horas o más».

³³ Restituyo «desde», si presente en [Sevilla 1535], f. xlv v., y necesario al sentido.

³⁴ En el *Sumario* (x: 132-133) ya mencionaba al guía del contrapás. Aquí profundiza en el papel del maestro, que a su decir es también compositor del areíto, un proceso de composición y ejecución deliberado y sistemático. Llama la atención, junto con Menéndez Pidal (1968²), Gansen (2019: 1022).

³⁵ Restituyo el leísmo de [Sevilla 1535], f. xlv v.

³⁶ [Sevilla 1535], f. xlv v.: «prosiguiendo en la misma historia».

³⁷ Solo [Sevilla 1535], f. xlv v. añade: «si la primera se acabó».

³⁸ Omite [Sevilla 1535] varios detalles como «el leño o atambor», o «esta postrera señal», o «y este atambor ha de estar echado en el suelo, porque teniéndole en el aire no suena», que quedan mejor precisados en la revisión posterior.

usan encorados, con un cuero de çieruo o de otro animal (pero los encorados se usan en la Tierra Firme); y en estas otras islas, como no había animales para los encorar, tenían los atambores como está dicho. Y de los unos y de los otros usan hoy en la Tierra Firme... (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro V, cap. 1, p. 130 [Sevilla 1535: f. xlviv-xlvii a]).

La bebida ritual ocupa un espacio importante. Desde Cueva (Castilla del Oro), Oviedo describe areítos en los que los participantes caen borrachos y solo algunos que no beben, «como deputados e viejos», pueden al día siguiente recordar lo que allí se cantó «e lo ponen por obra como si quedasen obligados por un firme e bastante contracto o juramento e pleitesía inviolable» (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro XXIX, cap. XVIII: 137a). Parece así que a veces hay una función prescriptiva en el areíto.

La libación no es absoluta; depende de la calidad del areíto:

[...] En tanto que turan estos sus cantares e los contrapases o bailes³⁹, andan otros indios e indias dando de beber a los que dançan, sin se parar ninguno al beber, sino meneando siempre los pies e tragando lo que les dan⁴⁰. Y esto que beben son ciertos brebajes que entre ellos se usan, e quedan, acabada la fiesta, los más dellos y dellas embriagados e sin sentido, tendidos por tierra muchas horas⁴¹. Y así como alguno cae beodo, le apartan de la danza e prosiguen los demás; de forma que la misma borrachera es la que da conclusión al areíto. Esto cuando el areíto es solemne e fecho en bodas o mortuorios o por una batalla, o señalada victoria e fiesta⁴²; porque otros areítos hacen muy a menudo sin se emborrachar (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro V, cap. 1: 129-130 [Sevilla 1535: f. xlvi v.]).

Algunos areítos no estaban exentos de peligros, al menos para el observador cristiano:

Otros areítos e cantares, juntados con el bailar e contrapases, usan los indios, e son muy comunes, como en otras partes destas historias está dicho; e aquellos son comunes y en el tiempo de sus obsequias e muerte de los caçiques prinçipales, e que les quedan en lugar de historia e memoria de las cosas pasadas, e van acresçentando lo que subçede. Y otros hay que ordenan sobre haçer alguna traición, como se hiço en la muerte de don Christóbal de Sotomayor en la isla de Sanct Joan, como lo dixe en el libro XVI, capítulo V. Otros areítos hay que son más comunes para haçer sus beoderas, en los cuales anda tan espeso el vino como el cantar, hasta que caen hechos cueros borrachos e tendidos por el suelo. E muchos de los que así se embriagan se quedan allí donde caen, hasta qu'el vino se les pasa o viene el día siguiente, porque el que le ve caer de su compañía, más le ha envidia que no mançilla, e aun porque no entró a bailar sino para quedar de aquella manera. Pero diré aquí de otro que a la verdad yo e un clérigo e otros tres o quatro españoles que allí nos hallamos quisiéramos estar lexos dellos, porque ver septenta u ochenta indios con su cacique borrachos, e gente tan bestial e idólatra e tan llena de viçios

³⁹ [Sevilla 1535]: «En tanto que turan estos sus cantares e los andan bailando, andan otros indios...». La lima y mejora estilística que introduce la revisión es visible.

⁴⁰ [Sevilla 1535] omite: «sino meneando siempre los pies e tragando lo que les dan». A continuación, mantiene la metátesis *bebrajes* (no «brebajes»).

⁴¹ [Sevilla 1535]: «los más dellos embriagados e tendidos por tierra muchas horas. Por manera que la misma embriaguez es la que da conclusión al areíto». Más que la reformulación estilística y el énfasis en la pérdida de conocimiento interesa ver cómo la revisión incorpora explícitamente a las bailarinas («indios e indias»).

⁴² Las precisiones son añadidos de la revisión de 1547-1548: «e fecho en bodas o mortuorios o por una batalla, o señalada victoria e fiesta».

(e que de los cristianos yo creo que ningún contentamiento tienen en la verdad, porque de ser señores los han hecho siervos, y en sus ritos e çerimonias e viçios les han ido a la mano) ¿qué se puede pensar de su amistad? E demás desto estábamos lexos del socorro e ayuda de los cristianos, y en casa de uno de los mayores señores de aquella gobernación, y en tierra que así por mar como por la tierra tenían aparejo para se salir con lo que hiçiesen: todas estas conjeturas eran aparejo para temer lo que allí vimos (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro XLII, cap. xi: 95-96)⁴³.

Cieza de León, informante de Pedro Mártir, pudo también conocer el texto de Oviedo en Sevilla, donde la primera parte de su propia *Crónica* fue leída y saqueada por doquier. Se hace eco de algunos aspectos performativos:

Tienen gran cuidado de hacer sus areítos o cantares ordenadamente asidos los hombres y mujeres de las manos y andando a la redonda a son de un atambor, recontando en sus cantares y endechas las cosas pasadas (Cieza de León, *El señorío...*, p. 55).

- Analogía con las tradiciones orales europeas:

Esta manera de baile parece algo a los cantares e danzas de los labradores, cuando en algunas partes de España en verano con los panderos hombres y mugeres se solazan; y en Flandes he yo visto la misma forma de cantar, bailando hombres e mugeres en muchos corros, respondiendo a uno que los guía e se anticipa en el cantar, según es dicho (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro V, cap. i: 128 [Sevilla 1535: f. xlvi a])⁴⁴.

La misma analogía repite Cieza de León: «[...] usan de una manera de romances o cantares, con los cuales les queda memoria de sus acaecimientos, sin se les olvidar, aunque carecen de letras...» (Cieza de León, 1984 y 1985³: 360) «... como entre nosotros se cuentan por romances y villancicos» (Cieza de León, 1985 y 1988³: 55).

Lo más destacable es, con todo, cómo Fernández de Oviedo —solo desde 1535⁴⁵—, iguala, concreta y detalla los «romances o areítos», destaca varios temas noticieros y épicos (como “La toma de Algeciras por Alfonso Onceno”⁴⁶; “El rey [Alfonso VI] hace

⁴³ Se trata del muy extenso y espléndido episodio en tierra del cacique Nambi y los chorotegas, imposible de transcribir, pese a su calidad (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro XLII, cap. xi: 95-96) —esta cita—, y en general (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro XLII, cap. xi: 95-96). Véase más adelante.

⁴⁴ Se citan más adelante otras referencias de Oviedo en comparación con culturas europeas. El pasaje transcrito en texto continúa con una experiencia vivida en América: «En el tiempo que el comendador mayor frey Nicolás de Ovando gobernó esta isla, hizo un areíto ante él Anacaona, muger que fue del cacique o rey Caonabó, la cual era gran señora; e andaban en la danza más de trezientas donzellas, todas criadas suyas, mugeres por casar; porque no quiso que hombre ni muger casada (o que hobiese conocido varón) entrasen en la dança o areíto» (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro V, cap. i: 128 [Sevilla 1535: f. xlvi a]).

⁴⁵ Define los areítos ya en el *Sumario*, f. xv v.-xvi (cap. X: 132-133) comparando, como en *HGNI*, con tradiciones hispánicas y europeas, pero sin especificar tema ni texto ninguno. La concreción de temas es, por tanto, de 1535 y en la revisión final solo actualiza fechas: «Y después que vino Colom a estas Indias e pasaron los cristianos a ellas, corren hasta el presente año de mill e quinientos y cuarenta e ocho, otros cincuenta y seis años más» (*HGNI*, libro V, cap. i: 124).

⁴⁶ No consigo documentar un romance que relate la toma del reino de Algeciras por Alfonso Onceno en 1344, tras la batalla del río Palmones contra los meriníes de Fez; el episodio bélico y el largo asedio (1342-1344) se narra con detalle tanto en la *Crónica de Alfonso XI* como en el *Poema de Alfonso Onceno*. Los datos que da Oviedo son importantes porque dejan vislumbrar un probable romance noticiero real hoy desconocido que circulara en un pliego suelto no llegado hasta nosotros.

justicia al Cid sobre la afrenta de los infantes de Carrión”⁴⁷; “El rey Sancho llama a su corte a Fernán González”⁴⁸) y el modo en que lo hace, entendiendo los poemas orales como forma fehaciente de construir, contar y mantener la historia hasta su estricto presente:

A lo menos entre los que no leen, por los cantares saben que estaba el rey don Alonso en la noble ciudad de Sevilla⁴⁹, e le vino al corazón de ir çercar a Algezira. Así lo dize un romance, y en la verdad así fue ello: que desde Sevilla partió el rey don Alonso onzeno, quando la ganó, a veinte e ocho de março de mill e trezientos e cuarenta e quatro años. Así que ha en este de mill e quinientos e cuarenta e ocho dosçientos quatro años que tura este cantar o areíto. Por otro romance se sabe que el rey don Alonso sexto hizo cortes en Toledo para cumplir de justicia al Cid Ruy Díaz contra los condes de Carrión⁵⁰. Este rey murió primero día del mes de julio de mill e ciento e seis años de la natividad de Cristo. Así que han pasado hasta agora quatroçientos cuarenta e dos años hasta este de mill y quinientos cuarenta e ocho, y antes habían seído aquellas cortes e rieptos de los condes de Carrión; y tura hasta agora esta memoria, o cantar o areíto. Y por otro romance se sabe que el rey don Sancho de León, primero de tal nombre, envió a llamar al conde Fernán González, su vasallo, para que fuese a las cortes de León. Este rey don Sancho tomó el reino año de nueveçientos e veinte y quatro años de la natividad de Cristo, e reinó doze años, así que murió año del redemptor de nueveçientos e treinta e seis años; por manera que ha bien seisçientos doçe años este de mill e quinientos cuarenta e siete que tura este otro areíto o cantar en España. Y así podríamos deçir otras cosas muchas semejantes y antiguas en Castilla (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro V, cap. 1, p. 129 [Sevilla 1535]: f. xlvi v.-xlvii)⁵¹.

Es un hecho, además, que a Fernández de Oviedo preocupó el noticierismo tanto en forma romancística como en otras modalidades genéricas escritas, el romance de autor⁵² o el «cantar» o la coplilla⁵³, en ambos casos identificados como areítos.

⁴⁷ Descarto la identificación con el romance IGR 0335:1 «De concierto están los condes» (á-o) (Petersen PHPB, ficha nº 1447), ya presente en el *Cancionero* s.a., f. 159, aunque menciona en sus versos finales la afrenta y acaba con la convocatoria de cortes por el rey: «De aquesta tan grande afrenta el Cid al rey se ha quejado; / el rey como aquesto vido, tres Cortes había armado» (versos 34-35). Es más verosímil que se trate del más conocido «Tres cortes armara el rey» (IGR: 0364). Véase Anexo.

⁴⁸ Es decir, «El conde Fernán González llamado a cortes», muy conocido en el siglo XVI, hoy sin tradición oral, a diferencia de “Castellanos y leoneses», del mismo tema y al que continúa: IGR: 0123. Véase Anexo.

⁴⁹ [Sevilla 1535] omite, seguramente por error: «ciudad de».

⁵⁰ [Sevilla 1535]: «...Ruy Díaz y a los condes de Carrión», y otros detalles de menor envergadura aunque sí mayor énfasis.

⁵¹ La revisión del pasaje, fechada en 1547 y 1548 pone mayor detalle en actualizar el cómputo de años transcurridos con respecto a la ed. sevillana de 1535; por ej.: «Así que ha ciento y ochenta y nueve años [frente a 204] que tura este cantar o areíto». Igual en los demás casos.

⁵² Recuerda, por ejemplo, el noticierismo italiano de la destitución de don Fadrique de Nápoles, aunque no es un romance tradicional, sino una canción culta italo-latina de autor: «Pero no olvidemos de Italia aquel cantar o areíto que diçe: «A la mia gran pena forte / dolorosa, afflitta e rea / diviserunt vestem mea (*sic*) / et super eam miserunt sorte (*sic*)». Este cantar compuso el serenísimo rey don Federique de Nápoles, año de mill e quinientos e uno, que perdió el reino, porque se juntaron contra él, e lo partieron entre sí, los Reyes Católicos de España, don Fernando e doña Isabel, y el rey Luis de Francia, antecesor del rey Francisco. Pues ha ya que tura este cantar o areíto de la partición que he dicho cuarenta e siete años este de mill e quinientos e cuarenta e ocho, e no se olvidará de aquí a muchos» (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro V, cap. 1: 129). Véase Catalán (1998: 35-107). Cid (2013: 37) analiza las *Coplas moniales* –un «alegato contra la vida monacal» en boca de una malmonjada– que introduce Lazarraga en su muy culto Cancionero eusquérico, siguiendo el modelo de un pliego suelto burgalés de c. 1535; dice: «Las *Coplas moniales*,

Es muy interesante la valoración de estas tradiciones que hacen varios escritores del periodo, en América o en España. Si Oviedo identifica el areíto no solo (sí mayoritariamente) con romances sino con coplas noticieras, Arce de Otálora hace sinónimos los cantos tradicionales y romances de carácter celebrativo e interestamental, tanto del «rey» como de la «gente menuda», con los que cantaron Moisés, Judit, Jael o Débora, dando así muestra de alta estima por la poesía popular y poniéndola al nivel de los cantos ceremoniales e identitarios de los orígenes del cristianismo; o dando la vuelta a la analogía: los cantos del *Deuteronomio* tienen el peso que él, Arce, da a los romances viejos. Fernández de Oviedo recurre a Tito Livio para explicar la difusión de los bailarines etruscos⁵⁴, o al *De amicitia* de Cicerón⁵⁵, y, como Arce, diferencia perfectamente tradición escrita y oral. El deseo de ambos es prestigiar a esta última, la cultura «de los que no leen» sobre sus personajes dignos de recordación y usarla como fuente de autoridad, como ocurrió muchas veces desde la incorporación de gestas a las crónicas alfonsíes y como

trufadas de versos latinos, se presentaban ya como una glosa de una canción (que no “romance”) ítalo-latina célebre, compuesta en 1501 y atribuida al rey de Nápoles, desposeído de su reino: “A, la mia gran pena forte, / doloros’, afficta e rrea! / diviserunt vestem meam/ et super eam miserunt sortem». Estos versos son glosados en las cuatro primeras estrofas de las *Coplas moniales*; de la quinta en adelante no hay ya glosa ninguna, pero continúa el recurso a versos sentenciosos en la lengua sabia.

⁵³ Otro tema noticiero —él dice justamente «otro cantar», no “romance”, pero al que sí identifica como “areíto”—, es «La prisión del rey de Francia»: «Y en la prisión del mismo rey Francisco se compuso otro cantar o areíto que dize: “Rey Francisco, mala guía / desde Francia vos truxistes; / pues vencido e preso fuistes / de españoles en Pavía”. Pues notorio es que esto fue así e pasó en efecto estando el rey Francisco de Francia sobre Pavía con todo su poder, e teniendo cercado y en gran necesidad al invencible e valeroso capitán, el señor Antonio de Leiva, que por el Emperador, rey nuestro señor, la defendía, e seyendo socorrido del ejército imperial de César (del cual era vicario e principal capitán el duque de Borbón, e juntamente en su compañía se halló Mingo Val, caballerizo mayor e visorey de Nápoles, e el valeroso marqués de Pescara, don Fernando de Ávalos e de Aquino, e su sobrino el marqués del Guasto e otros excelentes milites) un viernes veinte cuatro de hebrero, día de sancto Matía apóstol, año de mill y quinientos e veinte e cinco. El proprio rey de Francia fue preso, e juntamente con él todos los más principales señores e varones, e la flor e la caballería e poder de la casa de Francia. Así que, cantar o areíto es aqueste que ni en las historias se olvidará tan gloriosa jornada para los trofeos y triunfos de César y de sus españoles, ni los niños e viejos dexarán de cantar semejante areíto, quanto el mundo fuere e turare. Así andan hoy entre las gentes estas e otras memorias muy más antiguas y modernas, sin que sepan leer los que las cantan e las recitan, sin haberse pasado de la memoria. Pues luego bien hazen los indios en esta parte de tener el mismo aviso, pues les faltan letras, e suplir con sus areítos e sustentar su memoria e fama; pues que por tales cantares saben las cosas que ha muchos siglos que pasaron» (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro V, cap. 1: 129 [Sevilla 1535: f. xlvii a-b]). Nótese que, entre otros detalles menores, el añadido entre paréntesis «(del cual [...] milites)», poco inocente tratándose de una mención expresa del Duque de Borbón, no existía en 1535. Este tema de «La prisión del rey de Francia», en forma baladística y no como coplilla *abba*, sí tuvo tradición española, italiana y francesa; la documentación más antigua es francesa de oïl y dieciochesca; modernamente solo se documenta en área catalana, occitana, italiana septentrional y francesa de oïl, incluida Canadá: v. Vian Herrero, 1989: 159-185.

⁵⁴ «Dice Livio, década primera, libro séptimo, capítulo segundo, que de Etruria vinieron los primeros bailadores a Roma e ordenaron sus cantares acordando las voces con el movimiento de la persona. Esto se hizo por olvidar el trabajo de las muertes de la pestilencia el año que murió Camilo. Y esto digo yo que debía ser como los areítos destos indios» [Sevilla 1535: f. xlv v.] Adviértase que en 1535 tiene especial interés por añadir la referencia erudita, seguramente por sentir ya la presión de la historiografía humanística y de la dominica lascasiana, aunque los enfrentamientos con Las Casas son muy anteriores (al menos de 1519).

⁵⁵ Oviedo se plantea si algunos areítos amenazantes son verdadera amistad (tenía en su biblioteca la traducción de Francisco Támara, 1545, del *De amicitia*, donde el superior debía simular igualdad y elevar al sometido). Véase Teglia, 2015: 171-173.

siguió ocurriendo con el romancero noticioso del que también se nutren los historiógrafos y escritores en el siglo XVI.

Esto no significa, como se desprende del trabajo de Teglia (2015: 168), limitación a las metáforas escriturarias y escultóricas de la tradición occidental, dado que tanto Oviedo como Arce como los cronistas peruanos diferencian perfectamente tradición escrita y oral. Y menos aún es un juicio «desvalorizante» de la segunda, de la oral (Teglia, 2015: 170), ya que el hecho de asociarlo a sectores populares o ámbitos interestamentales, lejos de indicar –sobre todo en ese momento– desestima, es descripción analógica, para hacerse comprender («pues en España e Italia se usa lo mismo, y en las más partes de los cristianos e aún infieles, pienso yo que debe ser así» (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro V, cap. 1: 128). El problema en este caso es otro: el prejuicio escritocentrista de la crítica literaria, también presente en los *Colonial Studies*, que no siempre conocen ni reconocen las culturas nativas europeas, tan colectivas como las amerindias, para las que escena, danza o canto son igual de significantes⁵⁶ y cuya manera de aprender oralmente su historia, entretenerse, crear ideología e identidad colectivas y hacer propaganda, es tan común a los labradores de España, Flandes o Italia como a los nativos centroamericanos; variará la historia memorada y la ideología –un evangelizador no aceptará el canibalismo, como un antropófago repudiará cualquier ofrecimiento en especie a sus divinidades–, pero no el modo de producción, que es el mismo, y es oral⁵⁷.

No todos comprendieron igual de bien estas solemnidades, claro está, ni por tanto las describieron con el mismo rigor. El problema subyacente a la definición de características puede ser más prosaico: una negligencia, una moda o un hábito traductor. Así ocurre con la *Relación* de Guillermo Coma sobre el segundo viaje de Colón, que enaltece la conquista de unas islas no muy claramente localizadas cuya rentabilidad se cuestionaba en círculos de la corte⁵⁸. La traduce al latín Nicolás Esquilache⁵⁹. Es este un traductor fiel, pero malentendiendo a veces la letra de Coma; tiene además rasgos de época (acercar como humanista sus descripciones a las del mundo grecolatino y sus autoridades), y aunque sus conocimientos de latín son superiores a los de Pedro Mártir, imita el estilo de varios clásicos y, en especial para lo que nos interesa, de Apuleyo, cuya *princeps del Asno de oro* se había publicado en Roma en 1469 y privaba estilísticamente en medios humanísticos italianos. Esto afecta a la descripción de los areítos hasta el punto de que

⁵⁶ Teglia (2015: 165) limita la significación a los amerindios.

⁵⁷ Se desprende muy bien de unas páginas de Oviedo hasta qué punto las creencias de los aborígenes son orales y afectan, por tanto, a los areítos. Son unos diálogos entre fraile e indio sobre las creencias de los nativos en Nicaragua (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro XLII, cap. II: 39- 49 y de nuevo en las páginas 50-56). Su origen es una encuesta ordenada por el gobernador Gil González Dávila para confirmar el cristianismo de los bautizados nicaraguenses. El fraile que pregunta a varios indios (caciques, viejos, jóvenes) es fray Francisco de Bobadilla, provincial de la orden de la Merced, con ayuda de tres ‘lenguas’ o intérpretes. La encuesta se realizó según Oviedo el 28 de septiembre de 1538.

⁵⁸ Publicada por Gil y Varela (1984: 177-203), a quien agradezco esta referencia. Se sabe poco de Coma, al que Gil identifica con un médico barcelonés panegirista de Colón aún vivo hacia 1515, que se movía en círculos conversos (Gil y Varela, 1984: 177).

⁵⁹ Nicolás Esquilache, también médico, de Mesina, lo dirige el 13 de diciembre de 1494 al muy poderoso converso Alfonso de la Caballería. Esquilache vivió once años en España, luego se doctoró en Pavía en Filosofía (1486) y se licenció en Medicina (1493). Volvió, como deseaba, a España en 1495, con varias publicaciones de especialidad y carrera propicia. La versión latina se imprimió quizás en Pavía, 1497, por los impresores asociados Aloysius de Como y Bartholomeus de Trottis (Gil y Varela, 1984: 177, 179 y resumo a continuación 180-181).

[...] la danza cadenciosa de las isleñas de Haití esté descrita ni más ni menos que con las mismas palabras que usa Apuleyo para relatar la admirable flexibilidad de un niño saltimbanqui (*Met.* I, 4, p. 4, 9, Helm]). Este es quizás el ejemplo más llamativo de la incapacidad humana de ver, y sobre todo de describir, la realidad humana tal cual es, y de cómo el humanista la deforma al obligarla a pasar por el tamiz de sus lecturas, reprochando, o mejor recreando con palabras prestadas una escena nueva y nunca vista: nada tiene que ver el areíto de La Española con la contorsión forzada del volatinero romano; pero la magia del humanista logra el milagro de tender un puente entre dos mundos diversos, de suerte que el lector poco avisado muerde el anzuelo y contempla con su imaginación una polimórfica quimera que tiene curiosamente, a pesar de su irrealidad (o quizás por ella) un misterioso poder evocador (Gil y Varela, 1984: 181).

El texto de Esquilache dice así en versión castellana:

Bailan de la siguiente manera: muchas, cuyo cabello ciñen diademas y mitras, salen al tiempo de un mismo sitio, ya emprendiendo una carrera, ya con movimientos más reposados. Las laminillas que llevan metidas en sus dedos causan, al chocar entre sí, un repiqueteo no desagradable. A este son y con voz no discorde y cántico no desabrido, hacen *dispuestas a mostrar su flexibilidad, una danza muy muelle y dislocada con contorsiones sinuosas* en un orden bellissimo, entrelazándose a veces en una cadena variada e inextricable sin que ninguna sobresalga de las demás, *con gran admiración de quienes las contemplan*; tras agitarse con descaro en el baile y fatigarse con movimientos desvergonzados, aceleran el ritmo al mismo compás y terminan esa danza prolongada con un grito (traducción esp. de Gil y Varela, 1984: nº 20, p. 202, «Sobre las Indias recientemente descubiertas del mar Meridiano e Índico»).

Oviedo dejó el problema bien planteado en el libro I de su *Historia*, quejándose de los historiadores humanistas que escriben de oídas:

Pero será a lo menos lo que yo escribiere historia verdadera e desviada de todas las fábulas que, en este caso, otros escritores, sin verlo, desde España, a pie enxuto, han presumido escrebir con elegantes e no comunes letras latinas e vulgares, por informaciones de muchos de diferentes juicios, formado historias más allegadas a buen estilo que a la verdad de la cosa que cuentan; porque ni el ciego sabe determinar colores, ni el ausente así testificar estas materias como quien las mira (*HGNI*, Libro I: 4 a)⁶⁰.

⁶⁰ Las principales y numerosas reservas de Oviedo a Pedro Mártir se fundamentan en la inexperiencia directa. Seleccione algunas, empezando por la más hermosa, que cuestiona el juicio implícito escondido en el sintagma 'Nuevo Mundo': «...Nuevo Mundo, como intitula Pedro Mártir sus décadas *De orbe novo*, y lo escribió destas nuestras Indias. Porque ni esto de acá es más nuevo ni más viejo de lo que son Asia, África y Europa. Pero porque en ninguna destas tres partes, en que los antiguos cosmógrafos dividen el mundo, no pusieron esta tierra e grandes provincias e reinos de nuestras Indias, parecióle al dicho auctor que sus *Décadas* y él tractaban de mundo nuevo» (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro XVI, Prohemio: 462 b-463 a). «Quieren algunos decir (y aun el cronista Pedro Mártir así lo escribe), que aquesta fructa e árboles son mirabolanos, y estos son a los que él da este nombre en sus *Décadas*. Pero como él nunca los vido, ni los comió, ni pasó a estas partes, así se engañó en esto, como en otras cosas muchas que escribió, o, mejor diciendo, le engañaron los que tales cosas le dieron a entender» (*HGNI*, Libro VIII, cap. II, p. 294 a). «El cronista Pedro Mártir dice que estas iuanas son semejantes a los cocodrilos del Nilo, en lo cual él se engañó mucho, y a semejantes y notorios errores están obligados los que en estas cosas escriben por oídas; porque estas iuanas no son mayores animales de lo que tengo dicho; los cuales he

Hay motivos para pensar que esta traducción de Esquilache no solo encandiló a sus contemporáneos –antes se vio cómo Oviedo cuida de añadir referencias eruditas al revisar el texto–, sino también a los nuestros.

4. LA VARIEDAD Y APERTURA DEL AREÍTO

Una clave es comprender el areíto como forma abierta y entender que los escritores emplean, como antes recordaba, un término genérico, el registrado por los repertorios lexicográficos, común a todos los territorios de Indias, para designar un género de producción no escrita que se manifestaría, sin duda, en subgéneros muy diferentes, igualmente orales. El asunto tampoco escapó a Oviedo, quien escribe desde Cuba: «Sus areítos e cantares son como en esta isla; y esta manera de bailes e cantar es muy común en todas las Indias, aunque en diversas lenguas» (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro XVII, VIII: 499b). O desde Nicaragua: «y en otras partes destas historias se haçe mençión de otras maneras de areítos, porque como son diversas lenguas e costumbres de las gentes, así lo son sus cantares e bailes e otras muchas cosas» (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro XLII, cap. XI: 99a). Ya aludía a la diversidad lingüística en el *Sumario* (cap. x, p. 116): «porque hay muy diversas y apartadas lenguas entre aquellas gentes».

Según los informes de cada escritor, podemos deducir que tenía lugar en todo tipo de fiestas: una boda⁶¹, la celebración de una victoria o de un acto de conmemoración militante, un acto de justicia⁶², un funeral⁶³, una recolección agrícola⁶⁴, el pasatiempo entre hombres y mujeres, o de cada sexo por separado; incluso actos que no descartaban una

yo visto innumerables, desde menores que un dedo, hasta ser tan grandes como de suso se declaró; y de las pequeñas he visto muchas pasar por encima de los arroyos e ríos, seyendo chiquitas, e también por debajo del agua, seyendo mayores, en algunos arroyos; y, como he dicho, las he comido muchas veces» (*HGNI*, Libro XII, cap. VII, p. 395 a). «E no quieren ser más cristianos de lo que estotros todos, aunque el cronista Pedro Mártir, informado del bachiller Enciso, dice maravillas de la devoción e conversión de un cacique de Cuba que se llamó el Comendador, e de su gente. Yo no he oído cosa de aquello, aunque he estado en aquella isla; e por tanto, me refiero en esto a quien lo vido, si así pasó. Pero yo lo dubdo, porque he visto más indios que el que lo escribió ni que el que se lo dixo, y por la experiencia que tengo de aquesta gente, creo que ningunos o muy pocos dellos son cristianos de su grado; e cuando alguno se torna cristiano, que es hombre de edad, es más por antojo que por celo de la fe; porque no le queda sino el nombre, e aun aquel se le olvida presto. Posible es haber algunos indios fieles; pero yo creo que muy raros» (*HGNI*, Libro XVII, cap. IV, p. 499).

⁶¹ Véase Fernández de Oviedo (*HGNI*, Libro XLII, cap. XII: 103b), un areíto de bodas (en Libro XLII, cap. III: 49a-b, al hablar de los areítos en bodas, describe cómo se hace la ceremonia), e *ibid.*, Libro XLVII, cap. VII: 286a otro areíto de acción de gracias, peruano, a través de una carta de Almagro.

⁶² Desde Cueva de Castilla del Oro, Oviedo describe un tambor análogo al pintado en el Libro V, cap. I, pero ahora como anuncio de un acto de justicia del cacique (la condena a muerte de alguien, como acto público): Fernández de Oviedo (*HGNI*, Libro XLII, cap. XXIX: 142).

⁶³ También desde Cueva se refiere a detalles importantes del areíto funerario: los criados de un señor, cuando este muere, mueren con él tras hacer un areíto donde cantan las hazañas del difunto; primero matan a sus niños y familiares, luego a sí mismos (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro XXIX, cap. XXXI: 155). Ya insistía en el *Sumario* x: 128-129. Algo que registraron muchos cronistas de México y Perú y que impresionó a muchos peninsulares.

⁶⁴ En Nicaragua, en una recogida de frutos, «les hacen [a los ídolos] señaladas e particulares e diferentes fiestas, e sus areítos e cantares al propósito de aquel ídolo e recogimiento del pan o fructo que han alcançado. Son todos flecheros; pero no tienen hierba» (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro XLII, cap. I: 37b).

afirmación gregaria más agresiva⁶⁵, sobre todo si incluían libaciones rituales, puesto que el acto colectivo de beber y festejar refuerza los vínculos sociales guerreros, identitarios o elitistas, algo que tampoco desconoce la Edad Media europea⁶⁶. Obviamente, en función de la ceremonia (canto de boda, canto de guerra, canto funeral, etc.) así sería el baile, el acompañamiento instrumental, el ritmo, la letra –de la que nada sabemos–, y las actividades parateatrales, si realmente existieron.⁶⁷ Pero tampoco hay que dejar de lado la ideología que impregna cada descripción de cada escritor.

Recordemos que no es solo Oviedo el que reseña el areíto, sino el que más lo puntualiza. Los cronistas generales suelen ser más explicativos que otros autores. Cieza de León incluye en su *Crónica* múltiples referencias a los bailes y cantos funerarios, cantos de solemnidad y tradiciones orales⁶⁸. Lo mismo hace el inca Garcilaso⁶⁹ y otros con menos detalle⁷⁰. En este punto conviene llamar la atención sobre la insistencia peruana implacable en la condición triste de los cantos, es decir, la preferencia por aludir a los areítos funerarios o por ligar la tristeza a los errores morales de los colonos, poniéndose en el punto de vista del nativo. Murúa (1986: 415), como antes Cieza, llama *endechas* a esos cantos, bailes y plantos funerarios; en la «Instrucción contra los ritos de los indios» dice: «y en las endechas que les dizen [a los difuntos] refieren cosas de sus antepasados de su infidelidad» (Murúa, 1986: 256-257).

El indio Tito de Pedro de Quiroga es el más explícito en las razones del «lloroso canto»:

Allí querría que nos viéssedes en nuestros areítos, en nuestros bailes habríades de estar presentes y veríades cómo aunque con son de canto, lloramos con vivas lágrimas nuestras desventuras, y los males que nos hacéis con funerales versos los significamos, y nos quexamos a nuestros dioses y aun al vuestro. Pero somos tan fáciles naturalmente que passa esto con la brevedad que veis, y luego tornamos al carril y camino de la subjección por donde nos queréis llevar, atados con esta soga de paciencia e ignoscencia (Quiroga, 2009: 414-415)⁷¹.

⁶⁵ Por ejemplo, Oviedo (*HGNI*, Libro XVII, cap. v, y en la *Tercera parte* Libro XLII, cap. xi) refiere con detalle alguna situación del Caribe caníbal, o la antes aludida de los chorotegas que los conquistadores ven como amenazantes. Tegliá (2015: 171-173) compara estos areítos temibles para los cristianos, en sospecha de rito de canibalismo que finalmente no ha lugar (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro XVII, cap. v), con la misma descripción que hace Las Casas, idealizadora y justificadora del asesinato del encomendero Cristóbal de Sotomayor. Es un buen ejemplo de cómo las descripciones del areíto se cargan siempre de ideología.

⁶⁶ Fue general hasta las intervenciones prohibitivas o reguladoras de la Iglesia católica, que datan del siglo XII, y la costumbre, sobre todo en la Europa septentrional, en países nórdicos y germánicos, llega incluso a la actualidad, según los estudiosos Andersen y Pajung (2014), Enright (1996), Etting (2013).

⁶⁷ Según Tegliá (2015: 189) «eran representaciones dramáticas que incluían actividades artísticas» admitiendo a farsantes, contorsionistas, corcovados, etc., representativos de sus tótems protectores, usualmente animales (la del cacique Nambi era zona de estatuaria zoomorfa hasta fechas tardías, la Gran Nicoya de la actual Costa Rica). Sería deseable una bibliografía que acredite este motivo para asegurarnos de no reproducir el error de la traducción italiana de Esquilache.

⁶⁸ Cieza de León, *Crónica*, I (138, 196, 218-219, 261, 267-268, 271, 299-300, 318, 352, 357-360).

⁶⁹ Garcilaso (*Comentarios*, 2003: V, II: 171; V, XII: 186; VI, VII: 231-232; VI, XVI: 243 y sobre la pérdida de la tradición oral VII, VIII: 290).

⁷⁰ Molina (1989: 69); Acosta (1985: 297-299, 301-305, 597); Alborno (1989: 171-173, 176); Murúa (1986: 415).

⁷¹ La atmósfera triste tiene semejanzas con el escrito de Titu Cusi Yupanqui, el más importante sobre la rebelión milenarista de Vilcabamba, o *Taki Onqoy*: véase Julien (2006: vii-xxix).

Uno de los textos alegados por Friederici [1947: s.v. *Codoin*, *Archivo de Indias*, V (1866: 489)] de aproximadamente 1550, describe lo que refiere el Tito de Quiroga: «En sus mortuorios, en lugar de lloros, hacen grandes areítos que llaman borracheras, y danzan, cantan y bailan, y beben tanto que se caen borrachos» (Friederici, s.v. *areíto*).

Y Garcilaso extiende la tristeza cantada a las actividades cotidianas del indígena:

De aquí también nació que aquellos reyes del Perú, por haber sido tales [magnánimos, etc.], fuesen tan amados y queridos de sus vasallos que hoy los indios, con ser ya cristianos, no pueden olvidarlos, antes en sus trabajos y necesidades con llantos y gemidos, a voces y alaridos los llaman uno a uno por sus nombres (*Comentarios*, 2003: V, XII: 186).

La apertura se percibe en el mismo Fernández de Oviedo, que evolucionó en la consideración del areíto desde el *Sumario* de 1526 a las versiones de 1535 y 1547-1548 de su *Historia General*, e incluso a lo largo de las páginas de esta última⁷². Tegliá afirma que hacia 1535 considera a los indígenas desviados del cristianismo y muy difíciles de catequizar⁷³, pero a la altura de 1545 pinta a los chorotegas al fin sometidos⁷⁴; en medio, compara las tradiciones indígenas con los cantos etruscos primitivos que refiere Tito Livio o con los romances épicos y noticieros panhispánicos, que considera verdadera forma histórica vicaria para el pueblo inculto e iletrado de España y su área de influencia. Eso no significa una actitud «ambigua» ni contradictoria⁷⁵. Significa solo la apertura del subgénero oral, que los colonos, con el paso del tiempo, conocen mejor la representación y en toda su variedad.

1510-1550 son años de efervescencia ideológica en la consideración del aborigen, desde las Leyes de Burgos a la Conferencia de Valladolid⁷⁶. Si el erudito aristotélico Sepúlveda justifica el «señorío natural» y la «guerra justa» sobre estos *homunculos*, que animaliza metafóricamente también por ser pueblos sin escritura, es decir sin historia,

⁷² Gansen (2019) y Tegliá (2015: 167-170).

⁷³ A pesar de la predicación recibida: «y por tanto estas gentes debrían ya de haber entendido una cosa en que tanto les va (como es salvar sus ánimas), pues no han faltado ni faltan predicadores e religiosos celosos del servicio de Dios, que se lo acuerden después que las banderas de Cristo y del rey de Castilla pasaron acá, puesto que lo tuviesen olvidado o que de nuevo se les tornase a enseñar. Pero en fin, estos indios, por la mayor parte de ellos es nasción muy desviada de querer entender la fe católica; y es machacar [Sevilla 1535: machar] hierro frío pensar que han de ser cristianos, sino con mucho discurso de tiempo, y así se les ha parecido en las capas, o mejor diciendo, en las cabezas, porque capas no las traían, ni tampoco tienen las cabezas como otras gentes, sino de tan rescios e gruesos cascos...» (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro V, proemio: 125 [Sevilla 1535]: Libro V, prohemio, f. xliiii vto a: «... en fin estos indios es gente muy desviada de entender la fe católica y es machar hierro frío pensar que han de ser cristianos»).

⁷⁴ Es una excepción. La insistencia en la ineficacia de la evangelización no abandona el texto revisado y distingue a Oviedo hasta el final de los intereses de los Colonos.

⁷⁵ Si quiere decir más bien que «todas las visiones conviven», que hay «plurivalencia de representaciones y sentidos» (Tegliá, 2015: 187) una vez avanza la colonización. Mejor que la «ambivalence» de Brokaw (2005: 143-165).

⁷⁶ Tegliá (2015: 174) lo considera, pero limitado a 1530-1540. Se percibe ese análisis (Tegliá, 2015: 179-185), pese a aportaciones útiles, como contradictorio. El oscilante no es Oviedo, sino el areíto, más aún si, como la misma investigadora acepta, los areítos con bebida ritual no se veían de forma negativa a la altura del *Sumario* de 1526, antes bien como acto de inspiración que facilitaba el recuerdo y la elocuencia en los ancianos de la tribu, y con ello la demostración de fuerza y recuperación de su poder; Oviedo lo entiende como rechazo de los chorotegas a los colonos, y como posibilidad de considerar a los indios pueblo controlable por los cristianos a condición de prescindir de sus caciques.

Vitoria y Soto, por su lado, proponen aplicar las normas de gobierno elaboradas por la Escuela de Salamanca, con atención especial a la evangelización pacífica y formativa, y el enardecido Las Casas final, desde el republicanismo político comunero y la creencia en la igualdad de todos los nacidos, es el único que llega a «entender» la antropofagia de sus ritos desde el respeto de la soberanía de esos pueblos, que no carecen de uso de razón; o, como muestra en su esfuerzo de mitología comparada, tienen tanto o tan poco raciocinio – lo había dicho también Oviedo⁷⁷ – como el Egipto faraónico, los judíos, griegos y romanos, los cristianos o la Europa primitiva, ya que todo ser humano fue creado a semejanza de Dios⁷⁸. Esa ideología variada, y tantas veces incompatible, marca de forma indeleble las descripciones y los juicios sobre los areítos.

No creo que la «función ideológica» que tenían los areítos para los nativos, «de acceso a la identidad colectiva por el lenguaje y por el relato cantado», como forma de cohesión o de mantenimiento incluso de relaciones integradoras con otras tribus cercanas, escapara a la comprensión de los españoles⁷⁹. Todo lo contrario. No malentendían sus funciones, sino que las descripciones de los colonos obedecen a ideologías diversas, a veces irreductibles, y no a un pensamiento único. Para un evangelizador que juzga que el cristianismo es el mejor regalo que pueden recibir los nativos para ser de verdad hombres libres, algunas formas de areíto tenían que ser reprobables, precisamente por entenderlas muy bien. Para quien considera que el respeto a la soberanía de cada pueblo es un bien superior a la vida misma, el canibalismo puede disculparse. Algunos enfoques de estudios coloniales en que el punto de partida es lo mismo que la conclusión sirven, en tal caso, de poca ayuda. Claro que la evangelización es una forma de colonización. Esa no es la novedad. Precisamente por eso no podemos perdernos todo lo que está en el camino.

Oviedo sí reconoce la historia oral como fuente de expresión de los nativos y hasta como forma de resistencia política en los areítos, que analiza en toda su variedad. Los hispano-peruanos de las décadas centrales y siguientes, hastiados de guerras civiles y marcados por el alzamiento y luego represión de Vilcabamba, tienden a centrarse en la reivindicación del areíto como forma de denuncia del comportamiento de los cristianos, y por eso enfatizan su tristeza. ¿Por qué esa necesidad de someter lo variado, que siempre ha caracterizado y caracterizará al mundo de la oralidad, a la rigidez del pensamiento único?⁸⁰

5. CONCLUSIONES

Desde mediados del siglo pasado, la historia oral es una disciplina reconocida con metodología rigurosa en el uso de sus testimonios⁸¹. Pero el asunto es antiguo. Tanto Heródoto como Luciano, modelos principales de los escritores etnográficos, se sirvieron de fuentes orales y escritas. Les llegan ambas tradiciones y se sirven de las dos con provecho e intenciones propias. Los cronistas y dialoguistas de Indias tampoco despreciaron nunca

⁷⁷ Lo había dicho incluso a la altura del *Sumario*: «digo que los antiguos romanos, ni los griegos, ni los troyanos, ni Alejandro, ni Darío, ni otros príncipes antiguos, por no católicos, estuvieron fuera de estos errores y supersticiones» (cap. x: 126-127). Pero a diferencia de Las Casas, para Oviedo es una explicación, no una justificación.

⁷⁸ Las Casas (1967, I: xxxvii, xlii, caps. 87-101: 145-165).

⁷⁹ Tegli (2015: 188) usando a F. Ortiz (1975: 66).

⁸⁰ A Tegli (2015: 188), sin embargo, no escapa el respeto de Oviedo por los areítos.

⁸¹ Aunque el nacimiento de la disciplina fue anglosajón e italiano, quien esto escribe fue testigo de la introducción de la historia oral en la Universidad Complutense desde las décadas de 1970 y 1980, en especial con el «Seminario de Fuentes Orales» y el archivo pionero iniciado por M^a del Carmen García-Nieto.

leyendas, canciones, relatos de costumbres. Pedro Mártir construyó sus *Décadas* con informes orales y entrevistas a los navegantes y conquistadores, o a partir de relaciones escritas de amigos y conocidos. Oviedo escuchó con atención y describió primorosamente todo lo que vio, en su llamativa diversidad, y Pedro de Quiroga, canónigo, comisario inquisitorial y extirpador de idolatrías hizo otro tanto.

En el periodo y ámbito geográfico estudiados, debemos concluir sobre la importancia de la historia oral, no solo para los «pueblos sin escritura», es decir por conocer, sino para ellos mismos, para la transmisión de sus propias culturas europeas, o para su forma de entender y escribir la Historia. La convivencia y compatibilidad de tradición oral y escrita es conocida en la historiografía española y europea, y para Oviedo, Cieza, Quiroga, Garcilaso el Inca o Las Casas la oral es complementaria y legítima, porque suple información que otros documentos no suministran: «en algunas cosas el vulgo debe ser creído», dice Oviedo. «¿Qué otra cosa son los romances e canciones que se fundan sobre verdades, sino parte o acuerdo de las historias pasadas?»⁸².

Es difícil sintetizar mejor su respeto por ese tipo de cultura:

No parezca al lector que esto que es dicho [sobre los areítos en La Española] es mucha salvajez, pues en España e Italia se usa lo mismo, y en las más partes de los cristianos, e aún infieles, pienso yo que debe ser así⁸³ (Fernández de Oviedo, *HGNI*, Libro V, cap. 1: 128 [Sevilla 1535: f. xlvib]).

Oviedo los consideró esenciales para su propia *Historia* del Nuevo Mundo entendida como empresa colectiva imposible de culminar en solitario. Quiroga se unió también a otra empresa colectiva como extirpador de idolatrías donde el trabajo y metodología de base era la historia oral. Otros autores mencionados con menos insistencia pensaron o hicieron otro tanto y en modo alguno minusvaloraron ni las tradiciones amerindias ni las propias. Tampoco las malentendieron. Las aprovecharon para sus propósitos y las ajustaron a sus juicios de valor, como hace la crítica contemporánea. Las fuentes orales nunca han sido imparciales –las escritas tampoco–, sino apasionadas, subjetivas y por eso útiles para entender la historia colectiva o saber cómo se construyen las identidades comunitarias. Es una lástima que para una vez que los europeos, gracias a la apertura de la tradición oral y su equilibrio conflictivo con la *Leitkultur*, no niegan el pluralismo ideológico y cultural, una parte de la crítica americana y otra parte de la europea no lo entiendan así. Ese comportamiento se acerca más, desde uno y otro lado, a la herencia colonialista de los ilustrados, reforzada por el Romanticismo, en el entendimiento de Europa desde raíces exclusivamente judeocristianas y clásicas, algo revisado y revisable desde hace mucho tiempo⁸⁴.

6. ANEXO

«Tres cortes armara el rey» (IGR: 0364)

«IGR: 0364. Versión: 1. Rima: ó. Hemistiquios 36. España».

⁸² Cuando concreta con héroes épicos como el Cid o Fernán González: *HGNI* (Libro V, cap. 1: 128-129).

⁸³ La última revisión reformula el pasaje; en [Sevilla 1535]: «...salvajez, porque en España se usa lo mismo, y en Italia, y en las más partes de los cristianos pienso yo...».

⁸⁴ D. N. Hasse (2021) hace una reflexión reciente y útil.

Tres cortes armara el rey todas tres a una sazón;
 las unas armara en Burgos, las otras en León,
 las otras armó en Toledo donde los hidalgos son,
 para cumplir de justicia al chico con el mayor.
 Treinta días da de plazo, treinta días, que más no,
 y el que a la postre viniese que lo diesen por traidor.
 Veinte nueve son pasados, los condes llegados son;
 treinta días son pasados, y el buen Cid no viene, non.
 Allí hablaran los condes: Señor, daldo por traidor.
 Respondiérales el rey: Eso non faría, non,
 qu'el buen Cid es caballero de batallas vencedor,
 pues que en todas las mis Cortes no lo había otro mejor.
 Ellos en aquesto estando el buen Cid que asomó
 con trescientos caballeros, todos hijos dalgo son,
 todos vestidos de un paño, de un paño y de una color,
 si no fuera el buen Cid que traía un albornoz.
 Manténgavos Dios, el rey, y a vosotros sálveos Dios,
 que no hablo yo a los condes, que mis enemigos son.

[...] Documentada en 1547 en *Canc. de rom.* s. a. f. 160 y *Silva* de 1550 t. I. f. 82 (Romance que dice: Tres cortes armara el rey). Reeditada en Wolf 1856b, *Primavera y Flor de Romances*, nº 59, vol. I: 183-184 (*Del Cid.--XXXVIII.*)» (Lo tomo de Proyecto Romancero hispánico: <https://romancero.es/romances/romances/tres-cortes-armara-el-rey-v1/>).

*

«El conde Fernán González llamado a cortes» (IGR: 0123)

«IGR: 0123. Versión: 1. Rima: ó. Hemistiquios 38. España».

Buen conde Fernán González, el rey envía por vos,
 que vayades a las cortes que se hacían en León;
 que si vos allá vais, conde, daros han buen galardón,
 daros ha a Palenzuela y a Palencia la mayor,
 daros ha las nueve villas, con ellas a Carrión,
 daros ha a Torquemada, la torre de Mormojón.
 Buen conde, si allá no ides, daros hían por traidor.
 Allí respondiera el conde y dijera esta razón:
 Mensajero eres, amigo, no mereces culpa, no,
 que yo no he miedo al rey, ni a cuantos con él son:
 Villas y castillos tengo, todos a mi mandar son.
 De ellos me dejó mi padre, de ellos me ganara yo:
 los que me dejó mi padre poblélos de ricos hombres,
 las que yo me hube ganado poblélas de labradores;
 quien no tenía más de un buey, dábale otro, que eran dos;
 al que casaba su hija dóle yo muy rico don.
 Cada día que amanece por mí hacen oración;
 no la hacían por el rey, que no la merece, non:
 él le puso muchos pechos y quitáraselos yo.

[...] Documentada en 1547 en *Silva* de 1550 t. I. f. 85; *Canc. de rom.* s. a. f. 163 y *Canc. de Rom.* 1550 f. 167 (Romance del conde Fernán Gonzales). Reeditada en Wolf 1856b, *Primavera y Flor de Romances*, nº 17, vol. I: 54-55 (Del conde Fernán Gonzáles)». (Lo tomo de Proyecto Romancero hispánico: <https://romancero.es/romances/romances/el-conde-fernán-gonzález-llamado-a-cortes-v1/>).

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, José de (1985): *Historia natural y moral de las Indias*, México, F.C.E.
- ALBORNOZ, Cristóbal de (1989): «Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú...», en *Fábulas y mitos de los incas*, Henríque Urbano y Pierre Duviols (eds.), Madrid, Crónicas de América-Historia 16.
- ANDERSEN, Kasper H. y PAJUNG, Stefan (2014): *Drikkekultur i middelalderen*, Aarhus, Aarhus Universitetsforlag (y resumen en inglés).
- ÁNGELES CONCEPCIÓN, Francisco Javier (2007): *La mitología en la cultura taína*: «Relación de las antigüedades de los indios» de *Fray Ramón Pané*, tesis dir. por Manuel Maceiras Farfán, Madrid, Universidad Complutense.
- ARCE DE OTÁLORA, Juan de (1995): *Coloquios de Palatino y Pinciano* [c.1554-1561], I-II, José Luis Ocasar Ariza (ed.), Madrid, Turner/Biblioteca Castro.
- BLACK, Robert (1987): «The new laws of History», *Renaissance Studies*, 1,1, pp. 126-156. En línea: [<https://www.jstor.org/stable/24410014>].
- BROKAW, Galen (2005): «Ambivalence, Mimicry, and Stereotype in Fernández de Oviedo's *Historia general y natural de las Indias*», *The Centennial Review*, 5, 3, pp. 143-165. En línea: [<https://www.jstor.org/stable/41949495>].
- CASAS DEL ÁLAMO, María (2021): *La imprenta en Valladolid. Repertorio tipobibliográfico (1501-1560. Tipografía gótica)*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid.
- CATALÁN, Diego (1998): «Permanencia de motivos y apertura de significados: Muerte del Príncipe don Juan», en *Arte poética del Romancero oral II. Memoria, invención, artificio*, Madrid, Siglo XXI, pp. 35-107.
- CATALÁN, Diego y ANDRÉS, M^a Soledad de (1975): *Crónica del moro Rasis. Versión del Ajbar muluk al-Andalus de Ahmad ibn Muhammad ibn Musa al-Razi, 889-955; romanizada para el rey don Dionís de Portugal hacia 1300 por Mahomad, alarife, y Gil Pérez, clérigo de don Perianes Porçel*, Madrid, Gredos / Seminario Menéndez Pidal.
- CATALÁN MENÉNDEZ PIDAL, Diego (1963): *De Alfonso X al Conde Barcelos: Cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal*, Madrid, Gredos & Seminario Menéndez Pidal.
- CERRÓN PUGA, M^a. Luisa (1991): «Fernán Pérez de Oliva traductor de Pedro Mártir de Anglería: *La Ystoria de la invención de las Indias*», *Edad de Oro*, X, pp. 33-51.
- CHAYTOR, Henry J. (1966²): *From Script to Print: An Introduction to Medieval Vernacular Literature* [1945], Cambridge, W. Heffer and Sons Ltd.
- CHICOTE, Gloria B. (1993): «El romancero panhispánico: observaciones acerca de la subtradición americana», en *Actas del III Congreso Argentino de Hispanistas. España en América y América en España*, I, Luis Martínez Cuitiño y Élica Lois (coords.), Buenos Aires, Instituto de Filología «Dr. Amado Alonso», pp. 442-452.
- CHICOTE, Gloria B. (1996): «El romance en las crónicas de Indias: nuevos mundos narrados con viejos textos», en *Actas del IV Congreso de la AISO*, I, M^a Cruz

- García de Enterría y Alicia Cordón Mesa (eds.), Alcalá de Henares, Editorial de la Universidad de Alcalá, pp. 501-508
- CID, Jesús-Antonio (2013): "Lo popular en el Cancionero de Lazarraga. (De la frase hecha a la balada narrativa)", *Litterae Vasconicae*, 13, pp. 11-52.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro (1984 y 1985³): *Crónica del Perú*, Manuel Ballesteros Gaibrois (ed.), Madrid, Crónicas de América-Historia 16.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro (1985 y 1988³): *El señorío de los incas*, Manuel Ballesteros Gaibrois (ed.), Madrid, Crónicas de América-Historia 16.
- CINTRA, Luís Felipe L. (1951-1990): *Crónica General de Espanha de 1344*, I-IV, Lisboa, Academia Portuguesa da Historia.
- ENRIGHT, Michael J. (1996): *Lady with a Mead Cup: Ritual, Prophecy, and Lordship in the European Warband from La Tène to the Viking Age*, Dublin, Four Courts Press.
- ETTING, Vivian (2013): *The Story of the Drinking Horn: Drinking Culture in Scandinavia during the Middle Ages*, Copenhagen, National Museum of Denmark.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo (1526): *Sumario de la Natural y General Historia de las Indias*, Toledo, Ramon de Petras (BNE R/ 3864).
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo (1535): *La historia general de las Indias. Libros 1-20*, Sevilla, Imprenta de Juan Cromberger (John Carter Brown Library B535 F363H).
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo (1547 [pero 1535]): *Coronica de las Indias: la hystoria general de las Indias agora nueuamente impressa corregida y emendada* / [escrita por el capitan Gonçalo Herna[n]dez de Ouiedo [et] Valdes], Salamanca, en casa de Juan de Junta (BNE R 9301).
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo (c. 1550): *Tercera parte de la Historia Natural y General de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano, vista y examinada por el Consejo Real por mandado del emperador nuestro señor, la qual hasta el presente no se ha dado al público*, col. Andrés y Antonio Gasco, Casa de Contratación de Sevilla, Ms. Real Biblioteca (RB II/3042).
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo (1950): *Sumario de la natural historia de las Indias*, introducción y notas de José Miranda (ed.), México/Buenos Aires, F.C.E. (Colección Biblioteca Americana).
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo (1959): *Historia general y natural de las Indias*, Juan Pérez de Tudela (ed.), Madrid, Atlas.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo (1997): «Relación de lo suscedido en la prisión de el rey de Francia», en Paolo Pintacuda, *La battaglia di Pavia*, Lucca, Mauro Baroni, pp. 10-11.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo (2010): *Sumario de la Natural Historia*, Álvaro Baraibar (ed.), Madrid, Iberoamericana.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo (1851-1855): *Historia General y Natural de las Indias, Islas, Tierra-Firme del mar Océano* por el capitán Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, primer cronista del Nuevo Mundo, I-IV, ed. de José Amador de los Ríos, Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, 4 vols.
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, Carlos (1971): *Vocabulario de Lope de Vega*, Madrid, RAE.
- FRIEDERICI, Georg (1947): *Amerikanisches Wörterbuch*, Hamburg, Cram de Gruyter and Co.
- FUNDACIÓN RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL (dir. / ed.) (1900-): *Archivo Digital del Romancero. Proyecto Romancero hispánico*. [<https://romancero.es/>] [<<https://www.fundacionramonmenendezpidal.org/archivodigital/index.php/users/login>>]
- GANSEN, Elisabeth (2019): «En la memoria de los que viven: The Boundaries of History in Gonzalo Fernández de Oviedo's *Sumario* (1526) and *Historia general y natural*

- de las Indias* (1535)», *Revista de Estudios Hispánicos* 5, 3, pp. 1015-1036. <https://doi.org/10.1353/rvs.2019.0064>
- GARCÍA DE ENTERRÍA, M^a Cruz (1988): «Romancero: ¿cantado-recitado-leído?», *Edad de oro*, VII, pp. 89-104.
- GARCILASO, El Inca (2003): *Comentarios reales. La Florida del Inca*, ed. de Luce Lopez-Baralt, Madrid, Biblioteca de Literatura Universal Espasa.
- GIL, Juan y VARELA, Consuelo (1984): recopilación y edición, *Cartas de particulares a Colón y Relaciones coetáneas*, Madrid, Alianza.
- GRAFTON, Anthony (2007): «The origins of *ars historica*: a question *mal posée*», en *What was History? The art of History in early modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 62-122.
- HASSE, Dag N. (2021): *Was ist europäisch? Zur Überwindung kolonialer und romantischer Denkformen*, e-book, Ed. Reclam.
- HERÓDOTO (c. 1498-1500): *Historiae* / Herodoto; a Laurentio Valla traductae. [Praec.] *Oratio de laudibus Helenae* / Isocrates; Johanne Petro Lucensi interprete, [Venetiis, Christophorus de Pensis].
- HERÓDOTO (1987-1994): *HISTORIA. OBRA COMPLETA*, trad. y not. Carlos Schrader, Madrid, Gredos, I-V [I (1992), II (1987), III (1988), IV (1994), V (1989)].
- HERRERA, Antonio de (1804): *Discursos morales, políticos e históricos*, Madrid, Imprenta de Ruiz.
- JIMÉNEZ BORJA, Arturo (1946): «La danza en el antiguo Perú», *Revista del Museo Nacional de Lima*, XV, pp. 122-161.
- JULIEN, Catherine (2006): *History of how the Spaniards arrived in Peru [1570]*, by Titu Cusi Yupanqui and *An Inca Account of the Conquest of Peru [1570]*, by Titu Cusi Yupanqui and *Instrucción al Licenciado Lope García de Castro [1570]*, by Titu Cusi Yupanqui, Cambridge, Mass., Hackett Publishing, «Introducción», en pp. vii-xxix.
- LAS CASAS, Fray Bartolomé de (1967): *Apologética historia sumaria*, ed. Edmundo O'Gorman, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.
- LIZÁRRAGA, Fray Reginaldo de (1987): *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, ed. Ignacio Ballesteros, Madrid, Crónicas de América-Historia 16.
- MÁRTIR DE ANGLERIA, Pedro (1516): *De orbe novo decades*, Alcalá, Brocar in contubernio Arnaldi Guillelmi.
- MÁRTIR DE ANGLERIA, Pedro (1892): *Décadas*, I-IV, J. Torres Asensio (ed.), Madrid.
- MÁRTIR DE ANGLERIA, Pedro (1953-1957): *Opus Epistolarum*, ed. de José López de Toro, Madrid, Documentos inéditos para la Historia de España, vols. IX-XII, en vol. IX (Libros I-XIV, Epístolas 1-231) (1953). [*Opus epistolaru[m] Petri Martyris Anglerij Mediolane[n]sis Protonotarij Ap[osto]lici atq[ue] a co[n]silijs reru[m] Indicarum*], Compluti, In aedibus Michaelis de Eguia, 1530].
- MÁRTIR DE ANGLERIA, Pedro (1964): *Décadas del Nuevo Mundo*, I-II, A. Millares Carlo (trad.), México, Secretaría de Educación Popular (SEP).
- MÁRTIR DE ANGLERIA, Pedro (1989): *Décadas del Nuevo Mundo*, España, Ediciones Polifemo.
- MATIENZO, Juan de (1967): *Gobierno del Perú* [c. 1567], Guillermo Lohmann-Villena (ed.), Paris/Lima, Institut Français d'Études Andines.
- MENÉNDEZ PIDAL, Gonzalo (1986): *La España del siglo XIII leída en imágenes*, Madrid, Academia de la Historia.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón ed. (1955): Alfonso X, *Primera Crónica General de España*, I-II, Madrid, Gredos / Seminario Menéndez Pidal.

- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1968²): *Romancero hispánico Hispánico (Hispano-portugués, americano y sefardí)* [1953], I-II, Madrid, Espasa-Calpe.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1972⁷): *Los romances de América y otros estudios* [1939], Buenos Aires, Espasa-Calpe.
- MILLONES, Luis (2007): «Mesianismo en América hispana: el *Taki Onqoy*», *Memoria Americana*, 15, pp. 7-39.
- MIRANDA, José (1950): introducción a Gonzalo Fernández de Oviedo, *Sumario de la natural historia de las Indias*, ed. de José Miranda, México/Buenos Aires, F.C.E., pp. 7-74.
- MOLINA, Cristóbal de (1989): *Fábulas y ritos de los incas*, en Henríque Urbano, Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz, *Fábulas y mitos de los incas*, Henríque Urbano y Pierre Duviols (eds.), Madrid, Historia 16.
- MURÚA, Martín de (1986): *Historia general del Perú*, ed. de Manuel Ballesteros Gaibrois, Madrid, Historia 16.
- ORTIZ, Fernando (1975): *La música afrocubana*, Madrid, Júcar.
- PADEN, Jeremy (2007): «The Iguana and the Barrell of Mud: Memory, natural History and hermeneutics in Oviedo's *Sumario de la natural historia de las Indias*», *Colonial Latin American Review*, 16, 2, pp. 203-226. <https://doi.org/10.1080/10609160701644508>
- PANÉ, Fray Ramón (1932): *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, México, Ediciones Letras de México.
- PANÉ, Fray Ramón (1984³): *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. El primer tratado escrito en América. Nueva versión con notas, mapa y apéndices por José Juan Arrom, Madrid, Siglo XXI.
- PATTISON, David G. (1983): *From Legend to Chronicle: The Treatment of Epic Material in Alphonsine Historiography*, Oxford, Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature.
- PÉREZ DE OLIVA, Fernán (1965): *Historia de la invención de las Indias*, José Juan Arrom (ed.), Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.
- PÉREZ DE OLIVA, Fernán (1993): *Historia de la invención de las Yndias*, ed. de Pedro Ruiz Pérez, Córdoba, UCOPress.
- PÉREZ DE TUDELA, Juan (1959): «Vida y escritos de Gonzalo Fernández de Oviedo», en G. Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, Madrid, Atlas, pp. viii-clix.
- PÉREZ DE TUDELA Y BUESO, Juan, «Gonzalo Fernández de Oviedo», en *Real Academia de la Historia, Diccionario Biográfico Electrónico*. [<https://dbe.rah.es/biografias/9417/gonzalo-fernandez-de-oviedo-y-valdes>]
- PINTACUDA, Paolo (1997): *La battaglia di Pavia*, Lucca, Mauro Baroni.
- POWELL, Brian (1983): *Epic and Chronicle: The 'Poema de mio Cid' and the 'Crónica de veinte reyes'*, London, Modern Humanities Research Association.
- QUIROGA, Pedro de (2009): *Coloquios de la verdad*, en Ana Vian Herrero, *El indio dividido*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert.
- REYNOLDS, Winston A. (1967): *Romancero de Hernán Cortés: estudio y textos de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Ediciones Alcalá.
- ROMERO, Emilia (1952): *El romance tradicional en el Perú*, México, El Colegio de México.
- SCOLIERI, Paul A. (2013): *Dancing the New World: Aztecs, Spaniards and the Coreography of Conquest*, Texas, Texas University Press.

- TEGLIA, Vanina M. (2015): «Mucho ruido y poca historia en la conquista: el areíto en Fernández de Oviedo», *Revista de crítica literaria latinoamericana*, XLI, 82, pp. 163-192. En línea: [<https://www.jstor.org/stable/44475412?seq=1>>]
- VALENCIANO, Ana (1992): «El romancero tradicional en la América de habla hispana», *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 21, pp. 145-163. En línea: [<https://revistas.ucm.es/index.php/ALHI/article/view/ALHI9292110145A>>]
- VAQUERO, Mercedes (1990): *Tradiciones orales en la historiografía de fines de la Edad Media*, Madison-Wisconsin, Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- VIAN HERRERO, Ana (1989): «La Prisión de Francisco I de Francia (CGR 0250): representaciones de la Monarquía en una balada tradicional del sur de Europa», en *El Romancero. Tradición y pervivencia a fines del siglo XX. Actas del IV Coloquio Internacional del Romancero*, P. M. Piñero, V. Atero, E. J. Rodríguez Baltanás y M. J. Ruiz, Cádiz (eds.), Fundación Machado y Universidad de Cádiz, pp. 159-185.
- VIAN HERRERO, Ana (2006): «Sátira lucianesca y avisos a la Corona en el Perú colonial: el bárbaro y el conquistador en los *Coloquios de la verdad* de Pedro de Quiroga (c. 1569)», en *Estudios sobre la sátira española en el Siglo de Oro*, Carlos Vaíllo y Ramón Valdés (eds.), Madrid, Castalia, pp. 209-247.
- VIAN HERRERO, Ana (2009): *El indio dividido: fracturas de conciencia en el Perú colonial (Edición crítica y estudio de los «Coloquios de la Verdad» de Pedro de Quiroga, c. 1569)*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert.
- ZAPPALA, Michael O. (1990): *Lucian of Samosata in the two Hesperias (An Essay in literary and cultural Translation)*, Potomac-Maryland, Scripta Humanistica.

Fecha de recepción: 12 de enero 2025
Fecha de aceptación: 25 de marzo de 2025

