

## La caballería heterodoxa de Hernán Cortés: paralelos con el *Floriseo* de Fernando Bernal

Aurelio Iván Guerra  
(Universidad de Sonora)

### RESUMEN

En la historiografía del siglo XIX la conquista de México fue interpretada como un acontecimiento sacado de los libros de caballerías españoles del siglo XVI. Sin embargo, con el paso de los años, tanto la ausencia de referencias a los libros de caballerías como la ética guerrera de Hernán Cortés, que es opuesta a la del caballero andante, han propiciado interpretaciones alejadas del modelo de aventura caballeresca. El empleo de la fuerza desmedida y el fraude por parte de Cortés han hecho que su comportamiento se compare más bien con las propuestas de Maquiavelo que con las de los libros de caballerías, a pesar de que las ideas del florentino no circularon en España sino hasta mucho tiempo después. En este artículo argumento que la narración de la conquista en las *Cartas de relación* de Hernán Cortés recurre a tópicos centrales de la ficción caballeresca, tal cual se encuentran en el *Amadís de Gaula*. Pero además, sugiero que Cortés se modela a sí mismo, tanto en la ética guerrera, como en las estrategias que emplea para lograr la conquista a partir del ejemplo de un héroe menos popular de la ficción caballeresca, el *Floriseo* de Fernando Bernal.

### PALABRAS CLAVE

Hernán Cortés, cartas de relación, *Floriseo*; libros de caballerías, ficción caballeresca, crónicas de Indias

### ABSTRACT

The conquest of Mexico has often been interpreted as a chapter taken out of some 16<sup>th</sup> century Spanish chivalric romance. Research into the chronicles of the Indies, however, has seemed to demonstrate an absence of intertextuality with these works of fiction; even an analysis of Hernán Cortés's ethics, seen as opposed to the knightly hero's, has given rise to interpretations of his deeds as anything but chivalric. Cortés's use of force and fraud place him in historiography nearer to Machiavelli than to an Amadís of Gaul, despite the fact that the Florentine's ideas did not circulate in Spain, much less the New World, until decades after the conquest. In this article I argue that Cortés's letters and dispatches of the conquest borrow heavily from many central topics of the medieval chivalric romance such as are found in Montalvo's *Amadis of Gaul*. Also, I propose that Cortés indeed models himself ethically as a knightly hero, but following the example of lesser-known chivalric fictions, such as Fernando Bernal's *Floriseo*.

### KEYWORDS

Hernán Cortés, historical letters, *Floriseo*, chivalric romances, chronicles of the Indies

Antes del *Quijote*, ya Hernán Cortés había probado suerte en la loca demanda de deshacer agravios y enderezar tuertos. Su búsqueda –restituir señoríos a sus legítimos dueños– está formulada en términos de la ficción caballeresca. Si lo anterior parece burla es porque, a diferencia de Alonso Quijano, es Cortés mismo quien nos narra su ministerio y no algún sabio enemigo suyo, de modo que sus *Cartas de relación* no se leen como historias fingidas. Con esto último quiero dejar claro que no estoy cayendo en la trampa romántica, espero, de suponer que los conquistadores eran ‘amadises de América’ como se argumentó en la historiografía anglo-americana del siglo XIX, en obras como *The Conquest of Mexico* (1843) de William H. Prescott; afirmación que, a pesar de haber sido cuestionada una y otra vez a lo largo del siglo XX<sup>1</sup>, aún permea la visión de historiadores contemporáneos como Hugh Thomas.

Al cumplirse el quinto centenario del inicio de la aventura cortesiana (noviembre 1518) vale la pena reconsiderar sus *cartas* a la luz de otros textos que también están cumpliendo quinientos años de existencia: *El príncipe* de Maquiavelo (1516) y el *Floriseo* de Fernando Bernal (1516). Sobre la relación con el primero, creo que se ha escrito bastante, de modo que solo haré algunas referencias que me permitan contrastar sus ideas con las de Cortés. Sobre el segundo se ha escrito poco y, hasta donde sé, la relación con las *Cartas* de Hernán Cortés nunca ha sido explorada.

La noción de que los libros de caballerías son culposos de todo tipo de crímenes contra la moral y, sobre todo de la conquista, al final de cuentas no prosperó mucho en la crítica histórico-literaria por varias razones. La primera y más importante es que la cantidad de alusiones a los libros de caballerías en las crónicas de Indias es tan limitada que puede ser suficiente argumento en sí misma para suponer que estos libros apenas se leían entre los conquistadores. La segunda representa un problema mayor: la ética conquistadora parece encontrarse en oposición directa a los valores promovidos por el orden de caballería. Ramón Llull afirma que

forzar viudas, que han menester ayuda; desheredar huérfanos, que tienen necesidad de tutela; y robar y destruir a hombres mezquinos y pobres, a los que debe socorrer, equivale a concordar la maldad, el engaño, la crueldad y la culpa con la nobleza y el honor propios del orden de caballería. Si de aquella suerte obra un caballero, es que su orden es contrario a los principios del orden de caballería. (1949: 39)

La cita anterior podría –como lo hará Bartolomé de las Casas más adelante—referirse a los conquistadores, pues sus acciones en el Nuevo Mundo han sido descritas en este sentido como parte de la famosa ‘leyenda negra’. Si bien la historia nos recuerda que en la mayoría de los casos la ética de la caballería era una ilusión difícilmente validada en el campo de batalla, también gusta recordarnos algunos casos en los que ésta inspiró actos dignos de emulación. Veremos algunos de estos casos más abajo, pero antes debo mencionar que varios conquistadores tuvieron oportunidad de encarnar en el Nuevo Mundo los más altos ideales de esta noble ideología por pertenecer a alguna de las principales órdenes militares, o por su fama y alta condición nobiliaria; sin embargo, al parecer prefirieron irse por el lado oscuro.

Tal fue el caso de una figura legendaria como Pedro Arias Dávila, el resucitado, cuya obsesión por cuestiones de virtud nobiliaria formaba parte de la etopeya de los héroes de los libros de caballerías, según se muestra en las leyendas que le precedían en el Nuevo Mundo. Pero, si podemos creer los escritos de su enemigo Las Casas (*Historia de las Indias* III. 64), es en estas personas también en

1. Ver, por ejemplo, Restall (2003) y la Introducción de Rolena Adorno a la edición de *Books of the Brave* de Irving Leonard (1992).

quienes encontramos las formas de proceder que contradicen esos mismos valores que pretendían sostener.

Ahora bien, nadie supone, por supuesto, que la labor de conquista de México fue una empresa dedicada a “deshacer agravios y enderezar tuertos”, aunque a veces se hable de la “caridad” de Hernán Cortés (Guerra 1985: 37). Para empezar, Cortés no pertenecía a la distinguida élite de la caballería nobiliaria, situación que no le impide arrogarse esos ideales de honra y fama. Siendo Cortés un hidalgo evidentemente talentoso y, además, estando como se encontraba tan lejos de los centros que regulan dichas atribuciones, poco le impedía tener ambiciones caballerescas para sí en el Nuevo Mundo. “Importa señalar” dice Ángel Delgado en una nota al pie de página de su edición de las *Cartas*, “que en la Quinta relación Cortés no tiene reparo en caracterizarse a sí mismo como ‘escudero’, y aun esgrime orgullosamente ese origen humilde para hacer así más señaladas sus hazañas” (Cortés 1993: 10). Ser escudero, sin embargo, no era cualquier cosa y, por lo menos en la ficción caballerescas, de ahí al oficio de caballero andante no había más que un paso. Pero a pesar de las aspiraciones caballerescas que Cortés pudiera albergar, vemos en sus escritos un ingenio despierto y atento para el engaño y la violencia, justamente los anti-valores de caballería.

Aunque las “virtudes” cortesianas del engaño y la violencia aparentan distanciarlo de la ética de la caballería ficcional es mi intención en este artículo argumentar que en sus *Cartas* Hernán Cortés se modela a sí mismo como un personaje caballeresco a imitación de los héroes fabulosos de los libros de caballerías y que si la crítica no ha reparado con suficiente ahínco en esta construcción ha sido porque se ha puesto la ética cortesiana frente al espejo de la etopeya del caballero andante del tipo que nos es más familiar gracias a *Don Quijote*. Por tanto, trataré de demostrar que en sus escritos Cortés no solo se configura como caballero andante tomando del paradigma del *Amadís de Gaula*, sino que además su narración de la conquista tiene paralelos extraordinarios con textos menos mencionados de la ficción caballerescas.

Pero primero Maquiavelo. En comparación con otras obras similares de la época, las *Cartas de relación* parecen ofrecer una representación moderna del mundo, similar a las ideas expuestas en *El Príncipe* de Maquiavelo (Elliott 1967: 50; Todorov 1999: 116). En el florentino apreciamos una visión novedosa y original para describir la realidad política (Grafton, 2003: “Introduction”; Copenhaver 1988: 84), muy distinta, hasta donde sé, al estilo y cosmovisión que encontramos en los tratados e historias publicadas en España a finales del siglo XV y principios del siglo XVI. A pesar de que ciertos libros de caballerías españoles del siglo XVI se presentan, al igual que *El príncipe*, como manuales de regimiento, estos recurren a estructuras narrativas y formas de pensamiento apegadas al modelo de los *romances* franceses (Avalle-Arce 1990: 22, Cacho 1979: 13), más que a las propuestas del Renacimiento italiano.

La ética guerrera de los textos de caballerías se basa en un modelo de comportamiento conservador que recrea al héroe a partir de atributos cristianos (Frye 1976: 89). Esta relación del caballero andante con el cristianismo tuvo larga vida durante todo el periodo medieval. El *Libro del orden de la caballería* de Ramon Llull nos presenta una declaración extensa del sentido cristiano del caballero, que siempre es “a lo divino” (Cacho 1979: 239) y esta relación entre caballería y cristianismo continúa todavía vigente hacia el siglo XVI. Según Fernando Gómez Redondo, encontramos en *Las Sergas de Esplandián* de Montalvo “una nueva caballería celestial” (1999: 1566). Por lo anterior es lógico pensar que el uso del fraude, arma al servicio del diablo (Frye 1976: 65), no debe formar parte del arsenal del caballero andante. Llull repite a lo largo de su texto, que el engaño es propio de los “enemigos de la caballería”.

Fraude o *froda* llama Northrop Frye (1976: 65) al uso del engaño para aventajarse sobre el enemigo, y si bien algunos protagonistas de la ficción caballerescas recurren de vez en cuando al encubrimiento en circunstancias en donde la fuerza directa no es una opción (Agrajes, por ejemplo, tiende una emboscada para atrapar a un enemigo que no quiere salir de su castillo [Rodríguez 2004: 407]), estas acciones no representan engaños. Algo parecido sucede con el uso de armas o dispositivos con virtudes sobrenaturales, cuyo empleo por parte del héroe puede implicar una ventaja. Pero estos suplementos suelen justificarse de alguna manera: el “salutífero bálsamo de Fierabrás”, tan buscado por don Quijote, por ejemplo, pertenece en la tradición a un pagano que se aprovechaba del poder sanador de Cristo. Así se explica su virtud: “deste bálsamo fue embalsamado el Cuerpo de tu Dios, quando le descendieron de la Cruz, y fue puesto en el Sepulcro: y si dello bebes quedarás luego sano de tus heridas”, le dice el gigante a su enemigo. Sin embargo, como buen caballero cristiano, “Oliveros le dixo: –No quiero Fierabrás vencerte por virtud del bálsamo, sino con espada cortante” (Piemonte 1825: 45, 51); de modo que, a pesar de que el bálsamo de Fierabrás obtiene su virtud a causa del cuerpo de Cristo, Oliveros sabe que debe vencer sin suplementos, ni siquiera uno que dada su condición lo colocaría en una posición de igualdad con el gigante quien, de hecho, también busca una lucha en términos de igualdad.

En todo caso, el uso de estos aditamentos sobrenaturales suele justificarse en cuanto el héroe lucha contra el fraude y el poder maligno de su adversario. De igual modo que con el fraude, la ética caballerescas limita el uso de la fuerza al enfrentamiento entre guerreros armados, enemigos o no, que deciden entrar a la palestra del mundo caballeresco. El uso de la fuerza corporal desmedida contra ancianos, mujeres y caballeros indefensos se prohíbe por considerarse deshonesto. Pero cuando estas obras de ficción permiten el uso de la fuerza contra indefensos se justifica por la iniquidad extrema de estos personajes y se entiende que con ello se está proporcionando el servicio espiritual de eliminarlos de ese mundo (Gies 1987: 79). Curiosamente, la única situación en la ficción caballerescas en la que se condona, si bien de manera tácita, el uso tanto del fraude como de la fuerza es en la conquista del amor y el cuerpo de la amada, pues un gran número de caballeros, escudados tras el amor que profesan a su dama, consumen su pasión sin la aprobación explícita de ella, y varios de ellos, como Tirante el Blanco, Florendos en el *Palmerín* o don Duardos en el *Primaleón*, aun con su explícita desaprobación.

La ética guerrera empleada por Hernán Cortés es contraria a la de la caballería andante en estos dos sentidos. Su astucia para manipular los acontecimientos a su voluntad, así como su habilidad para detectar las trampas del enemigo y su disposición para utilizar la fuerza desmedida como medio de obtener el fin deseado pertenecen a una sensibilidad alejada del ideal caballeresco y cristiano. ¿Qué modelo, entonces, emplea Cortés para justificar sus acciones? La configuración que Cortés hace de sí mismo al narrar sus actos lo acerca más bien a la ética de Maquiavelo. Pero *El príncipe*, que circuló en forma manuscrita desde 1516, no se publicó hasta 1532, de modo que es improbable que Cortés conociera estas ideas directamente. Además, este texto apenas comenzó a ser conocido en España hacia el segundo cuarto del siglo XVI (Arbulu 2010: 126), por lo que podemos suponer que, o las ideas se comunicaron mediante sistemas que trascienden al texto impreso, o mediante una especie de transferencia a distancia similar al comportamiento de las partículas subatómicas.

Sobre el maquiavelismo en Cortés, por ejemplo, Beatriz Pastor sugiere que se trata de un mismo sistema de pensamiento político que aparece simultáneamente en Maquiavelo y en Cortés (1992: 83). Este sistema, que Pastor llama “realismo político”, ubica a Cortés en esta ética guerrera moderna en la que los antiguos valores de la caballería nobiliaria ya se han vuelto obsoletos. Los amadises y palmerines, en cambio, viven en un mundo en el que todo debe ser creído y aceptado sin importar

la posibilidad del engaño que puedan obrar sus enemigos. Sin embargo, *El príncipe*, a pesar de su popularidad, no ha dejado de ser una obra escandalosa y no por nada se hizo merecedora de la censura eclesiástica en 1559. De modo que, fuera de los usos y costumbres de la guerra, difícilmente podría encontrarse un documento militar que, antes de Cortés, justifique la traición y la fuerza desmedida como medios para obtener el triunfo.

Ahora bien, los actos que Cortés narra sobre sí mismo no contradicen las posturas maquiavélicas, pero los fines entre los sistemas políticos que ambos proponen son distintos. *El Príncipe* de Maquiavelo defiende la necesidad de obtener y detentar el poder mediante el fraude y la fuerza con el fin de justificar a aquellos caudillos que, gracias a su astucia y fuerza, llegan a convertirse en príncipes: “The Prince he describes is ‘new’: he does not inherit a state, but is faced with the challenge of creating one. Machiavelli is thinking of such ‘new’ princes as Hieron of Syracuse [...] and, perhaps the most memorable of them all, Cesare Borgia, who attempted but failed to create an enduring state in Italy” (Rebhorn 2010: 80). Hernán Cortés, a diferencia de los príncipes a quien Maquiavelo dirige su tratado, está interesado en mantener el Estado americano con todo su esplendor y riqueza (Thomas 2010: 7, 13), posicionando al rey de España y a los conquistadores a la cabeza. No desea, pues, erigirse él mismo como rey a pesar de haberse aventurado a conquistar estos reinos por interés propio.

Este escrúpulo de Cortés, me parece, manifiesta su adscripción al modelo medieval y, sobre todo, a la función ideal del caballero en ese sistema político. Podemos suponer que el pronunciamiento de vasallaje a la Corona que Cortés hace al lanzarse a la conquista no es más que un ardid para legitimar su rebelión, pero en el análisis político sobre este hecho varios historiadores han señalado que se trata de un acto de buena fe; un intento por restaurar el poder de la monarquía usurpado en las nuevas tierras por malos ministros (Giménez 1948: 93). No todos los críticos piensan así. Rubén Medina parece estar convencido que se revela en Hernán Cortés interés independentista: “Cortés [...] llega incluso a proyectarse como un rey en las tierras conquistadas” (2004: 473), y no es difícil imaginar el escenario en el que siendo Cortés señor de las nuevas tierras, contando con el apoyo de millares de vasallos en relación feudal (Giménez 1948: 127), pudiera vencer a los españoles en caso de ser atacado por unos cuantos cientos de sus compatriotas, como de hecho sucedió bajo la capitania de Pánfilo de Narváez.

Hasta donde yo recuerdo, ningún cronista de Indias parece quejarse de que Cortés albergase planes maquiavélicos con respecto a las tierras conquistadas, sino que desde el inicio se ve que está preocupado con la idea de la posesión monárquica de ellas. No está de más preguntarse por qué entregar el reino a otro, sobre todo cuando Cortés mismo, de hecho, dice que se había imaginado conquistador del imperio azteca mucho antes de haber puesto un pie en él, aun sin saber exactamente qué tipo de resistencia encontraría. En su *Segunda carta de relación*, Cortés recuerda haberse “ofrecido a mucho más de lo a mí posible, porque certifiqué a Vuestra Alteza que lo habría preso o muerto [a Moctezuma] o súbdito a la corona real de Vuestra Majestad” (1993: 162). Al no ambicionar, o por lo menos no abiertamente, hacerse emperador mexicano, las acciones de Cortés muestran distancia con respecto al pensamiento maquiavélico, o a medio camino quizá, entre el pensamiento del medioevo y el de la modernidad (Frey 1976: 204) y a favor de una política apegada a las estructuras jerárquicas que exhiben los libros de caballerías. Manuel Giménez, para quien las acciones de Hernán Cortés representan una “rebelión comunera” en la Nueva España, sostiene que la intención era formar una “organización neofeudal [...] con los conquistadores como señores feudales, y los pueblos indios como vasallos” (1948: 125). Giménez en otro momento llamará esta forma de hacer las cosas “la tradicional doctrina política española, libre de incrustaciones maquiavélicas” (1948:

105). De modo que, por lo menos en cuanto a la forma de gobernar y qué hacer con las tierras conquistadas, Cortés no se nos presenta como revolucionario ni moderno.

De hecho, varios historiadores consideran que las acciones de Cortés se apegan a un modelo medieval y no a uno moderno (Cortés 1993: 17), de modo que, más que una visión progresista, Cortés adopta políticas de antaño similares a las que rigen los libros de caballerías. Y sin embargo algunos críticos e historiadores literarios, al reflexionar sobre la influencia de actitudes caballerescas en los conquistadores, han creído ver en las *Cartas de relación* unos de los escritos y personajes más distantes de esta ficción. Beatriz Pastor, por dar un ejemplo, menciona que

there is no clear connection, however, between the hero of the Letters and the fabulous characters of the novels of chivalry –whose actions, according to Leonard, all the conquistadors wished to emulate. It is likely that, in more or less conscious ways, many conquistadors followed the chivalric model, but in this regard Cortés was a notable exception. (1992: 83)

Para Pastor, las acciones de Cortés no solo son diferentes a las de otros conquistadores, sino que son diferentes en cuanto a su apego a las formas tradicionales que se transmitían en los libros de caballerías. Y si bien “personaje fabuloso de libros de caballerías” no es lo primero que salta a la vista al leer las *Cartas* de Cortés, quizá esto sea porque el modelo caballeresco al que se refiere Pastor es solo uno de varios ejemplos y, de hecho, tomado de una versión limitada de esta ficción (Guijarro 2010).

Pero aun si nos apegamos solo al modelo ortodoxo de la ficción, que es al estilo del *Amadís de Gaula*, o de sus precursores medievales, veremos que las *Cartas de relación* están estructuradas en forma y contenido como un *romance* caballeresco en cuanto al uso de tópicos narrativos y sutilezas retóricas que van más allá de los recursos de ‘la dominante’ de la época, compartidos por la mayoría de los escritores –como entiende Jakobson este concepto (1990: 41-42). De ahí se sugiere la posibilidad de una interpretación ‘amadisiana’ de la demanda de Hernán Cortés.

Según comenta don Quijote: “fue costumbre muy usada de los caballeros andantes antiguos, hacer gobernadores a sus escuderos de las ínsulas o reinos que ganaban, y yo tengo determinado de que por mí no falte tan agradecida usanza” (127). En esta promesa hecha a Sancho Panza se conceptualiza uno de los tópicos más recurrentes de los libros de caballerías del siglo XVI, y uno también que aparece de manera categórica en las *Cartas de relación*. Me refiero a la facilidad con la que la caballería andante culmina en la obtención de señoríos. Pero aunque en los libros de caballerías los reinos son fácilmente asequibles, ni *Amadís de Gaula*, ni ningún otro personaje que cumpla con la ética caballerisca arrebatara tierras de sus legítimos dueños, porque este es el proceder de los caballeros viles.

En el *Amadís* vemos, por ejemplo, que el héroe aporta accidentalmente en la “isla del Diablo” y tras una osada batalla vence al temible Endriago. El narrador procede a explicar que la isla pertenece al emperador de Constantinopla, pero que a causa del temible monstruo “perdida tenía tanto tiempo avía” (2004: 1152). Ahora que la isla ha sido recuperada, *Amadís* solicita al maestro Elisabad que escriba una relación al emperador:

El maestro Elisabad, por le complazer, escribió luego una carta haziendo saber al Emperador todo lo que al caballero extraño llamado el de la Verde Espada acaesciera [...] y cómo la gran tormenta de la mar los echara a la ínsola del Diablo, donde el Endriago era; y cómo aquel Cavallero de la Verde Espada, de su propia voluntad, contra el querer de todos ellos, lo avía buscado, y combatiéndose con él le matara. Y escriviéndole por estenso cómo la batalla passara, y las heridas con que el Cavallero de la Verde Espada escapó, assí que no

faltó nada que saber no le hiziesse; y que, pues aquella ínsola era ya libre de aquel diablo y estava en su señorío, mandasse poner en ella remedio cómo se poblasse; y que el Cavallero de la Verde Espada le pedía por merced que la mandase llamar la ínsola de Sancta María. (2004: 1152)

La cita es deliberadamente extensa porque me parece que resume también la aventura de Hernán Cortés. Vemos que Amadís no se apropia la isla a pesar de haberla ganado con mucho sacrificio, sino que solo desea la fama que se desprende de vencer al Endriago y, quizá, quedar en buenos términos con el emperador de Constantinopla: “¡qué mejor carta de presentación para Amadís que devolverle una isla irrecuperable!” (Cacho 1979: 280). De hecho, nada parece estar más alejado del ideal que persiguen los caballeros andantes que la posesión de tierras y reinos, pues en cuanto los obtienen se los presentan a sus señores naturales. En este sentido comenzamos a ver similitudes importantes entre la ética de la ficción caballeresca y las *relaciones* que ofrece Cortés y, como se observará a continuación, éstas incluyen varios motivos y temas propios de esta ficción.

Salvo que no haya otra evidencia, bien se podría decir que Cortés imita a Amadís con la isla del Endriago al decidir voluntariamente recuperar el Nuevo Mundo que se encuentra subyugado bajo un poder similar. Todo ello si partimos de la premisa de que el papa Alejandro VI había cedido las tierras a los reyes de Castilla en el siglo XV, pero que estas se encontraban bajo el dominio del diablo que las tenía tomadas a la fuerza. Se trata, por supuesto, de un concepto o creencia que prevalecerá en el imaginario religioso de la conquista, el mismo que sigue Hernán Cortés (Cortés 1993: 23) y que aun después se elaborará en los escritos de algunas órdenes religiosas que llegarán a sostener la tesis de que los aztecas son el pueblo elegido de Satanás (Cañizares 2006:19) y Tenochtitlán su Jerusalén (107). Este concepto figura entre los argumentos que emplea Cortés para justificar su misión: “y evitarse han tan grandes males y daños como son los que en servicio del demonio hacen” (Cortés 1993: 145), de modo que al adoptar esta “demanda” (Cortés 1993: 163), Cortés está actuando como es de esperarse, según vemos en el episodio de Amadís en la isla del Diablo.

En la cita anterior sobre el Endriago, Amadís manda escribir al emperador para notificarle de su servicio y pedirle que vuelva a poblar la isla que ahora él ha dejado habitable, algo que también repite Cortés, quien, como Amadís, escribe al emperador para comunicarle la importancia que tiene para él poblar de españoles y cristianos aquellos territorios arrebatados de la mano del demonio. Curiosamente, al igual que Amadís, Cortés solicita al emperador que rebautice el territorio con un nombre que le sea más apropiado para su nueva realidad:

Por lo que yo he visto y comprehendido cerca de la similitud que toda esta tierra tiene a España, así en la fertilidad como en la grandeza y fríos que en ella hace y en otras muchas cosas que la equiparan a ella, me pareció que el más conveniente nombre para esta dicha tierra era llamarse la Nueva España del Mar Océano, y así en nombre de Vuestra Majestad se le puso aqueste nombre. Humillmente suplico a Vuestra Alteza lo tenga por bien y mande que se nombre así. (1993: 308)

Tanto Amadís como Cortés expresan su deseo de que la tierra recuperada sea renombrada y, en ambos casos, se explicita en la carta el nuevo nombre que sugieren que debe llevar.

Las similitudes entre las *relaciones* que escribe Cortés y lo que se narra en el *Amadís de Gaula* no son necesariamente resultado de un quijotismo *avant la lettre*. Es posible que se trate de la influencia que el descubrimiento y conquista pudiera tener en los autores de libros de caballerías de aquella época (Guerra 2011: 103; Mérida 2011: 233). Lo que sí es un hecho es que Cortés está siguiendo

con sus actos una costumbre que se lee justamente como un episodio tomado de la ficción caballerescas. Y no solamente es una lucha contra el pueblo de Satán. O contra los ‘indios’ que podrían estar ocupando tierras que ancestralmente eran posesión de españoles, según no faltó quien argumentase con entusiasmo humanístico o jurídico (Oviedo 1851: IV 330; Sarmiento 2001: 34), sino que también Cortés, en su avatar de caballero andante, arremete contra cristianos que han devenido en “tiranos, concusionarios, prevaricadores, corrompidos y corruptores” (Giménez 1948: 107) de las Indias, es decir, de los mismos gobernantes españoles de las islas y nuevas tierras descubiertas.

Esta configuración caballerescas que Hernán Cortés hace de sí mismo se deja ver en la forma en la que caracteriza a sus oponentes. A lo largo de un texto de caballerías lo usual es que el héroe se enfrenta a una multitud de oponentes diversos: “Muguruza distribuye a los adversarios en cuatro categorías: malos caballeros, moros, gigantes y animales monstruosos. Sales Dasí divide a los antagonistas en tres tipos: pagano, gigante y monstruo, aunque después, al tratar de la figura del mago, comenta las ‘amenazas de la magia’ ” (Cuesta 141). En algunos casos existe una figura que cumple con la función de antagonista. En las *Cartas de relación* esta figura es Diego Velázquez de Cuéllar. Desde sus primeras relaciones, Cortés nos lo representa conspirando en contra del emperador, como un tirano despreciable que no hace sino buscar su beneficio personal en detrimento del del reino: “Cortés sostiene la idea [...] del interés de la corona, contra el interés particular [...] representado, en su opinión [...], en la forma más extrema por Diego Velázquez, quien toma forma casi demoníaca de servidor de Satanás” (Frankl 1962: 27). Además, siguiendo la tesis “revolucionaria” de Giménez, vemos que Velázquez se presenta como un “semireyezuelo” (1948: 83) usurpador de autoridad. No es estrechar la imaginación decir que la imagen del archienemigo que hace Cortés está inspirada en figuras como Arcaláus el encantador, sobre todo si “no es fácil encontrar antecedente de este personaje negativo anti-caballeresco” (Gómez 1999: 1559). Cuesta Torres describe a este personaje como:

principal oponente del héroe y del rey Lisuarte, no sólo por sus actos contra éstos, sino también por representar los vicios opuestos a las virtudes de aquéllos. Por su maldad ejecuta las obras del diablo, que se convierte en dueño de su alma y en el soporte de sus acciones: “Mi muerte —dixo Amadís— está en la voluntad de Dios a quien yo temo; y la tuya en la del diablo, que es ya enojado de te sostener y quiere que el cuerpo a quien tantos vicios malos ha dado, con el ánima perezca”. (2007: 149)

Curiosamente, Hernán Cortés describe las acciones de Diego Velázquez en términos similares cuando habla de sus “escándalos”, sobornos y otros fraudes (Cortés 1993: 109, 116-119, etc.), mediante los que se encuentra en constante actividad como enemigo.

Muy significativo es en este sentido que, hartos ya de quejarse de las maniobras que Velázquez ha urdido para enriquecerse a costa de él y, por supuesto del rey, Cortés amenaza con hacer justicia por su propia mano:

he sabido que en la isla de Cuba [...] Diego Velázquez, teniente de almirante en ella, había tenido formas con el capitán Cristóbal Dolid, que yo envíe a poblar las Hibueras en nombre de Vuestra Majestad, y que se habían concertado que se alzaría con la tierra por el dicho Diego Velázquez; aunque, por ser el caso tan feo y tan en deservicio de Vuestra Majestad, yo no lo puedo creer. Aunque por otra parte lo creo, conociendo las mañas que el dicho Diego Velázquez siempre ha querido tener para me dañar y estorbar que no sirva [...]. Yo me informaré de la verdad, y si hallo ser así, pienso enviar por el dicho Diego Velázquez y prenderle, y preso, enviarle a vuestra majestad. (1993: 516-17)



Para el lector moderno estas quejas no son sino insignificantes rencillas personales, pero queda claro que para Cortés estas acciones de Velázquez ascienden a traiciones de lesa majestad: “que se alzaría con la tierra”; incluso se le antoja estar narrando en este enfrentamiento la encarnación misma entre el bien y el mal –“por ser el caso tan feo [...] yo no lo puedo creer”–, representándose en el Nuevo Mundo entre él y Velázquez.

Sobre esta idea fantástica que Cortés se hace de su deber con respecto a su enemigo, es decir, prenderle y llevarlo preso, Gonzalo Fernández de Oviedo relata que aquellas mismas palabras fueron muy mal recibidas en la corte cuando fueron leídas:

no le loo ni me parecen tolerables tales palabras *in scriptis*, porque sé yo muy bien cómo se tomaron, e aun fueron por muchos reprochadas, porque como he dicho, me hallé en la corte de César cuando Diego de Soto llevó la carta de Cortés para Su Majestad [...]. E dende allí a pocos días le enviaron a tomar residencia, como adelante lo dirá la historia. (1851, III: 469)

Fueron tan mal recibidas que tenemos una ventana hacia la cosmovisión particular de Cortés que usualmente nos parece vedada por el hecho de que solo hay una voz oficial de la Conquista, la de él mismo. Pero como se infiere de esta cita, la política de Cortés, y quizá –mejor dicho– su representación de la realidad, no deja de percibirse como problemática entre los cortesanos, pues si bien se había tolerado su conquista, la corte no parece igual de abierta a aceptar esta visión ingenuamente maniquea de Cortés. La representación de mundo de Cortés es justamente la del mundo de los relatos fabulosos del *romance* caballeresco, pero en el mundo de las “personas graves” del “César” (1851: 469), como las describe Oviedo, las implicaciones reales de estas palabras no pasaron desapercibidas.

Siguiendo con las declaraciones reveladoras, otra declaración que hace Hernán Cortés sobre el proceder de Velázquez en su contra nos deja ver, de manera adicional a las ya presentadas arriba, esta configuración de la empresa de conquista como una demanda caballeresca:

Diego Velázquez [...] trabaja que no pase gente en estas partes; y como manda aquella isla, prende a los que van de acá que por allí pasan; y les hace muchas opresiones, y tómales mucho de lo que llevan, y después hace probanzas con ellos porque los dé libres, y por verse libres de él hacen y dicen todo lo que quiere. (1993: 516)

En este caso Cortés está acusando a Velázquez de tirano y opresor de aquellos que llegan a pasar por la Isla de Cuba, pero la forma en la que Cortés narra estos hechos tiene un sospechoso eco caballeresco. Me refiero a un tópico recurrente en los *romances*: “la mala costumbre del castillo”. Los libros de caballerías suelen incluir este tipo de episodios en los que el héroe en demanda de aventuras llega a un castillo cuya costumbre es contraria a la ley natural; el caballero andante, entonces, dada su misión redentora debe dar fin a tales costumbres (Ross 1997: 7).

Este tópico también se encuentra en los libros de caballerías del siglo XVI pues los autores lo retoman, aunque con algunos cambios. Sainz sugiere: “Entre ellos, aparte del valor negativo de la *coutume* como fuente de desorden anti-caballeresco, suele conservarse el recurso al combate, el rescate de prisioneros y diversos elementos de carácter topográfico: entorno agreste, emplazamiento rocoso, barreras acuáticas, etc.” (2002: 82). Si observamos de nuevo la cita anterior de Cortés sobre la costumbre de Velázquez, notaremos la presencia de cada uno de estos elementos que sugiere Sainz: la acción anti-caballeresca de oprimir y robarles, el recurso al combate (que no se encuentra en la cita, pero sí en el pasaje más amplio y que cito arriba), los prisioneros que libera una vez que ha hecho probanza de ellos, así como el elemento topográfico de la isla. Visto así, podría pensar que

para Cortés las “malas costumbres” que Velázquez emplea le sirven para recuperar el beneficio económico que las acciones políticas le privan. Se trata de un concepto similar a la mala costumbre que leemos en un episodio en el *Amadís* que el Donzel del Mar abolirá:

Como la doncella entró tomáronla vi peones por el freno, armados de capellinas y corças, y dixeron:

–Donzella, conviene que juréis; si no, sois muerta.

–¿Qué juraré?

–Jurarás de no hazer amor a tu amigo en ningún tiempo si no os promete que ayudará al rey Abiés contra el rey Perión. (2004: 285)

Pues así como mediante esta acción se buscaba evitar fortalecer al rey Perión en su guerra con el rey Abiés de Irlanda, así Velázquez intenta disminuir la cantidad de aliados que Cortés y el emperador pueden emplear en su contra, sobre todo si piensa “hacerse de la tierra”; por eso Cortés amenaza con hacerlo prisionero, pues es, en todo caso, lo que exigen las leyes de la caballería andante.

Las *Cartas de relación* comunican la visión de que la empresa de conquista es en realidad una misión libertadora. Cortés les imprime este sentido cuando nos presenta a lo largo de sus escritos a los distintos pueblos indígenas como seres indefensos, víctimas de los mayores crímenes imaginables. Los de la villa de Cempoal, en voz de Cortés, “rogaban que los defendiese de aquel grand señor que los tenía por fuerza y tiranía y que les tomaba sus hijos para los matar y sacrificar a sus ídolos” (1993: 163). Asimismo, durante el asalto a Tenochtitlán, Cortés narra que algunos suplicantes se acercan a él para pedirle:

que los socorriese y ayudase en tan gran necesidad, porque pensaban verse en grandísimo estrecho si así no lo hacía. Y certifico a Vuestra Majestad que, como en la otra relación escribí, allende de nuestro trabajo y nesciedad, la mayor fatiga que tenía era no poder ayudar y socorrer a los indios nuestros amigos, que por ser vasallos de Vuestra Majestad eran molestados y trabajados de los de Culúa. (1993: 335)

Quizá lo anterior parezca una estrategia ingeniosa para justificar la conquista, pero la forma en que se narra esta solicitud tiene resonancias caballerescas, pues en estos libros la función del héroe es justamente recorrer el mundo en busca de estos oprimidos y necesitados que requieren del caballero para defenderse de agravios y para restituirlos a sus heredades.

Hasta aquí he presentado algunos tópicos caballerescos que me parece se encuentran o, por lo menos, se reflejan en las *Cartas de relación* y que apuntan a una configuración caballeresca de la figura que hace Cortés de sí mismo y de su narración. Queda sin embargo irresoluto todavía el problema principal que impide identificar a Cortés con la genealogía de los Amadis. Estoy hablando del uso de la fuerza y el fraude, que es la marca distintiva del proceder de Cortés en la conquista y que parece tan contraria a la ética caballeresca.

El primer argumento en contra es que en las *Cartas de relación* estamos ante la realidad cruda de la guerra: “La habitual imagen idealizada del caballero andante, ¿no disuena en un mundo bélico preñado de asechanzas y tretas, donde la astucia prima sobre la fuerza del brazo?” (Guijarro s/n). Es decir que aunque Cortés se imaginara como caballero andante, no podría realizar su ideal sin dejar ir el premio. Maquiavelo también reconoce la importancia que tiene la proyección de la ética caballeresca (Machiavelli 2003: xxiii), pero sabe que apegarse a ese proceder dificulta el triunfo: “Tampoco debe reparar en que se vituperen en él los vicios que son útiles para la conservación de sus estados; porque, bien meditadas las cosas, tal calidad, que parece buena y laudable, le perdería

inevitablemente, y de tal otra, que parecerá mala y viciosa, dependerá su conveniencia y seguridad” (Maquiavelo 2009: 101). Entonces, bajo esta lógica, si bien Cortés estructura sus *Cartas* como *romances* caballerescos, en realidad la guerra le exige no apearse a la ética caballeresca.

El problema con el silogismo anterior es que resulta ser el mismo Cortés quien nos narra su historia y, si de muchas maneras pudo haber justificado sus acciones de haberlo querido (y de hecho lo hace), ¿por qué no modelarse como caballero andante? La respuesta es que quizá sí lo hace, pero no siguiendo el modelo del *Amadís*. Desde los primeros textos de tema caballeresco que se conocen escritos en la península ibérica (*Poema de mio Cid*, *Poema de Fernán González*, *Libro del caballero Zifar*), es posible encontrar varios modelos de etopeya caballeresca. Una de estas, la de los libros de caballerías de ética ortodoxa<sup>2</sup>, sigue la línea medieval de la caballería que idealiza la figura del héroe como arquetipo cristiano. Este modelo no solo existe en la ficción, ya que en la historiografía está representada en figuras como Suero de Quiñones o Pero Niño. Las hazañas que se recogen en *El Vic-torial* narran, por ejemplo, la expedición de Pero Niño al Mediterráneo y sus hazañas en distintos sitios del norte de África. A pesar de no ser un personaje ficticio, Pero Niño se distingue por encarnar los valores ortodoxos de la caballería que, como vimos arriba, podrían no garantizar el triunfo. Aun así, en una de sus incursiones en África, precisamente una en la que peligró, dado que los enemigos tienen una emboscada, decide enfrentarse directamente con ellos:

E pareçían ya muchos moros por la ribera de la mar. E usan allí los moros por eso echar çeladas e encubiertas, e ya muchos cristianos se an aquí fallado mal, non se sabiendo guardar [...]. E los moros cada vez heran más; e llegavan, después fazían muestra que fuýan, e después tornavan a pelear, e después fuýan. El capitán conosçió que tenían çelada, mas que la tenían lexos, e que fazían aquellas maneras por los arredrar de la mar. El capitán fabló con los suyos, e mandoles que todos juntamente a una voluntad fuesen a ferir en ellos, que no hera tienpo de lo tardar. (Díaz de Games 1994: 277-78)

Niño, siguiendo esta ética caballeresca, prefiere vencer con la fuerza de su brazo que dejarse llevar por una guerra recelosa del enemigo. Esta es, precisamente, la visión que se suele suponer se encuentra en los diferentes personajes y héroes de la ficción caballeresca del siglo XVI.

Pero en la ficción también hay héroes que se apegan al comportamiento bélico realista que observamos en las cartas de relación de Hernán Cortés. Tirante el Blanco, sobre todo, no parece tener reparos en emplear estratagemas dudosas. Éste representa una ética guerrera heterodoxa dentro del corpus de los libros de caballerías, por lo menos desde el punto de vista romántico y contemporáneo, en tanto que el héroe muestra una inclinación hacia el uso del engaño:

E Tirante compró luego una hiel de vallena, la qual era muy grande, y tomó azogue y salmitre y vitriol romano, con otros materiales, y de todo ello hizo unguente [...]. Y entonces el moro y Tirante subieron bien una legua sobre la puente y venieron con el ganado derechamente al campo de los enemigos, y demandavan de cada uno de los carneros, mucho más que no valía, porque avie muchos compradores para ellos; y porque los carneros no se vendiessen tan presto demandavan gran precio por ellos. Y estovieron allí tres días y to-vieron manera de poner los carneros cerca de las lombardas, y Tirante, como que andava mirando, allegávase y untóse las manos con el unguente que traye confacionado, y puso dello por todas las lombardas. Y el unguente era compuesto de tales materiales, que nin-guna natura de metal que dél sea tocado torna ferregible, solamente que esté por espacio

2. Emilio Sales Dasí, en “Las continuaciones heterodoxas. . .”, hace una distinción entre libros ortodoxos y heterodoxos del ciclo de *Amadís*. En el presente trabajo, sin embargo, el sentido que le doy a la ortodoxia tiene que ver con la ética más generalizada de la figura del caballero andante.

de tres oras, que al desparar que la lombarda o ballesta haze, por fuerça se ha de quebrar.  
(Martorell 2006: 773)

Para Tirante no es un acto villano destruir las lombardas mediante una astucia de guerra sino que, en todo caso, la instancia narrativa se enorgullece de verlo engañar a los moros destruyendo sus cañones y aprovechándose de su ingenuidad con fines de hacer daño.

Esta otra manera de representar la heroicidad, que aquí llamo heterodoxa, siempre ha estado presente en la ficción caballeresca, de modo que difícilmente puede ser tal; pero mi argumento es que desde el siglo XVI ésta debió verse opacada por la ética ortodoxa que rige la conducta de Amadís de Gaula. El mismo Cid obra con engaños, en el famoso episodio de Vidas y Raquel, para obtener los fondos necesarios para su exilio, así como para conquistar tierras de moros. Sin embargo, para los autores de los libros de caballerías del siglo XVI, y sobre todo para quienes hoy leen estos libros a través de la mirada cervantina, a pesar de sus halagos del Tirante, el fraude no tiene cabida en el *ethos* del caballero.

*Floriseo* al rescate. No todos los libros de aventuras caballerescas del siglo XVI recurren a la vieja ética. Por lo menos uno, el *Floriseo* de Fernando Bernal se caracteriza por su desafío a las convenciones éticas, hasta el punto de redimir a Hernán Cortés de la anti-caballería con que lo he presentado aquí. *Floriseo* es un héroe tan problemático que en una de sus primeras acciones bélicas leemos que: “Y luego echaron mano a las espadas e començáronse de herir con gran fuerça sobre los yelmos. E viendo *Floriseo* que por fuerça no le llevaría, diole ciertos golpes al cavallo que le hizo caer en tierra” (Bernal 2003: 64-65). Para los cánones de la caballería de ética ortodoxa el pasaje es escandaloso: no sólo se confiesa que el héroe no puede ganar por la fuerza de su brazo, sino que, en flagrante violación al código de la ficción caballeresca, *Floriseo* da golpes bajos encaminando su espada hacia el caballo de su oponente.

Durante el caos de la guerra difícilmente se podrían haber tenido muchos escrúpulos sobre las lesiones de los caballos del enemigo (Broughton 1986: 82), pero en los duelos, como es el caso del pasaje citado de *Floriseo*, matar el caballo es un acto deshonesto (Broughton 1986: 454) y por tanto anti-caballeresco; de hecho, se trata de una villanía tan evidente que, da el caso, escandalizará al mismo *Floriseo* en otra batalla más adelante:

E como así flaco le sintiesse *Floriseo*, diole tanta priessa de golpes que lo hizo a poco rato andar muy sin tiento. E como así andava, dio una gran herida sobre el pescueço al cavallo de *Floriseo*, de que le derribó la cabeça. E por esto saltó *Floriseo* muy ligero a tierra e dixo al gigante: –Villanamente lo has hecho en me matar mi cavallo, que nada te devía. Por tanto apéate para que igualmente acabemos nuestra batalla. (Bernal 2003: 220)

Aunque en más de una ocasión *Floriseo* elimina el caballo de algún rival para vencer, en esta cita lo vemos acusando a su oponente de cometer una “villanía”, como si él sí se apegase al modelo ortodoxo de la caballería andante.

El héroe protagonista rompe con el código caballeresco siempre que éste no le sea conveniente. En su introducción al *Floriseo*, Javier Guijarro lo considera “una recreación idealizada del perfecto capitán, no tanto de una idealización del caballero según los cánones de la caballería andante” (2003: XVII). En parte tiene que ver con que en ocasiones se sirve del engaño y la mentira para conseguir sus objetivos: “Esto dezía *Floriseo* porque la dueña, que enemiga del duque de Atenas era, los recibiesse de mejor gana. E así fue que Urbicaria los recibió bien aposentados en una muy rica sala e cámara, e hizo curar bien d’ellos” (2003:107), o prometerá cosas que no tiene intención de cumplir (2003: 217). En otros casos descuartiza mujeres (2003: 173), actúa como corsario sin

considerar si la embarcación atacada es mora o cristiana, y tranquilamente pasa sentencia de muerte a pesar de las justificaciones y buenos razonamientos que dan los acusados. Para ser un héroe cuya misión es servir a Dios, como de hecho se nos explicita en el texto (2003: 25), Floriseo encarna una ética poco idealizada en la ficción que se ha definido como un cambio de paradigma realista (Mérida 2011: 225), o moderna (Guijarro 2011: s/n) y hasta maquiavélica, puesto que insiste en hacer lo que las circunstancias requieran, sin tomar en cuenta la moral o la virtud tradicionalmente asociada con la caballería.

Al comparar las acciones que se narran en el *Floriseo* con las del texto cortesiano, descubrimos coincidencias que no dejan de parecer extraordinarias dada la falta de mayor relación entre estos dos textos. Observamos que no sólo se está ante un mismo tipo de concepción del heroísmo, sino incluso ante una misma percepción frente a la experiencia bélica. El autor del *Floriseo* reconoce esta diferencia de ética, pues incluso la analiza explícitamente en voz del soldán, quien cuestiona al padre de Floriseo sobre el proceder de su hijo, a lo que le responde: “E maravillome de tu alteza llamar engaño o traición a las mañas o artes de guerra que mi hijo aya tenido, pues sabes que estas cosas entre buenos e guerreros por loor se loan e por virtud se pregonan” (2003: 142). Se observa en esta cita una apreciación distinta de lo que se espera del héroe de la ficción caballeresca tradicional; una completa inversión, de hecho, pues si en los libros de caballerías es el moro o el pagano quien recurre al engaño y al artificio, aquí es el héroe cristiano quien, a pesar de su misión redentora, recurre tanto a la astucia como al engaño para vencer por sobre sus adversarios.

Ahora bien, no es solamente el mismo tipo de ética guerrera la que une las relaciones de Cortés con el texto de Bernal, sino que hay todo un sistema de coincidencias que saltan a la vista. Por ejemplo, tanto el cronista Bernal Díaz del Castillo como el historiador Francisco López de Gómara recuerdan que Hernán Cortés elaboró un par de estandartes al iniciar su aventura. Gómara lo describe así: “La bandera que puso y llevó Cortés a esta jornada era de fuegos blancos y azules con una cruz colorada en medio, y alrededor un letrero en latín, que romanzado dice: ‘Amigos, sigamos la cruz; y nos, si fe tuviéremos en esta señal, venceremos’” (2007: 22). Bernal Díaz recuerda la leyenda con el mismo mensaje *labrado en oro* (Díaz del Castillo 2004: 33). Floriseo, curiosamente, inicia su empresa caballeresca de idéntica manera: “E sacó un escudo muy hermoso, cuyo campo era blanco e en medio una cruz colorada, y en cerco d’ella unas letras esculpidas de oro que dezían: ‘En esta señal vencerás’” (2003: 26)<sup>3</sup>. Si bien el uso la cruz con la leyenda *in hoc signo vinces*, no es inusual como emblema de la reconquista<sup>4</sup>, el punto es que en ambas relaciones (la de Cortés y la de Floriseo) se nos presente el inicio de la gesta con una bandera con una cruz roja en la que las letras se habían escrito en oro.

Más importante es que señala un aspecto de la ficción caballeresca que se observa también en las crónicas de Indias. Jorge Martín García señala que en los libros de caballerías “el hecho religioso resulta fundamental. La hazaña caballeresca asume un marcado carácter de cruzada, y el espacio otro de la isla, o el «imperio de Constantinopla», aparece como emplazamiento pagano que debe ser convertido” (2016: 349). Como en los libros de caballerías, aquí el imperio azteca es el espacio

3. Los subrayados son míos.

4. Cathal Nolan, en su *The Age of Wars of Religion 1000-1650*, nos presenta dicho sintagma utilizándose durante las cruzadas y aún la reconquista (410), y podemos suponer que el emblema está asociado con la caballería. Durante el reinado de Jaime II entre 1291 y 1327, se dice que se representó una batalla entre cristianos y moros en la que, al final: “a captain of the guard dressed as Santiago’ appeared, riding ‘a spirited white horse’. Taking the side of the Christians, he hacked away at the Moors with his sword until they fell to their knees at his feet and surrendered. Then Santiago’s squire handed him a small banner of white silk, a flesh-coloured cross and the Constantinian motto ‘In hoc signo vinces’” (Harris 2006: 37-38).

geográfico cuyos habitantes deben ser convertidos. Según Ángel Delgado, en las *Cartas de relación* “Cortés no cesa de repetir que la empresa que él capitanea, no solamente sirve a Dios, sino que está dirigida por la Divinidad y así lo pregonó a sus compañeros de conquista” (Cortés 1993: 23). Esta manera de percibir la misión de Cortés no suele pensarse como reflejo de la ficción caballeresca, pero recordemos que es central a la idea de la orden de caballería y en ese sentido la demanda que asume Cortés es idéntica a la del caballero andante.

Pero la coincidencia más importante entre *Floriseo* y la conquista de México es la estrategia empleada por ambos para vencer a sus rivales. Floriseo y el duque de Alejandría deciden que, dado que las fuerzas del soldán son superiores a las suyas, será necesario capturarlo mediante el engaño para así vencerlo. Fingiendo amistad con el soldán, el duque de Alejandría lo lleva de caza y separándolo de su ejército Floriseo sale a su encuentro y lo toma prisionero. El mismo narrador confiesa sin empacho que: “E por esta engañosa manera prendió Floriseo al soldán, e preso, llevolo al castillo del Pinedo” (2003: 111). Obviamente que en el ciclo de *Amadís* o del *Palmerín*, lo anterior sería motivo de gran ansiedad para el narrador. Y de hecho, el episodio del secuestro de Oriana en el *Amadís de Gaula* para evitar su matrimonio con el Patín de Roma viene precedido por una extensa reflexión autoral sobre la justicia de tal acto, ya que Amadís está secretamente casado con ella (2004: 1321). No se trata, pues, de una mera justificación conveniente para el caso, como sucede en *Floriseo*.

Hernán Cortés, como sabemos, recurre a este mismo patrón de comportamiento con Moctezuma para tratar de terminar su conquista, cuando de manera engañosa lo toma prisionero en sus propios dominios. Sus *Cartas* nos permiten ver a Hernán Cortés en el acto de justificar dicho proceder explicando que:

*mayormente que los españoles somos algo incomfortables e importunos; y por que enojándose [Moctezuma] nos podría hacer mucho daño, y tanto, que no hobiese memoria de nosotros segund su gran poder, y también porque teniéndole conmigo todas las otras tierras que a él eran súbditas, vendrían más aína al conocimiento y servicio de Vuestra Majestad, como después sucedió, determiné de lo prender y poner en el aposento donde yo estaba*<sup>5</sup>. (1993: 214)

Francisco López de Gómara al narrar este mismo hecho muchos años después no tiene problemas para justificarlo. Para él es claro, es el resultado de la superioridad intelectual de los españoles (2007: 161), pero en las *Cartas de relación* no hay una justificación categórica ni única de parte Cortés, sino un proceso de pensamiento que toma en cuenta varias inquietudes distintas (el daño que les podría hacer, la economía de la guerra, etc.), ninguna de las cuales parece suficiente en sí misma.

Esto sucede también con el *Floriseo* a pesar del narrador, pues también requiere de autojustificación para sus acciones en varios momentos distintos: “Señor, lo que cerca d’este caso me parece es que, para que vuestra señoría no pueda ser culpado de traidor, que me dexé a mí prender al soldán [...], so color de que él me tiene a mis padres cautivos” (2003: 111). Lo que se observa en estos dos casos es una actitud que requiere justificar un proceder que se reconoce como contrario a derecho, aunque esta justificación solo sea una estrategia retórica. Silvio Zavala observa que a lo largo de sus *Cartas* Cortés trae a cuenta una multiplicidad de razones para absolver sus actos: “la rebelión de los nativos, la expansión cristiana, la fidelidad al rey, el honor y la defensa de sus vidas, la traición que implicaría el abandono de la empresa, y las alianzas conseguidas” (1981: 60) y es esa misma actitud la que encontramos en el *Floriseo*. Tampoco nos sorprende que sea la misma actitud que predica Maquiavelo (Black 2010: 37). La conquista de Cortés se define como una estrategia que consiste en vencer y luego aliarse con los distintos pueblos tributarios o enemigos del imperio azteca (cem-

5. El subrayado es mío.

poaltecas, tlaxcaltecas, etc.), para luego convertirse en su defensor y aliado, en “hábil combinación de astucia diplomática y violenta intimidación” (Cortés 1993: 36).

Esta estrategia tiene su paralelo en la táctica utilizada por Floriseo para vencer al soldán, y la coincidencia con lo que hace Cortés es sorprendente, pues en este libro de caballerías la trayectoria de Floriseo en tierras extrañas consistirá justamente en un ir y venir de intimidación y diplomacia para hacer aliados de enemigos vencidos con el fin de enfrentarse posteriormente al poder superior del soldán, a quien también vencerá. En este proceso primero habrá de enfrentarse con el duque de Alejandría, a causa de una fortaleza suya que Floriseo ocupa (2003: 34). Luego de mostrarse invencible ante el duque, aceptará términos de paz y pasará a convertirse en su amigo (2003: 37). Posteriormente, Floriseo traicionará a la ciudad de Ursina a favor del duque de Tebas congraciándose así con él (2003: 55). Gracias a esto, Floriseo sumará a las suyas las fuerzas del duque de Atenas, no sin antes vencerlo en duelo a causa de una supuesta traición cometida en contra del duque de Tebas (2003: 103). Todos estos aliados que va reuniendo, otrora vasallos del soldán, al igual que Cortés en América, además de convertirse en sus amigos y sus protegidos, participarán en la guerra que Floriseo emprenderá contra el soldán y, al igual que los aliados indígenas de los españoles, serán instrumentales para derrotarlo. Como es de esperarse, así como en la narración de la conquista de México, la participación de los aliados será minimizada por la instancia narrativa para destacar la labor individual del héroe.

Observamos que a lo largo de toda su campaña bélica Floriseo despliega una habilidad excepcional para idear ardides y estratagemas. La guerra intimidatoria será una de las tácticas que utilizará con mayor efectividad. Los enemigos moros en el *Floriseo*, por ejemplo, desconocen las armas de fuego, circunstancia que aprovechará para infundir un terrible temor en ellos:

Esto causava que los de la tierra del soldán no sabían qué cosa era tiros de pólvora e, que lo supiesen, creían que solamente dañavan dende las torres e no en el campo. E pensando que fuesse algún terremoto que aquella noche se avía levantado en aquella parte, mandó el Infante que todos se apressurassen para llegar a la sierra e, como fuessen a gran correr, no recebían tanto daño de los tiros que hazía tirar Cirilo porque quedavan mucho atrás. Pero todavía recebían temor de los truenos (2003: 135-36)

Como sabemos, este recurso resultó ser muy eficaz arma también en la conquista de México. De manera similar a las estrategias de Floriseo, Cortés narra la importancia que tuvieron los caballos, ballestas, tiros de pólvora, cañones, bergantines, a veces más que la mortandad misma, en el resultado de la guerra.

Anteriormente propuse que el tópico de la “mala costumbre” se convierte en uno de los legitimadores de la conquista y que en ello puede observarse la configuración caballeresca que hace Cortés de sí mismo. A través de este argumento Cortés intenta convencernos de que su empresa no se encuentra solamente motivada por fines de lucro, sino que se trata de una misión que busca restaurar al mundo el orden perdido, eliminando la monstruosidad que se encuentra en los confines de la tierra, según la creencia medieval. Es en este sentido como Cortés amenaza a los habitantes de América, diciéndole al rey que su campaña “será ocasión de castigo y espanto a los que fueren rebeldes en venir en conocimiento de la verdad [...]. Porque aun allende de lo que arriba hemos hecho relación a Vuestras Majestades de los niños y hombres y mujeres que matan y ofrescen en sus sacrificios, hemos sabido y sido informados de cierto que todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado” (Cortés 1993: 145). Además del sacrificio humano, el “pecado nefando” hace su aparición en varias de las crónicas de Indias como una aberración de la naturale-

za, pero en las *Cartas* pasa a convertirse en elementos de monstruosidad que debe ser combatido a ultranza. Curiosamente, esta manera de representar a los habitantes de los confines del mundo encuentra su paralelo también en el *Floriseo*.

En la Isla del Sol, Floriseo y sus hombres son detenidos en un puente custodiado:

–Podéis ver la tierra –dixo el portero– si juráis sobre vuestra fe de mantener la voluntad del señor d’esta puente. [...]

–¿Cuál es esta voluntad d’este señor tuyo? –dixo Cirilo.

–Su voluntad es que toda mujer de diez años arriba que viéredes matéis en toda esta tierra.

–Tal voluntad como éssa –dixo Floriseo– se ha de quitar, que no de cumplir, porque es desseo e obra contra Dios e natura. (2003: 72)

Es así como se nos introduce al famoso caso del “sodomítico” Paramón, quien no solo tiene la “mala costumbre” de sacrificar niñas y mujeres por motivo de venganza personal, sino que además es culpable de pecar “contra el uso natural con hombres” (2003: 73). Sobre este episodio Jaime Hernández ha escrito que: “Para restablecer el orden, Floriseo tiene que enfrentarse con Paramón, quien en el episodio representa al monstruo contra el que todo caballero pelea y vence al inicio de su carrera en las armas. Tal asociación de Paramón con la monstruosidad transfigura el lugar donde reside; lo vuelve monstruoso” (2014: 57). Es curioso que, de manera idéntica que en la cita de la *Carta* de Cortés, se nos presente la necesidad de que el héroe sepa si el caso es “averiguado”. Hernán Cortés dice que “sabe y ha sido informado” de la generalización de esta práctica, mientras que Floriseo pregunta si “este su mal vicio de contra natura está averiguado” (2003: 73), y dado que así es el caso, al igual que Cortés, él mismo se ofrece como enviado celestial o *miles Christi* para erradicar esos males: “¡O, Santa María –dixo Floriseo–, qué buen acaescimiento es el nuestro en aver venido a esta parte donde, si su hijo nos ayuda, haremos mucho por su servicio” (2003: 74).

La representación que Bernal y Cortés hacen de la sodomía como una monstruosidad que debe ser combatida por el caballero cristiano, pues es una ‘mala costumbre’, tiene implicaciones importantes que sobrepasan las meras coincidencias textuales. Se trata de una forma de articular diferencias entre el héroe y sus enemigos que superan las líneas marcadas por las contiendas religiosas o políticas –aunque dentro de la cosmovisión cristiana–, en tanto que ubican al enemigo como un degenerado, y por tanto, objeto de colonización (Mérida 2011: 233). Mérida explica que:

Esta aventura, así, podría valorarse como un anticipo de los relatos de los conquistadores y de los historiadores españoles sobre las modalidades de sexualidad «contra natura» de algunos pueblos indígenas, entre los que conviene citar a Gonzalo Fernández de Oviedo –autor, como apunté, de *Claribalte*–, Bartolomé de Las Casas, Bernal Díaz del Castillo o a Bernardino de Sahagún (2011: 233).

Y, por supuesto, a Hernán Cortés quien es el primero en convertir esta realidad (o ficción) en uno de los elementos que justifican la actividad bélica contra gentes con prácticas anticristianas. Pero volviendo a la posibilidad de las influencias, valdría la pena preguntarse qué modelo sigue Cortés para desarrollar la idea de que el soldado de Cristo está obligado a eliminar la sodomía de las tierras por donde transita, si no es que de ejemplos como el del *Floriseo*, un caso verdaderamente excepcional<sup>6</sup>.

6. Agradezco a Rafael Beltrán haberme señalado esta significativa coincidencia entre las *Cartas* y el *Floriseo*.



A pesar de que no hay evidencia que confirme que Hernán Cortés conocía el *Floriseo*, obra contemporánea y además escrita por un coterráneo metellinense, ni que hubiese leído el *Amadís* que, como hemos visto, suele ser el paradigma a seguir, es curioso encontrar una gran cantidad de nexos entre la ficción caballerescas y los escritos de Cortés que van más allá de meras coincidencias de época. Así como las obras caballerescas retoman entre sí las mismas estructuras narrativas y los mismos tópicos, las *Cartas de relación* repiten también algunos de los motivos característicos de esta ficción: la demanda de aventuras infinitas; la lealtad incondicional a su señor; la incansable lucha contra las fuerzas del mal y de los infieles en este mundo maniqueo; el imperativo de vengar agravios y desterrar las malas costumbres como la sodomía; la investidura de una misión de justicia divina; etc.

El descubrimiento del Nuevo Mundo y su conquista propició la escritura de una gran cantidad de obras que tratan de dar cuenta de sus maravillas, así como de las acciones de aquellos que se aventuraron a explorarlas y subyugarlas. Es en ese sentido como se suelen leer las *Cartas de relación* de Hernán Cortés. Sin embargo, no siempre se toma en cuenta que este es el primer documento que conocemos que convierte a los actores de estas empresas en héroes, modelos de imitación para conquistas subsiguientes. Cabe preguntarse qué modelos de heroicidad tenía Hernán Cortés a su disposición. Sin duda podemos pensar en el modelo de los héroes de la antigüedad clásica, particularmente en Julio César, con quién se le ha comparado. Pero, además de las obras latinas, los ejemplos más inmediatos fueron los de la caballería andante, histórica o ficcional. Es al tratar de encontrar los modelos seguidos por estos actores cuando percibimos esa distancia que existe en el modo de proceder de unos y otros. Pero si observamos el panorama más amplio de los modelos de heroicidad ficcional, como se ha intentado hacer aquí, es posible vislumbrar en la narración de Cortés su comunión con el modelo de ética caballerescas heterodoxa de los libros de caballerías. El problema de afirmar el mito de los “amadises de América”, que rechazábamos al inicio de este trabajo, no es la falta de referencias en las crónicas a estas obras de ficción, sino la búsqueda de un modelo monolítico de ficción caballerescas, y específicamente el ejemplo del *Amadís*, con el que tiene poca similitud. Cortés, en cambio, se apega a la ética guerrera realista de *Tirante el Blanco*, entre otros. Ética que, como se ha visto, es la misma que se representa en la caballería andante de un libro como *Floriseo*, muchas de cuyas estrategias y hasta su visión del mundo se diría que se reproducen a veces tal cual en las *Cartas de relación*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arbulu, Barturen, María Begoña (2010), “La primera traducción española”, en De Pol, Roberto, ed. *The First Translations of Machiavelli's Prince: From the Sixteenth to the First Half of the Nineteenth Century*, New York, Rodopi, pp. 117-170.
- Avalle-Arce, Juan Bautista (1990), *Amadís de Gaula: el primitivo y el de Montalvo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bernal, Fernando (2003), *Floriseo*, ed. Javier Guijarro Ceballos, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos.
- Black, Robert (2010), “Machiavelli in the Chancery”, en Najemy, John, ed., *The Cambridge Companion to Machiavelli*, New York, Cambridge UP, pp. 31-47.

- Broughton, Bradford B (1986), *Dictionary of Medieval Knighthood and Chivalry: Concept and Terms*, New York, Greenwood.
- Cacho Bleuca, Juan Manuel (1979), *Amadís: heroísmo mítico cortesano*, Madrid, Cupsa.
- Cañizares Esquerra, Jorge (2006), *Puritan Conquistadors: Iberianizing the Atlantic, 1550-1700*, Stanford, Stanford UP.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (2003), *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, ed. Luis Andrés Murillo, Madrid, Castalia [5ª ed.].
- Copenhaver, Brian (1988), "Translation, terminology and style in philosophical discourse", en Schmitt, Charles B, ed., *The Cambridge History or Renaissance Philosophy*, New York, Cambridge UP, pp. 75-110.
- Cortés, Hernán (1993), *Cartas de relación*, ed. Ángel Delgado Gómez, Madrid, Castalia.
- Cuesta Torre, María Luzdivina (2007), "Don Quijote y otros caballeros andantes perseguidos por los malos encantadores, (El mago como antagonista del héroe caballeresco)", en Juan Manuel Cacho Bleuca (coord.), *De la literatura caballeresca al Quijote*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, pp. 141-169.
- Díaz de Gámez, Gutierre (1994), *El Victorial*, ed. Rafael Beltrán Llevador, México, Taurus.
- Díaz del Castillo, Bernal (2004), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa [21ª ed.].
- Elliott, John (1967), "The Mental World of Hernán Cortés", *Transactions of the Royal Historical Society*, Fifth Series, Vol 17, pp. 41-58.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo (1851), *Historia natural y general de las Indias, islas y Tierra Firme del mar Océano*, ed. José Amador de los Ríos, Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia.
- Frankl, Victor (1962), "Hernán Cortés y la tradición de las Siete Partidas", *Revista de Historia de América*, 53/54, pp. 9-74.
- Frey, Herbert (2002), *La arqueología negada del Nuevo Mundo: Europa, América y el surgimiento de la modernidad*, México, Siglo XXI.
- Frye, Northrop (1976), *The Secular Scripture. A Study of the Structure of Romance*, Cambridge, Harvard UP.
- Gies, Frances (1987), *The Knight in History*, New York, Harper Perennial.
- Giménez Fernández, Manuel (1948), *Hernán Cortés y su revolución comunera en la Nueva España*, Sevilla, CSIC.
- Gómez Redondo, Fernando (1999), *Historia de la prosa medieval castellana II. El desarrollo de los géneros de la ficción caballeresca y el orden religioso*, Madrid, Cátedra.
- Grafton, Anthony (2003), "Introduction", en Machiavelli, Niccolò, *The Prince*, George Bull, trans., New York, Penguin.
- Guerra Félix, Aurelio Iván y Plancarte Martínez, María Rita (2011), "El descubrimiento de América y la expansión del *orbis terrarum* en los libros de caballerías del siglo XVI". *Itinerarios*, 14, pp. 97-112.
- Guerra, Francisco (1985), "La caridad heroica de Hernán Cortés", *Quinto centenario*, 9, pp. 37-50.
- Guijarro Ceballos, Javier (2011), "El *Floriseo* de Fernando Bernal (1516) y su continuación, el *Reimundo de Grecia* (1524)", Alicante, *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*.  
[http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor-din/el-floriseo-de-fernando-bernal-1516-y-su-continuacion-el-reimundo-de-grecia-1524/html/4e29a26c-a0fa-11e1-b1fb-00163ebf5e63\\_2.html#I\\_0\\_](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor-din/el-floriseo-de-fernando-bernal-1516-y-su-continuacion-el-reimundo-de-grecia-1524/html/4e29a26c-a0fa-11e1-b1fb-00163ebf5e63_2.html#I_0_) [Consultado 07/03/2016].

- Harris, Max (2006), *Aztecs, Moors, and Christians: Festivals of Reconquest in Mexico and Spain*, Austin, U of Texas P.
- Hernández Vargas, Jaime (2014), "Paramón y el caballero solitario: la representación de la sodomía y la feminización en dos libros de caballerías españoles", *La corónica, A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures*, 42.2, pp. 53-46.
- Jakobson, Roman (1990), *Language in Literature*, trans. Krystyna Pomorska, eds. Krystyna Pomorska and Stephen Rudy, Boston, Belknap.
- Leonard, Irving (1992), *Books of the Brave. Being an Account of Books and of Men in the Spanish Conquest and Settlement of the Sixteenth-Century New World* [1949], Los Angeles, U of California P.
- Llull, Ramón (1949), *Libro del orden de caballería; príncipes y juglares*, Buenos Aires, Espasa-Calpe.
- López de Gómara, Francisco (2007), *Historia de la conquista de México*, ed. Jorge Gurría Lacroix, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Machiavelli, Niccolò (2003), *The Prince*, trans. George Bull, New York, Penguin.
- Maquiavelo, Nicolás (2009), *El príncipe*, trad. Alberto Lista, Madrid, EDAF.
- Martín García, Jorge (2016), "América, espejo de caballeros: relaciones bilaterales entre la ficción caballerescas y el Nuevo Mundo. El caso del *Claribalte* de Gonzalo Fernández de Oviedo", *Lemir*, 20, pp. 345-372.
- Martorell, Joanot (2006), *Tirante el Blanco*, ed. Martín de Riquer, Barcelona, Planeta.
- Medina, Rubén (2004), "Masculinidad, imperio y modernidad en Cartas de relación de Hernán Cortés", *Hispanic Review*, 72.4, pp. 469-489.
- Mérida Jiménez, Rafael Manuel (2011), "Realismo histórico y verosimilitud ficcional: a propósito de un extraño anti-héroe caballeresco", *Anuario de Literatura Comparada*, 1, pp. 221-237.
- Nolan, Cathal J. (2006), *The Age of Wars of Religion, 1000-1650: An Encyclopedia of Global Warfare and Civilization*, Westport, Greenwood.
- Pastor, Beatriz (1992), *The Armature of Conquest. Spanish Accounts of the Discovery of America 1492-1589*, trad. Lydia Longstreth Hunt, Stanford, Stanford UP.
- Piemonte da, Nicolás (1825), *La historia del emperador Carlomagno*, Barcelona, Antonio Arroque.
- Rebhorn, Wayne A. (2010), "Machiavelli's Prince in the Epic Tradition", en Nejemy, John M. (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, New York, Cambridge UP, pp. 80-95.
- Rodríguez de Montalvo, Garci (2004), *Amadís de Gaula*, ed. Juan Manuel Cacho Bleuca, 2 vols., Madrid, Cátedra [5ª ed.].
- Restall, Mathew (2003), *Seven Myths of the Spanish Conquest*, New York, Oxford UP.
- Ross, Charles Stanley (1997), *The Custom of the Castle: From Malory to Macbeth*, Los Angeles, U of California P.
- Sainz de la Maza, Carlos (2002), "La montaña defendida o el destino narrativo de los 'castillos de la mala costumbre' en las *Sergas de Esplandián*", *Revista de literatura medieval*, 14.2, pp. 81-102.
- Sales Dasí, Emilio (2011), "Las continuaciones heterodoxas (el *Florisando* [1510] de Páez de Ribera y el *Lisuarte de Grecia* [1526] de Juan Díaz) y ortodoxas (el *Lisuarte de Grecia* [1514] y el *Amadís de Grecia* [1530] de Feliciano de Silva) del *Amadís de Gaula*", Alicante, *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*.  
<http://www.cervantesvirtual.com/obra/las-continuaciones-heterodoxas-el-florisando-1510-de-paez-de-ribera-y-el-lisuarte-de-grecia-1526-de-juan-diaz-y-ortodoxas-el-lisuarte-de-grecia-1514-y-el-amadis-de-grecia-1530-de-feliciano-de-silva-del-amadis-de-gaula/>. [Consultado el 08/04/2016].
- Sarmiento de Gamboa, Pedro (2001), *Historia de los Incas*, Madrid, Miraguano.

- Thomas, Hugh (2010), *The Golden Empire: Spain, Charles V, and the Creation of America*, New York, Random House.
- Todorov, Tzvetan (1999), *The Conquest of America. The Question of the Other*, trans. Richard Howard, Oklahoma, Oklahoma UP.
- Zavala, Silvio (1981), "Hernán Cortés ante la justificación de su conquista", *Revista de Historia de América*, 92, pp. 49-69.