

El retorno a Cajamarca en el canto I de *Armas Antárticas*

CRISTINA BEATRIZ FERNÁNDEZ
Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos
Universidad Nacional de Mar del Plata
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
cristina.fernandez@conicet.gov.ar

Recibido: 30/10/2021 – Aceptado: 15/11/2021

DOI: <https://doi.org/10.46553/LET.84.2021.p23-36>

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar el modo en que se retoman los hechos acontecidos en el conocido como encuentro o diálogo de Cajamarca en el primer canto del poema *Armas Antárticas* de Juan de Miramontes y Zuázola, escrito en Lima cerca de 1609. En particular, interesa analizar la inscripción de la discursividad legal y religiosa que se desarrolló a lo largo del siglo XVI, en torno de los debates sobre la *guerra justa* o los Concilios Provinciales Limenses. El poema épico recupera así la función de ser un arte de buen gobierno, en esta ocasión, al servicio de los principios rectores contrarreformistas y las propuestas para una genuina evangelización de América.

Palabras clave: épica – Miramontes – Cajamarca – Contrarreforma – evangelización

The return to Cajamarca in canto I de *Armas Antárticas*

Abstract: The aim of this paper is to analyse the narration and treatment of the event known as the Encounter or Dialogue of Cajamarca, in the first book of the epic poem *Armas Antárticas*, written by Juan de Miramontes y Zuázola, in Lima near 1609. This paper focuses on the XVIth century legal and religious discourses which take part of this poem, specifically those derived from the *just war* controversy and the Concilios Provinciales Limenses. This epic poem recovers, in this way, its function of being an art of good governance, according to the Counter Reformation directives and the proposals oriented to an authentic evangelization of America.

Keywords: Epic – Miramontes – Cajamarca – Counter Reformation – Evangelization

Antonio Cornejo Polar ha señalado los “Diálogos de Cajamarca” como el comienzo de la heterogeneidad en las literaturas andinas y, por extensión, latinoamericanas (2003: 21). Quizás replicando esa condición de origen, es también la escena medular del primer canto de un poema épico gestado en la zona andina, *Armas Antárticas* y *hechos de los famosos capitanes españoles que se hallaron en la conquista del Perú*. En opinión de su más reciente editor y principal crítico, Paul Firbas, ese poema épico ocupa un lugar marginal en el canon de las letras hispanoamericanas (2006: 15). Situación que se

explica por su escasa difusión desde que fue escrito, en Lima, alrededor de 1609, pues recién pasó a la imprenta en Quito, en 1921.¹ La célebre Biblioteca Ayacucho lo incorporó en 1978, caso notable porque hasta ese momento sólo había otro texto colonial y del Perú en la misma colección: los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso. La edición de Firbas, publicada en 2006, proveyó de una versión filológica del texto, así como de un estudio riguroso que corrige varias inexactitudes que se fueron repitiendo acríticamente, tanto acerca del poema como de la biografía de su autor, Juan de Miramontes y Zuázola (1567-1610 ó 1611).

En el ámbito de lo que podemos llamar, siguiendo a Ángel Rama, la “ciudad letrada” de la Lima colonial, hubo una producción poética creciente dentro de la cual hay que considerar el rol de la épica, un género literario multivalente, dada su imbricación con otras zonas de la discursividad colonial. Como sostiene Raúl Marrero-Fente:

En el género de la épica están presentes otras formaciones discursivas, literarias y no literarias, como la historia, la religión, el derecho, el discurso científico, la geografía, la protoetnología y la cartografía, entre otras. La épica es un género discursivo complejo que contiene otros géneros, literarios y no literarios, entre ellos: la poesía bucólica, la elegía, el elogio, los catálogos, los romances, los temas caballerescos, la novela griega, la peregrinación y las digresiones eruditas (geográficas, mitológicas, históricas o jurídicas). También aparecen en los poemas épicos formas discursivas no literarias como las probanzas y las relaciones jurídicas. Es decir, la épica sirve de representación literaria de las principales ideas de la época. En la épica podemos ver también la práctica de los principales modelos de escritura, desde la imitación, los préstamos, la reescritura, los recursos tropológicos, hasta la mitología y sus interpretaciones alegóricas. [...] (2017: 13)

La relación entre el nuevo orden urbano, la organización económica y la disponibilidad de tiempo del grupo criollo y letrado eran, para Ángel Rama, los factores que explicaban “la espléndida épica culta del barroco” (2004: 59). *Armas antárticas* es un poema épico cuya escritura debió concluirse, según conjetura Paul Firbas, entre 1608 y 1609, pues su autor murió entre 1610 y 1611. Lo fue elaborando, según parece, a lo largo de dos décadas y bajo el gobierno de cinco virreyes sucesivos del Perú. Se lo dedicó al Marqués de Montesclaros, quien gobernaba el virreinato al momento de concluirlo. A diferencia del caso de otros autores, como Pedro de Oña, este poema no se vincula estrechamente con la misión de dignificar o defender la figura de ningún funcionario.² Quizás por ello no hubo urgencia en publicarlo y quedó manuscrito en España, adonde fue llevado, se supone, por el mencionado virrey.³

¹ Cedomil Goic afirma que el poema fue publicado por vez primera por Félix Cipriano Coronel Cegarra en la *Revista Peruana*, Lima, 3, 1879, información que repite Margarita Peña (Goic, 1988: 198 y 203; Peña, 2006: 263).

² Nos referimos a episodios que se pueden contrastar con las condiciones de escritura de *Armas Antárticas*, como el caso del virrey García Hurtado de Mendoza, quien había becado al criollo chileno Pedro de Oña para escribir *El Arauco domado*. Esta obra fue impresa en el Perú en 1596 y lo que se pretendía con ello era responder a la exposición de hechos que se leía en la tercera parte de la célebre *La Araucana* de Alonso de Ercilla (1589), con la finalidad de mejorar la imagen de don García expuesta en esta última.

³ Jason McCloskey sugiere la hipótesis de que el elogio a Magallanes, una figura heroica pero que representaba un problema político, fue la verdadera razón por la cual el poema se mantuvo inédito. En ese sentido, *Armas antárticas* sería tributario de *Os Lusíadas*, como sostiene James Nicolopoulos (citado en McCloskey, 2013: 394).

CRISTINA BEATRIZ FERNÁNDEZ

El poema está compuesto por 1704 octavas reales en verso endecasílabo, agrupadas en 20 cantos, de acuerdo con el modelo de Torcuato Tasso. El uso de la octava real ya era canónico para la épica renacentista y en el caso hispánico se vio reforzado por el impacto modélico de las traducciones que se sucedieron en el siglo XVI: la de Juan de Mena de la *Ilias latina* (1519), la de Martín Lasso de Oropesa de Lucano (c. 1541), las de Jerónimo de Urrea (1549) y Nicolás Espinosa (1555) del *Orlando furioso* de Ariosto, la de Gregorio Hernández de Velasco de *La Eneida* de Virgilio (1555 y 1574), la de Juan Sedeño de la *Jerusalem libertada* de Torquato Tasso (1587) y la de *Os lusiadas* de Luis de Camoes hecha por Henrique Garcés en 1591. Todas estas traducciones, incluida la de Virgilio, se hicieron en octavas reales (Kohut, 2014: 42; Firbas, 2006: 21-22; Pierce, 1961: 367-374).

A los fines de este artículo, nos vamos a centrar en el primer canto y en la inscripción del evento sociohistórico y discursivo en cuyas implicaciones Cornejo Polar cifró la heterogeneidad constitutiva del sujeto andino y de las letras latinoamericanas.

I. A la luz de la Contrarreforma

Aunque desde los escritos asociados al descubrimiento y la conquista de América es central el rol jugado por la Providencia Divina, a la cual se adjudicaba haber previsto la colonización de América, para la época que nos ocupa hay que considerar otro factor agregado: el proceso religioso y cultural de la Contrarreforma, que había impulsado una nueva “teologización de la poesía” con la finalidad de reorientar el neopaganismo renacentista (Pérez-Blanco, 1999: 216, nota 9). Fue así que las poéticas acusaron el impacto del Concilio de Trento y el humanismo vio ensanchada su vertiente más devota. En este contexto, una obra como la *Jerusalén libertada* del Tasso alcanzó una influencia que, a juicio de Frank Pierce, llegó a superar a la misma *Eneida* (1961: 9). *Armas Antárticas* no escapa a esa condición general y en este poema épico es constante la referencia al antiluteranismo, que en general aparece en los cantos donde son protagónicas las invasiones de piratas ingleses. Para un crítico como Mark De Stephano, todo el poema está puesto al servicio de la difusión de los principios del Concilio de Trento: “Miramontes organized the poem in such a way as to be a fine Counter-reformation catechetical work, not in the sense of a formal *cartilla*, or list of doctrines, but rather as a literary work through which Tridentine decrees might be communicated to soldiers and sailors of the Spanish empire” (2011: 114).⁴

Efectivamente, ya en la primera octava podemos encontrar, en una formulación que reescribe el canónico *incipit* virgiliano, el énfasis puesto en señalar la condición no sólo

⁴ En opinión del mismo DeStephano, *Armas antárticas* defiende siete aspectos esenciales del proyecto cultural de la Contrarreforma: (1) la supremacía de la voluntad de Dios como Creador y guía providencial de la historia; (2) la elección de España como el poder católico preeminente y defensor de la fe en el mundo; (3) la afirmación de que los monarcas españoles eran los responsables de la defensa de la fe católica; (4) la condena del diablo, que atentaba contra el trabajo de la Iglesia, sobre todo en el Nuevo Mundo; (5) la demostración de que Dios deseaba salvar a los indígenas; (6) el anatema contra la herejía protestante; (7) la enseñanza de la doctrina, especialmente en los términos fijados en el Concilio de Trento (DeStephano, 2011: 114).

cristiana sino católica de los eventos que se van a narrar: “Las armas y proezas militares / de españoles cathólicos valientes / que por ignotos y soberbios mares / fueron a dominar remotas gentes, / poniendo al Verbo eterno en los altares / que otro tiempo con voces insolentes, / de oráculos gentílicos espanto / eran del indio (agora mudas), canto” (1, 165).⁵ Como se puede apreciar, si bien se destaca, por la posición, el objeto del canto: “las armas y proezas militares”, se especifica que el agente de esas acciones heroicas corresponde a los “españoles cathólicos” y que su objetivo había sido poner “al verbo Eterno en los altares”, los mismos altares que otrora funcionaban como espacios oraculares paganos. Puede notarse, si se lo compara, por ejemplo, con el comienzo de *La Araucana*, de Alonso de Ercilla, el mayor peso asignado a la cuestión religiosa, que sobrepasa al elogio al valor español y la dedicatoria al rey que constituían el inicio en el poema de Ercilla: “No las damas, amor, no gentilezas / de caballeros canto enamorados, / ni las muestras, regalos y ternezas / de amorosos afectos y cuidados; / mas el valor, los hechos, las proezas / de aquellos españoles esforzados, / que a la cerviz de Arauco no domada / pusieron duro yugo por la espada” (Ercilla, 2005: 77).

El canto que nos ocupa continúa ponderando los avances tecnológicos que posibilitaron la expansión hispánica, representada en “el argonauta” que viaja “de uno al otro polo”, con la finalidad de que España alcance las antípodas y “su ley evangélica predique” (3, 166). Más aun, podemos apreciar cómo, mientras que Ercilla apelaba explícitamente al Rey, pidiendo su favor al inicio de su obra, el interlocutor privilegiado es aquí el mismo Dios:

Tú, de do emana el bien, causa primera, / summo infinito, sabio, omnipotente, / a quien la corte de la empírea espera / himnos de gloria canta eternamente; / pues de clemencia ya llegó la era, / determinada en tu divina mente, / en que estos ciegos y bárbaros errados / fuesen de fe cathólica alumbrados; / pues para propagar tu culto santo / ayuda al español graciosa diste, / y huir a la región de Radamanto / la voz de los oráculos hiciste [...] (4 y 5, 166)

Luego de la invocación a Dios, es recién en un segundo término que se apela al “excelso Marqués, que vigilando / el orbe que en tus hombros se sustenta, / estás [...]” (6, 166-167), es decir, al virrey, Marqués de Montesclaros, a cuyo “magnánimo pecho generoso” (9, 167) solicita: “da el oído, / como a Marón, Mecenas, a mi aliento” (8, 167).

Con un comienzo de este tenor, es esperable que el canto avance justificando la conquista de las Indias en función de la evangelización católica y que se encuadre la conquista del Perú en el plan de la Providencia Divina, cuando se afirma que “Determinó [...] / abrir en su divino pecho arcano / una anchísima puerta a la clemencia / por donde entrase el indio pirüano”, así como le encomendó al “cathólico reino de Castilla” la misión de sembrar “su evangélica semilla” (11, 168). Incluso se anuncia a los naturales, en una imagen que fusiona la doctrina católica con la referencia clásica al

⁵ En todas las citas del poema, se indican entre paréntesis el número de octava y de página, según la edición de Paul Firbas.

inframundo, que “Christo viene a libertaros / de la obscura prisión del Cancerbero” (24, 171).

Por supuesto, lo antedicho se complementa con la construcción de una serie de imágenes, antitéticas respecto de las precedentes, tendientes a configurar el dominio pagano, idolátrico y demoníaco en que vivían los nativos americanos, quienes “sacrificaban sangre humana” (12, 168) en “los templos del humor sangrientos, / do se ofrecían míseros mortales” (66,182), “al demonio daban censo”, actuaban como “ciega gente idólatra profana” (12, 168), se atemorizaban ante “prodigios, monstros y portentos / con estupendas y hórridas señales / [...] amenazando rigurosos males”, “vestiglos de espantosa forma / qu’el astuto demonio inventa y forma” (66,182), o ante una seguidilla de fenómenos naturales y sobrenaturales “que asombran los caciques y moanes⁶” (67, 183). El hablante del poema llega al punto de desafiar retóricamente al demonio, el “nephando inventor de idolatrías”, para que circunscriba su accionar al “azufrado lago Averno” (68, 183) y haga callar “la voz de los oráculos malditos” (69, 183). Asimismo, afirma que el Perú se encuentra liberado del influjo de ese mismo diablo: “acá ya se han cumplido aquellos días” (68, 183), “Christo, hombre y Dios, posee la tierra” (69, 183), “sobre el Pirú misericordias llueve” (70, 184). Este proceso de conversión de la tierra pagana en sede de la fe alcanza su pináculo en el tópico del *laudes civitatum* tal como aparece en este canto: el elogio de la ciudad de Lima, cuyas virtudes culminan en su atributo de constituir la sede del “santo juzgado / contra el pérfido hereje depravado” (77, 186).

Si, por un lado, la fe traída por los españoles se enfrenta al paganismo en que habían vivido las tierras americanas –una etapa que el poema da por concluida⁷–, por otra parte, la empresa evangelizadora en el Nuevo Mundo se contrapone, explícitamente, a gran parte de la Europa que el catolicismo había perdido a manos de la Reforma Protestante:

Viendo que en Francia, Flandes, Alemania, / Inglaterra, Escocia, Albania, Hungría, / la integridad cathólica se daña / por la prevaricante apostasía, / y que sólo en Italia y en España, / del Verbo eterno, hijo de María / siempre virgen, está la fe sincera, / pura, sencilla, limpia y verdadera, / quiso que si Calvino y si Luthero, / Zuynghio, Baucio, Sneppio, Ecolampadio / Georgio, Praga, Rothenaher, Bucero / Juan Us, Dionisio Ulmen, Carolostadio / apartan por herético sendero / de la romana Iglesia un largo estadio / gente infinita, que infinita gente / el español la agregue y acreciente (13 y 14, 168-169)

Quedaban imbricadas, así, la conquista española y las guerras de religión europeas, que se contrapesaban geopolíticamente. Sin embargo, es justamente el tema de la guerra

⁶ Al decir de Paul Firbas, *moán* o *mohan* es una palabra documentada como originaria de América Central, que los cronistas equiparaban a un sacerdote indígena y que Miramontes pudo conocer o bien por su propia experiencia en Panamá o bien de labios de soldados que habían estado en la región (Miramontes, 2006: 183, nota 67b).

⁷ Obviamente se trataba de un efecto discursivo buscado por el poema. En verdad, precisamente en los tiempos en que Miramontes concluía su poema se consideraba necesaria la implementación de las “visitas” a los pueblos indígenas peruanos para combatir la “idolatría”, proceso que ocuparía la primera mitad del siglo XVII. Entre los visitantes, se destacó la figura del “extirpador de idolatrías” Francisco de Ávila (Zaballa Beascochea, 1999: 268-269).

el que va a cobrar otra dimensión en este canto, y no sólo, como es esperable en un poema épico, por la inclusión de batallas y combates, sino por la reflexión sobre las condiciones en que se dan los enfrentamientos entre naciones.

II. Los ecos de Cajamarca

En este primer canto, se repasan las condiciones desde las cuales se enuncia el poema épico: la conquista ya consumada de las tierras del Perú, la instalación de la religión católica, el elogio de la ciudad de Lima. Pero es medular en el canto un episodio que ocupa más de la mitad de las 88 estrofas, desde la octava 16 hasta la 63, centradas en el evento fundacional que posibilita ese presente desde el cual se escribe: la muerte del Inca Atahualpa y el posterior castigo divino que cayó tanto sobre Pizarro como sobre el traductor, por haber atentado contra la persona del “Inga”, representado como un monarca legítimo que no había muerto en términos justos. Es decir que nos encontramos con una reescritura del célebre “diálogo de Cajamarca”, una más de sus tantas versiones.

Es evidente que, para la época en que se escribió *Armas Antárticas*, ya había circulado una amplia crítica en torno de la justicia de la conquista, un tema que irrumpe explícitamente en el entramado de este poema. Como vimos en el primer apartado, la evangelización había sido el móvil y justificación indiscutible de la conquista pero, en las octavas en las que nos detenemos ahora, aparecen objeciones al mal trato de que había sido objeto el Inca Atahualpa. Respecto del primer aspecto, encontramos una alusión al tema de los “justos títulos” en la octava 15, que precede a la estrofa que introduce la figura de Atahualpa o Atavaliva. Recordemos que, en el siglo XVI, en medios eclesiásticos y universitarios de Castilla, tuvo lugar la “polémica sobre los justos títulos”, es decir la discusión sobre cómo justificar la presencia militar y política de la corona castellana en América, en territorios que con anterioridad eran soberanos e independientes. El autor clásico sobre este tema fue, como es sabido, Francisco de Vitoria, quien formuló ocho títulos legítimos:

...el derecho de los españoles a recorrer las tierras americanas sin ser molestados y sin recibir daño; la propagación de la religión cristiana en aquellas tierras (en caso de que los indios aceptasen espontáneamente la fe católica, no habría derecho a declararles la guerra ni a ocupar sus tierras); para proteger a los naturales que se hubiesen convertido a la fe católica, contra las persecuciones de sus reyes propios, todavía paganos; si una buena parte de los naturales se hubiese convertido a la fe católica, el papa podría, con causa justa, imponerles un príncipe cristiano y quitarles el príncipe infiel; la tiranía de sus propios señores o las leyes inhumanas que éstos dictasen; por una verdadera y voluntaria elección por parte de los naturales; por razón de amistad o de alianza; por la poca *civilización y policía* de los naturales, podría imponérseles un príncipe cristiano (este le parece título dudoso). (Martínez Ferrer y Alejos-Grau, 1999: 121, nota 48)

La estrofa 15 parece hacerse eco de estos argumentos cuando afirma que “fue menester qu’el medio de la guerra” se emplease en un territorio donde “con pláticas y engaños / (bien que en confusas nieblas de horror hechos) / Lucifer en las Indias largos años / estuvo apoderado de los pechos” (15, 169), argumento que se concatena con los eventos que se van a narrar, pues se dice que, habiendo determinado Dios que “el Pirú a

nuestra fe se redujese”, “permitió” que Pizarro hiciese prisionero “a Atavaliva Inga que imperaba” (16, 169). Líneas después se refuerza la idea de que en esta “Empresa inaccesible al ser humano”, “sólo fue instrumento el castellano / y obrador el brazo poderoso” (17, 169).

Asimismo, se deja constancia de que antes de entrar en conflicto se había leído el tristemente célebre “Requerimiento”: “Siguiendo la evangélica doctrina, / primero con la paz los requirieron / y de la revelada fe divina / clara y santa noticia estensa dieron” (19, 170). Y tras anunciar el plan de la Salvación, se explica que el Papa y el Rey de Castilla son los agentes de Dios en la Tierra: “para que os diesen luz inspiró el pecho / del Vicediós, en tierra su teniente, / que posee de Pedro la alma silla, / y al Rey de la cathólica Castilla” (23, 171). Es en esa instancia que irrumpe en el poema el episodio que se conoce como el diálogo de Cajamarca, y el personaje de “Valverde, un docto fraile venerable” que, “Con sermón elocuente” explica los misterios de la fe “al Rey contrario”. Se narra, asimismo, el momento en que Atahualpa pretende escuchar palabras del libro de oraciones: “Pidió el rey y tomo el breviario, / abriole presumiendo que le hable, / que verbalmente el bárbaro entendía / como oráculo hablaba y respondía” (25, 171-172). Nuevamente encontramos aquí la mención a los “oráculos” como forma de comunicación con las deidades atribuida a los aborígenes, que el poema ya había presentado como uno de los canales que usaba el demonio para confundir a los nativos y cuyo funcionamiento “Atavaliva”, calificado como “bárbaro”, pretende replicar con el libro, quejándose de que “Ni habla ni responde” (26, 172). A las formas de comunicación oracular se suma la presencia de los sueños y visiones, pues se dice que el Inca había sido amenazado en sueños por “una voz de furia y terror llena” para que no se atreviese a abandonar la “ley” de sus antepasados (28, 172). En función del encuadre que se le otorga al móvil de la conquista y la mención previa a Lucifer, es evidente que se trata de una introducción de la figura del diablo como agente responsable del infortunio posterior del Inca.

En la misma estrofa, donde se representa tan dramáticamente el conflicto de creencias incrementado por la heterogeneidad de los universos propios de la oralidad y la escritura, el personaje del Inca inquiere por “ese pontífice [...] que mi reino a un estraño rey concede [...]” (26, 172) y pregunta, también, por qué el rey de España, “Marte triunphante”, “me envía a predicar con gente armada [...]?” (27, 172). Sin embargo, al arrojar el libro, la indignación del padre Valverde lo motivará a invocar a Dios: “te suplico esta ofensa satisfagas” (30, 173) y, como respuesta, se desatará una batalla, “cuando el rector del estrellado cielo / en los cristianos pechos ira infunde”. La lucha de los hombres es acompañada por efectos catastróficos en la naturaleza: truenos, temblor de tierra, hundimiento del mar, fenómenos que presagian el desorden en el cosmos andino, que los cristianos desarticulan para “hacer cruda venganza” por la ofensa (31, 173). La descripción no se priva de ningún elemento propio de las escenas de combate bélico: desfilan caballos, jinetes, golpes, lamentos, ríos de sangre, “Cabezas de sus cuellos destroncadas”, cuerpos deshechos, armas de fuego, etc. (34, 174). Atahualpa, identificado como el “Rey”, no toma parte en el combate, sino que espera “en su litera” “el triste fin de la batalla”. Aparece aquí otra cuestión, que es la distinción jerárquica entre los hombres del Inca: a pesar de que “sus caciques le defienden” (39,

175) y todo “noble orejón” se esfuerza en hacer “gallardos hechos varoniles” (40, 175), el Inca es atrapado por culpa del “común poblacho amedrentado” (37, 174-175). Estas diferencias de estamentos sociales, muy propias de la tradición épica, se visibilizan claramente en esta instancia de la captura de Atahualpa, así como, lo veremos más adelante, en la figura del traidor “Filipe”. Sin embargo, cuando Pizarro acepta que se envíen “chasquis” a buscar el oro prometido por el rescate del Inca, coadyuvan en la tarea todas las clases sociales, de las cuales se busca un equivalente en las categorías peninsulares: “No hay *noble*, no hay cacique, no hay *infante*, / no hay niños, no hay mujeres, no hay *servientes* / que así como las pródidas hormigas / no traigan a la sala sus espigas” (45, 177, nuestra bastardilla). Sin embargo, la prolepsis: “¿qué aprovecha que cumplas tu promesa / si la fatal balanza de tu hado / más, que no la del rico erario, pesa?” (46, 177) anticipa la inutilidad del rescate de Atahualpa y Pizarro lo acusará por haber traicionado a su hermano Guáscar para condenarlo: “y como a delincuente fratricida / a muerte condenó y quitó la vida” (47, 177).

Hasta aquí tenemos un resumen de los eventos que tienen su eje en el episodio de Cajamarca, que han nutrido muchas versiones similares.⁸ Pero en este caso cobra particular importancia la voz de un personaje subalterno, el intérprete, que primero colabora en la sentencia del Inca y luego formula una acusación sobre la conquista. De ese modo se introduce el debate sobre la *guerra justa* mientras que se complejiza el universo indígena al atribuir a los intereses de un sujeto subalterno un rol decisivo en la desgracia de Atahualpa:

Lo que en aqueste caso se asegura / es que un indio la lengua interpretaba, / que de lacivo amor por la hermosura / de una dama del Rey vencido estaba; / y como nunca hallase coyuntura / para el fuego apagar que le abrasaba, / por no poder gozalla de otra suerte, / trató cómo se diese al Rey la muerte. / Toman su confesión al Inga y cuanto / Niega su infiel intérprete concede / Con un fingido disimulo, tanto / Que conocerse su maldad no puede; / Antes parece que prorrumpe en llanto / De ver cuán mal su causa al Rey sucede, / Mostrando el traidor rostro mustio y triste, / Y el pecho de esperanza alegre viste. (48 y 49, 178)

Este personaje es un aculturado, un indígena convertido al cristianismo: “Llamábase Filipe el indio infame, / christiano ya [...]” (50, 178). Además de “infame”, se lo caracteriza como “traidor” (50, 178), pues a la deslealtad hacia el Inca se le suma el hecho de que posteriormente intentaría matar a los españoles “alevosamente” (51, 179). Por eso, se preanuncia, en la octava 50, que Dios lo castigaría muriendo “en fuego”. Si bien es Pizarro quien lo condena, se aclara que eso ocurre porque “así lo permitió la orden divina” (51, 179).

Hasta aquí, la trama no es radicalmente distinta de lo narrado por cronistas como Francisco López de Gómara, quien en 1552 había publicado la *Historia general de las*

⁸ Entre esas versiones, están las que analiza Cornejo Polar: las cartas de Hernando Pizarro, crónicas y relaciones de Pedro Pizarro, Cristóbal de Mena, Francisco de Xerez, Miguel Estete, Agustín de Zárate, Francisco López de Gómara, Cieza de León, Jerónimo Benzoni, Miguel Cabello de Balboa, Martín de Murúa, Juan de Betanzos (2003, 23-31). También el artículo de Patricia Seed se dedica a contrastar versiones del mismo evento desde diferentes perspectivas (1991).

CRISTINA BEATRIZ FERNÁNDEZ

Indias y conquista de México. En ella, son mencionados no uno sino dos intérpretes: Filipillo y Francisquillo, que eran de “los pueblos que llaman Pohechos” y hablaban español (1978: 169). La versión de López de Gómara complejiza el episodio con núcleos narrativos que no están en nuestro poema, con lo cual el accionar de Pizarro se torna menos justificable en este último. Por ejemplo, en la *Historia...* se dice que los partidarios de Huáscar, llamado Guaxcar, le habían pedido ayuda a Pizarro para librarse de la tiranía de Atabaliba, “que tiránicamente se le alzaba con el reino” (1978: 169) o se le da voz a Húascar / Guaxcar, a quien Atahualpa envía a matar: “Yo he reinado poco, y menos reinará el traidor de mi hermano, ca le matarán como me mata” (1978: 175). Pero a pesar de que estos detalles narrativos colaboran, en el texto de López de Gómara, en la excusación del accionar de Pizarro mucho más que en Miramontes, ambos coinciden en la culpabilidad del intérprete: el cronista también menciona que “Filipillo, lengua” traicionó al Inca por el amor a una mujer, se lo acusa de tergiversar los dichos de Atahualpa y ser el principal responsable de su condena: “Mas esto fue maldad de Filipillo, que declaraba los dichos de los indios que por testigos tomaban como se le antojaba, no habiendo español que lo mirase ni entendiese” (1978: 178); “Confesó el malvado, al tiempo de su muerte, haber acusado falsamente a su buen rey Atabaliba, por yacer seguro con sus mujeres” (1978: 193-194).

En cuanto al Inca traicionado, es caracterizado como un “príncipe absoluto” (50, 178), un “inocente” cuya memoria es invocada por “el reo” cuando es torturado: “...Tu noble sangre a Dios justicia / está pidiendo, Rey, de mi malicia” (52, 179). En el parlamento de Filipe, también llamado Felipe en otras crónicas, Pizarro queda complicado en la traición al Inca justamente por haber atentado contra el gobernante indígena sin una justa causa, en una secuencia de preguntas retóricas que se acercan mucho a la enumeración de los “justos títulos” de Francisco de Vitoria que consignamos líneas arriba:

más, oh tú, vencedor, fuerte guerrero, / por quien rendida aquesta tierra gime, [...] / ¿fundaste sólo en ley de vencedores / quitar la vida a un rey de los mayores? / ¿Con tus contrarios fue confederado? / ¿Hízote algún notable vituperio? / ¿Hubo por fuerza de armas ocupado / tierras sujetas al romano imperio? / ¿Negado la obediencia? ¿Ha quebrantado / de tu sagrada religión misterio? / ¿Inquietó su política costumbre, / o a los cristianos puso en servidumbre? / No. Fue absoluto Rey y no sujeto / A leyes de otro príncipe o monarca, / ligítimo señor, por tal eieto, / en cuanto al austrial polo el Pirú abarca; / gentil, sin religión, sin fe y preceto / que guardan inviolable los que marca / el bautismo evangélico que canta / tu piadosa, divina iglesia santa. (53, 54 y 55, 179-180)

La enumeración de argumentos que tornarían ilegítimo el accionar de Pizarro es una marca discursiva del eco que para entonces había alcanzado la mencionada polémica de los “justos títulos”, pero también de las propuestas lascasianas sobre el modo recomendable de avanzar con la evangelización. Ya en 1537, el papa Paulo III había emitido la bula *Sublimis Deus*, a instancias del obispo dominico de Tlaxcala, Julián Garcés, en que declaraba que los indios no sólo eran auténticos hombres, con almas que salvar, sino también que su conversión al cristianismo no debía ir acompañada por ninguna pérdida de libertad o de propiedad. La actuación de Bartolomé de Las Casas, junto con las noticias que llegaban de la guerra civil del Perú, incrementaron la alarma

de los juristas peninsulares ante los continuados excesos de los conquistadores. Por ello, durante el año de 1540 se promulgaron varios decretos reales destinados a fomentar la conversión pacífica de los indios y en 1542 se sancionó el código de las Nuevas Leyes (Hanke, 1975: 37; Brading, 1991: 85-87; Saranyana, 1999: 64-65). En concordancia con este corpus legal, el poema épico pone en evidencia la contradicción entre la finalidad, la propagación de la fe, y la forma utilizada para hacerlo, el ejercicio de una violencia indebidamente fundada y cuestionada en la voz de Filipe:

Si a predicalle vienes, si es tu celo / que, aborreciendo nuestro culto vano, / a conocer
vengamos quién del cielo / a redimir bajó el linaje humano, / ¿cómo entras derramando
por el suelo / la sangre del imperio soberano? [...] / Con summo amor, con suma
mansedumbre / de cordero, tratable, humano y quisto, / me has dicho que mostró al
mundo su lumbre / el verdadero Dios, redentor Christo. / Pues esto es diferente a la
costumbre / que con aqueste ejemplo en ti hemos visto; / qu'Él testimonio dio de
mansas obras, / y tú de injusto y cruel renombre cobras. (56 y 57, 180)

Se planteaba así otro problema, doctrinal y catequético, que era el de los alcances de la evangelización tal como se la realizaba en el proceso de conquista y colonización. Ya Gómara había advertido que “Filipillo” era “poco cristiano, aunque bautizado” (1978: 193-194) pero este problema, el de la genuina conversión de los indígenas, había alcanzado ribetes destacados no sólo por las mencionadas polémicas que había protagonizado el padre Bartolomé de Las Casas, sino también porque fue preocupación central de los sucesivos Concilios Provinciales Limenses, medulares para el proceso de evangelización en el Perú, y que habían atravesado gran parte del siglo XVI en tanto que eventos religiosos, político-sociales e intelectuales.⁹

Una de las conclusiones centrales de los Concilios Limenses fue precisamente la importancia concedida a una catequización paulatina de los indígenas, con la finalidad de que la aceptación del bautismo fuese genuina. Si se contrapone, por ejemplo, la Constitución 4^a del Primer Concilio con el episodio de Cajamarca, resulta evidente el despropósito que había significado el accionar de Pizarro y que, en los tiempos en que escribe Miramontes, ya no era aceptable sin cuestionamientos:

Constitución 4^a—Cómo y en qué manera han de ser los indios catequizados.

Item conformándonos con lo que los santos apóstoles en la primitiva iglesia usaron, y los sacros cánones acerca desto disponen que los infieles que se convierten a nuestra santa féé católica y quieren entrar en el corral de la Iglesia por la puerta del bautismo, primero que lo reciban entiendan lo que reciben y a lo que se obligan, así en lo que han de creer como en lo que han de obrar: S. S. ap. ordenamos y mandamos que ningún sacerdote de aquí adelante baptice indio alguno adulto, de ocho años y dende arriba, sin que primero, *a lo menos por espacio de treinta días*, sea industriado en nuestra féé católica [...] (Vargas Ugarte, 9, nuestra bastardilla)

⁹ Recordemos que el primer Concilio de Lima tuvo lugar en 1551-1552, el segundo Concilio en 1567-1568, el tercero en 1582-1583, el Cuarto Concilio Provincial Limense en 1591 y el Quinto en 1601. Recién con el Tercer Concilio se aplicaron los decretos tridentinos a Sudamérica (Saranyana y Alejos-Grau, 1999: 143).

CRISTINA BEATRIZ FERNÁNDEZ

Otro aspecto relevante, que aparece en el Capítulo 6 del Tercer Concilio, es la importancia de “Que los yndios aprendan en su lengua las oraciones y doctrinas”, pues se advierte que sin una adecuada traducción –problema que había sido decisivo en Cajamarca– no hay evangelización verdadera:

El principal fin del catecismo y doctrina christiana es percibir los mysterios de nuestra fée, pues con el espíritu creemos interiormente para ser justificados lo que interiormente confesamos con la boca para ser salvos, conforme al Apóstol, y así cada uno ha de ser de tal manera instruido que entienda la doctrina, el Hespañol en romance, y el yndio también en su lengua, pues de otra suerte, por muy bien que recite las cosas de Dios, con todo eso se quedará sin fruto su entendimiento como lo dice el mismo Apóstol. Por tanto ningún yndio sea de oy mas conpelido a aprender en latín las oraciones o cartillas, pues les basta y aún les es muy mejor saberlo y decirlo en su lengua, y si alguno de ellos quisieren podrán también aprenderlo en romance, pues muchos le entienden entre ellos, fuera de esto no hay para que pedir otra lengua ninguna a los yndios (Vargas Ugarte, 325).¹⁰

Varias secciones de este canto son admoniciones al conquistador Pizarro, en boca de “Filipe”, acerca del modo de conquistar / evangelizar: “Pues mira que con actos de crueldades / La gloria de vencellas no corrompas, / Que con suave amor tu fe sincera / Se imprimirá cual sello en blanda cera” (59, 180); “mira, español, qu’el término violento, / de crueldades, escándalos y guerra, / si es necesario, hay pena establecida / para el escandaloso y homicida” (60, 181). Incluso aparece una prospección, en boca del mismo intérprete, acerca del fin que le aguarda a Francisco Pizarro, cuya muerte futura se atribuye al castigo por haber obrado en forma indigna en relación con Atahualpa: “Un vivo ejemplo soy desta experiencia, / donde como en espejo puedes verte: / pequé y en mí ejecutas tu sentencia; / pecaste y llegará la de tu muerte, / [...] que quien a hierro mata y sangre vierte, / debe a hierro morir [...]” (61, 181). El hablante del poema refuerza la importancia del parlamento del intérprete, arrepentido traidor de su “príncipe” Atahualpa, cuando constata: “Oh, Filipe, propheta fuiste [...] / pues Marqués y Virrey, el pecho abierto, / a hierro fue Pizarro también muerto” (62, 181-182).¹¹

III. Consideraciones finales

Como decíamos al inicio de estas páginas, Antonio Cornejo Polar ha revisado distintas versiones del célebre *encuentro* o *diálogo* de Cajamarca, para rastrear el conflicto entre oralidad y escritura, así como la forma en que “la escritura asume la representación plena de la Autoridad” (2003: 32). Incluso en el Inca Garcilaso, que ofrece una versión parcialmente disidente respecto de los textos del siglo XVI, Cornejo Polar considera que “toda esta cuidada armazón historiográfica está directamente al servicio de una muy precisa interpretación de los sucesos de Cajamarca como parte del

¹⁰ A las directivas tan explícitas del Tercer Concilio Limense, se agregó la presencia de la Compañía de Jesús, con figuras como José de Acosta y Blas Valera, que propugnaban el empleo del quechua como medio catequístico (Aguirrez, 2020: 305).

¹¹ González Delgado encuentra en estas prospecciones un aspecto que vincula al poema con la *Eneida* (2010: 94).

cumplimiento de un designio divino: la evangelización de las Indias” (2003: 35). Esta última afirmación es válida también para el caso analizado aquí: la representación de los eventos de Cajamarca en el primer canto de *Armas Antárticas*, con los matices que aportan los debates que habían tenido lugar en el siglo XVI sobre la guerra justa y los cambios doctrinales emanados de la bula *Sublimis Deus*, del Concilio de Trento y, sobre todo, de los Concilios Limenses.

No es sorprendente que estas cuestiones aparezcan en un poema épico, un género literario que, como acertadamente lo describió Raúl Marrero-Fente, condensa distintas formaciones discursivas, así como las ideas circulantes en una época determinada. En gran medida, la épica había sido un “manual del buen gobierno”, y ése era un “dato esencial de la categoría épica [...] que había inspirado tanto a Homero como a Virgilio pero que se había perdido con la saga novelesca de los Orlando del Renacimiento, de Ariosto, Boiardo y Luigi Pulci” (Calderón de Cuervo, 2011: 10-11). Esa funcionalidad de la épica se recupera en un poema como *Armas Antárticas*, donde es evidente la preocupación por mantener una línea de coherencia ideológico-religiosa como el eje vertebrador de los múltiples eventos que se narran y de los cambiantes personajes que aparecen, pues un rasgo de este poema es que no tiene un *héroe* que unifique con sus acciones los veinte cantos. Ese programa del poema épico queda claramente presentado en este primer canto, donde el retorno a los sucesos de Cajamarca, fundacionales en tantos sentidos, sirve para ofrecer una reinterpretación y juicio de hechos históricos, pero también para recomendar un curso de acción futuro en relación con las demandas de pacificación de las tierras peruanas y el avance de una evangelización auténtica.

Referencias bibliográficas

- AGUIERREZ, Oscar Martín, 2020, “Extirpación de escrituras e idolatrías en los Andes centrales: Francisco de Ávila (1573-1647)” en Valeria Añón y Loreley El Jaber (compiladoras), María Jesús Benites (compiladora y editora), *Modernidad, colonialidad y escritura en América Latina. Cruces, discursos y relatos*, San Miguel de Tucumán, EDUNT, pp. 283-311.
- BRADING, David, 1991, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, FCE.
- CALDERÓN DE CUERVO, Elena, 2011, “Los presupuestos teóricos en torno a la configuración épica de *La Christiada*” en Elena M. Calderón de Cuervo (editora), *Actas del I Congreso Internacional de Estudios sobre la Épica. Configuraciones del género desde los clásicos a la actualidad*. Mendoza, UNCu, pp. 1-14. Disponible en línea: https://congresoepica.files.wordpress.com/2011/09/actas_finales_issn.pdf
- CHEVALIER, Maxime, 1976, “La épica culta” en *Lectura y lectores en la España del siglo XVI y XVII*, Madrid, Turner, pp. 104-137.
- CORNEJO POLAR, Antonio, 2003, “El comienzo de la heterogeneidad en las literaturas andinas: voz y letra en el ‘diálogo’ de Cajamarca” en *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima / Berkeley,

CRISTINA BEATRIZ FERNÁNDEZ

- Centro de Estudios Literarios 'Antonio Cornejo Polar' / Latinoamericana editores, pp. 20-80.
- DE STEPHANO, Mark, 2011, "Juan de Miramontes's *Armas Antárticas*, Epic and the Catechetical Tradition of the Council of Trent and the Counter Reformation", *Atenea*, 31, 111-119.
- ERCILLA, Alonso de, 2005, *La Araucana*, edición de Isaías Lerner, Madrid, Cátedra.
- FIRBAS, Paul, 2006, "Primera parte" en Juan de Miramontes y Zuázola, *Armas antárticas*, estudio, edición crítica y notas de Paul Firbas, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 15-155.
- GOIC, Cedomil, 1988, "Introducción" a "Alonso de Ercilla y la poesía épica" en *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana. 1. Época colonial*, Barcelona, Crítica, pp. 196-206.
- GONZÁLEZ DELGADO, Ramiro, 2010, "Tradición clásica en *Armas antárticas* de Juan de Miramontes y Zuázola", *Lemir*, 14, 89-98.
- HANKE, Lewis, 1975, "Introducción" a Bartolomé de Las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, advertencia preliminar de Agustín Millares Carlo, traducción de Atenógenes Santamaría, México, FCE, pp. 19-60.
- KOHUT, Karl, 2014, "La teoría de la épica en el Renacimiento y el Barroco hispanos y la épica indiana", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 62 / 1, 33-66.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, 1978, *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- MARRERO-FENTE, Raúl, 2017, "El fantasma de la épica y los estudios coloniales" en *Poesía épica colonial del siglo XVI. Historia, teoría y práctica*, Madrid / Frankfurt am Main, Universidad de Navarra / Iberoamericana, pp. 11-30.
- MARTÍNEZ FERRER, Luis y Carmen José Alejos-Grau, 1999, "Capítulo II. Las asambleas eclesíásticas anteriores a la recepción de Trento" en Josep Ignasi Saranyana (director), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715). Volumen I*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, pp. 89-130.
- MAZZOTTI, José Antonio, 2016, *Lima fundida. Épica y nación criolla en el Perú*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2016.
- MCCLOSKEY, Jason, 2013, "Crossing the Line in the Sand: Francis Drake imitating Ferdinand Magellan in Juan de Miramontes's *Armas antárticas*", *Hispanic Review*, 81/4, 393-415.
- MIRAMONTES Y ZUÁZOLA, Juan de, 2006, *Armas antárticas*, estudio, edición crítica y notas de Paul Firbas, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MIRÓ, Rodrigo, 1976, "Prólogo" a Juan de Miramontes Zuázola, *Armas antárticas*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, pp. I-XXVII.
- PEÑA, Margarita, 2006, "Poesía épica" en Roberto González Echevarría y Enrique Pupo-Walker (editores), *Historia de la literatura hispanoamericana I. Del descubrimiento al modernismo*, Madrid, Gredos, pp. 252-279.

- PÉREZ-BLANCO, Lucrecio, 1999, “Discurso en loor de la poesía. El otro lazarillo ético-estético de la literatura hispanoamericana del siglo XVII”, *Quinto centenario*, 16, 209-237.
- PIERCE, Frank, 1961, *La poesía épica del Siglo de Oro*, Madrid, Gredos.
- RAMA, Ángel, 2004, *La ciudad letrada*, prólogo de Carlos Monsiváis, Santiago de Chile, Tajarar.
- ROMERO, José Luis, 1986, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- ROSE, Sonia V., 2008, “Hacia un estudio de las élites letradas en el Perú virreinal: el caso de la Academia Antártica” en Carlos Altamirano (director), Jorge Myers (editor del volumen), *Historia de los intelectuales en América Latina. I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, Buenos Aires, Katz, pp. 79-93.
- SARANYANA, Josep Ignasi, 1999, “La catequesis en el Caribe y Nueva España hasta la Junta Magna” en Josep Ignasi Saranyana (director), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715). Volumen I*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, pp. 35-88. vityoria
- _____ y Carmen José Alejos-Grau, 1999, “Capítulo III. La primera recepción de Trento en América (1565-1582)” en Josep Ignasi Saranyana (director), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715). Volumen I*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, pp. 131-148.
- SEED, Patricia, 1991, “‘Failing to Marvel’: Atahualpa's Encounter with the Word”, *Latin American Research Review*, 26 / 1, 7-32.
- TAURO, Alberto, 1948, *Esquividad y gloria de la Academia Antártica*, Lima, Huascarán.
- VARGAS UGARTE, Rubén, 1951, *Concilios limenses (1551-1772). Tomo I*, Lima, s/d.
- ZABALLA BEASCOECHEA, Ana, 1999, “Capítulo VII. Visitadores, extirpadores y *Tratados de idolatrías*” en Josep Ignasi Saranyana (director). *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715). Volumen I*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, pp. 258-282.