IMPERIALISMO Y DISIDENCIA
EN *OS LUSÍADAS*, *LA ARAUCANA* Y *SOLEDADES*.

Ernesto Ortiz-Díaz

Macalester College

Del atlántico mar en las orillas
desgreñada y descalza una matrona
se sienta al pie de sierras que corona
triste pinar. Apoya en las rodillas
los codos y en las manos las mejillas
y clava ansiosos ojos de leona
en la puesta del sol; el mar entona
su trágico cantar de maravillas.
Dice de luengas tierras y de azares
mientras ella, sus pies en las espumas
bañando, sueña en el fatal imperio
que se le hundió en los tenebrosos mares…

Miguel de Unamuno

La percepción de la empresa ultramarina ibérica desde siempre *hizo agua*. La justificación de la navegación al Nuevo Mundo y la presencia en él habían sido, desde el principio, tópicos extremadamente problemáticos. Años antes, cuando la expansión marítima castellana en América estaba en ciernes, Isabel y Fernando habían tratado de deshacerse de cualquier mácula o equívoco que se cerniese sobre la navegación y dominio de esas nuevas tierras a través de las llamadas *bulas de donación* de 1493, decretadas por el papa Alejandro VI. En tales edictos el Papa Borgia establecía como legítima la sujeción de las Indias Occidentales a Castilla, a la cual se confiaba la misión de vigilar la salvación de las almas de los indios, a la vez que se la autorizaba en la aplicación de todo su poder temporal sobre las nuevas geografías.

Sin embargo, la percepción de la legitimidad de la empresa ultramarina, ni aún así dejó de estar exenta de reticencias. La justificación religiosa que se blandía, frecuentemente, se desvanecía ante la visión que desde la metrópoli se tenía de la codicia de los colonos en las tierras

americanas, como Pagden lo advierte, a través de denuncia de Las Casas: "Las Casas described the Spanish colonists in America as *barbari* because of their treatment of the Indians".[1]

Para tiempos de Carlos V la noticia de los abusos y brutalidades cometidas por los expedicionarios contra la población indígena, así como las sospechas de fraude perpetrado contra la Corona en la repartición de los beneficios económicos de las empresas de conquista y las mercedes que, a partir de ellas se les otorgaban (las *encomiendas*), eran escandalosas:

> The very size of the Spanish empire alter 1532, the huge number of Indians now officially vassals of the Castilian crown, also made the possible illegality of Spanish conquests more obvious than it had once been. With a far greater number of Indians to abuse and greater prizes to be won, the colonists' excess grew.[2]

En medio de la gran polémica llevada a instancias jurídicas por la denuncia de voces como las de Bartolomé de las Casas, en 1542 el emperador Carlos V habría de promulgar las *Leyes Nuevas* intentando frenar la *destrucción* del Nuevo Mundo y el exterminio de sus habitantes naturales que tanto el dominico como otros hombres de aquel tiempo habían expuesto en textos y alegatos.

Sin embargo, la percepción de la expansión marítima y el ensanchamiento del imperio en los territorios recién encontrados continuaría siendo una polémica tal y como lo demuestra la hiperbólica exaltación que Gómara haría diez años después –en 1552– en su *Historia General de las Indias* sobre la empresa americana. López de Gómara presentaba al *descubrimiento* de las *Indias*, producto de aquel esfuerzo naval, como "la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la muerte y encarnación del que lo crió"[3] ante un Carlos V más

[1] Pagden, Anthony, *The fall of Natural Men. The American Indian and the origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge U Press, 1992, p. 24.

[2] *Ibid*., p. 59.

[3] López de Gómara, Francisco, *Historia general de las Indias*, Barcelona, Iberia, 1965, p. 25.

entusiasmado por la campaña contra los musulmanes en Noráfrica, quienes constituían una amenaza naval y militar para las Españas del Mediterráneo.

La justificación religiosa de la expansión de los castellanos en las Indias (las *otras* Españas) era una prolongación de la empresa de la *Reconquista* peninsular contra los moros, la cual a su vez lo había sido de los ideales religiosos de las Cruzadas. La filiación, pues, de la obra de Castilla en los nuevos territorios con la Reconquista y las Cruzadas estaba matizada, no obstante, por las particulares condiciones de los habitantes del Nuevo Mundo. Eran esclavos naturales en cuanto necesitaban de la tutela castellana para adquirir un estado de madurez que por sí mismos no habrían de alcanzar: "[el indio era] some variety of fully grown child whose racional faculties are complete but still potential rather than actual. Indians have to be trained to perceive what other men perceive without effort, to accept what other men regard as axiomatic without prior reflection"[4]. Sin embargo, ante todo, el argumento justificativo apelaba a la propagación de la fe cristiana.

El discurso legitimador de la expansión marítima a través de la religión no fue privativo de Castilla. Portugal también habría de blandirlo; aunque no desde el principio de sus exploraciones marítimas, tempranas en relación a las castellanas. Sería hasta el siglo XVI cuando los portugueses esgrimirían como marco justificativo para sus pretensiones expansionistas en el norte de África y en Asia la propagación de la fe cristiana, según lo atestigua la historiografía portuguesa contemporánea.

Con relación a Castilla la saga de reconquista en Lusitania había terminado tempranamente en 1250. Ese año con la captura de Faro en el Algarve, los portugueses se hicieron de lo que en el siglo XV habría de constituir el punto de partida de las expediciones ultramarinas durante el reinado de Enrique, el navegante, fundador, asimismo, de una escuela de navegación en Sagres y artífice de la expansión africana.

El imperialismo lusitano del siglo XVI encontró la inspiración y justificación religiosa de su expansión ultramarina en la lucha contra los musulmanes durante los tiempos de instauración del *Condado Portucalense*. Después de la consolidación de su soberanía política sobre la franja occidental de la península, los portugueses se encaminaron hacia los moros del norte de África porque, además de representar un peligro

[4] Pagden, Anthony, *The fall of Natural Men*, cit. (en n. 1), p. 104.

para la independencia del reino, suponía la continuidad de los ideales de las cruzadas traídos por los caballeros borgoñeses en el marco de la reconquista ibérica: "uma outra cruzada […] a dilatação do território português era também vista como o aumento espiritual do reino de Cristo"[5]. Aunado a lo anterior, se encontraba la influencia del imaginario contenido en los textos medievales de viaje como los de Marco Polo y Juan de Mandeville. La búsqueda del mítico reino cristiano del Preste Juan –presente ya en la mente de don Enrique, el navegante– obedecía a este propósito. Con la ayuda de dicho rey cristiano habrían de ser conquistados los lugares santos, meta de las antiguas cruzadas: "este mito de Preste João revelar-se-ia de enorme importância no esclarecimento dos objectivos da expansão portuguesa e dos modos como se processou"[6]. Sin embargo, el optar de Portugal por la vía ultramarina no se explica por circunstancias geográficas únicamente, sino también a partir de importantes motivaciones económicas como lo eran la escasez de suelos cultivables para una población lusitana en crecimiento. Además, después de ser asegurada la reconquista a los musulmanes, la viabilidad de la economía del botín (o *fossado*) se diluyó. Portugal, al igual que habría de pasar con Castilla, tenía que encontrar una salida para *ocupar* a los actores de la economía de guerra que había sustentado la existencia de su monarquía. A pesar, entonces, de que se trató de proteger, en cierto grado, a los labradores musulmanes en las tierras *liberadas*, la cantidad y la variedad de productos producidos no eran ni suficientes en cantidad ni en género. Por ende, la búsqueda de nuevas tierras a través de la navegación se hizo indispensable:

> Se trataba de encontrar tierras que atrajesen tanto a la nobleza del norte de Portugal como a los caballeros de las órdenes militares del sur. La tierra cultivable de Portugal era fértil pero escasa en el norte, y abundante pero estéril en el sur. África del norte, anteriormente granero de Roma, parecía ofrecer grandes llanuras donde plantar trigo en abundancia en caso de que los campesinos musulmanes pudiesen ser

[5] Veríssimo Serrão, Joaquim, *Portugal e o mundo nos séculos XII a XVI*, Lisboa, Verbo,

1994, p. 35.

[6] Oliveira Marques, A. H. de, *História de Portugal. Dos origens ao Renascimento*, Lisboa, Presença, 1997, p. 230.

> dominados por los caballeros cristianos al igual que lo habían sido ellos en las llanuras del sur de Portugal y en el Algarve[7].

A la par de lo anterior, la inquietud naval portuguesa se explica, también, por la búsqueda de aseguramiento de la autonomía del reino a nivel político y económico frente a la beligerante Castilla. Por una parte, a través de la navegación se buscó estrechar las relaciones de la monarquía lusitana con las otras naciones europeas (lo que se ve en los acuerdos matrimoniales de los reyes) ante su endeble posición ante Castilla y, por otra, se procuraron otras vías para la comercialización de sus productos diferentes a las tradicionales terrestres (Galicia, León y Castilla).

Para inicios del siglo XV, con la casa de Avis en el trono portugués y con el precedente de una victoria contundente sobre la diplomacia intervencionista castellana en Aljubarrota en 1385, inicia la expansión ultramarina lusitana en el norte de África: "a partir de 1412 ou já de finais de 1411, a empresa da *Reconquista*, na sua multiplicidade de aspectos religiosos, políticos, sociais e económicos, pôde ser retomada a sério"[8]. La conquista de la estratégicamente posicionada Ceuta, comercial y militarmente hablando, en 1415, se reivindicaba, ya, con cierta legitimación religiosa unida a las obvias motivaciones políticas y económicas: "a defensa contra o Islam, numa época em que o perigo turco no Oriente inquietava a Europa cristã"[9]. Sin embargo, aún así, la empresa nortáfricana no se realizó sin pocas disensiones entre los comerciantes y los nobles portugueses:

> [D]ividiu depois os dirigentes portugueses. Ceuta, por si só, poco valia. Embora constituísse uma base naval relevante para combate aos piratas e para consequentes retaliações, ficara isolada num territorio hostil e perdera, com isso, as suas características de empório comercial. Do ponto de vista económico, resultara inútil. Do ponto de vista

[7] Birmingham, David, *Historia de Portugal*, Cambridge, Cambridge U Press, 1995, p. 32.

[8] Serrão, Joel y A. H. de Oliveira Marques, *Nova história da expansão portuguesa. A expansão quatrocentista*, Lisboa, Estampa, 1986, p. 47.

[9] *Ibid.*, p. 49.

> financiero, ficava cara à Coroa, que tinha de prover continuamente à sua defesa. Muitos passaram a advogar o seu abandono[10].

Asociada a los cuantiosos costos del emplazamiento en Ceuta, la empresa ultramarina se discutía como posible causa de un abandono y consecuente ruina del agro portugués, a consecuencia del deslumbramiento de las riquezas de Ultramar. El vizconde de Juromenha, António de Lemos Pereira de Lacerda Delgado, reflexionando sobre la expansión portuguesa y la epopeya de Camões, escribiría en el siglo XVIII, que "as forças physicas do paiz [Portugal] não eram sufficientes para tão gigantescas e dilatadas emprezas [...] se devia robustecer com conquistas mais ao pé da porta, d'onde derivasse força e não se enfraquecesse a população"[11].

Es importante, pues, enfatizar que en la expansión ultramarina portuguesa los objetivos económicos antecedieron y opacaron en importancia a los planes piadosos que habrían de darse a *posteriori*, tal y como lo demuestran las objeciones a la manutención de Ceuta y, la vehemencia de la conquista de Marruecos, punto estratégico en el comercio naval del Mediterráneo y la ruta del oro que venía de los reinos africanos occidentales: "o objectivo longínquo das navegações dos Portugueses, foi desde logo o comércio oriental, tendo como objectivo próximo, o comércio do oiro e dos produtos tropicais, ao longo da costa de África"[12].

Con el tiempo, Ceuta fue abandonada; no así el proyecto expansionista. Ceuta representó sólo la punta de lanza del proyecto ultramarino portugués. La convergencia de las razones económicas con la justificación a través de la fe acuñaría la premisa de Juan II –"pola lei e pola grei"–, que en las coyunturas de los siglos XV y XVI sería usada como blasón de la expansión lusitana a gran escala ya no sólo en África, sino también en Asia y en el Brasil en los años venideros.

[10] *Ibid*., p. 49.

[11] Rêbelo Gonçalves, Francisco da Luz, *Disertações Camonianas*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1937, p. 106

[12] Cortesão, Jaime, *A expansão dos portugueses no período henriquino*, Lisboa, Portugal, 1965, p. 67.

Los grandes descubrimientos ultramarinos realizados por la naves de Portugal y de España a finales del siglo XV –el descubrimiento de Vasco da Gama de la ruta naval a la India en 1487 y la llegada a América por parte de Colón en 1492, respectivamente–, marcaron los umbrales de su poderío imperial en el orbe. A través de estos hechos, tanto los límites geográficos como las fronteras que habían sido vistas como infranqueables para las habilidades humanas, tras desafiarse, habían sido trascendidos. Surgieron, entonces, los debates entre el grado de equivalencia que tenían las hazañas de la antigüedad y los descubrimientos de aquella contemporaneidad. ¿Estaba realmente la humanidad caminando hacia un declive en relación a la edad clásica? La cita de Gómara que abría este ensayo, referente al descubrimiento de las Indias, brindaría evidencias suficientes para concluir lo contrario. El mundo para los hombres renacentistas estaba experimentando, precisamente, un *renacimiento* con relación al oscurantismo medieval con el cual se cifraron alrededor de diez siglos tras la caída del Imperio de Roma.

Si Europa estaba viviendo tal *risorgimento*, determinar qué nación era la sucesora del poderío romano se convirtió en una obsesión para los reinos europeos occidentales de aquel tiempo. Así, para refrendar la transferencia de la hegemonía temporal –la *traslatio imperii*– de Roma hacia determinado centro de poder, se encomendó a los poetas escribir la epopeya (la "nueva" *Eneida* del "nuevo" Virgilio) que hiciese legítimas las pretensiones de sucesión del Imperio Romano por parte del reino desde el cual se la compondría:

> Europe awaited the poet and the poem which would demonstrate the equality of the modern age to antiquity […] A great deal was at stake: the respective national pride of each country, the dignity of the vulgar languages […] but above all, a certain conception of history which denied the necessary decline of man from Auguste Rome[13].

Como bien lo detalla Greene, los intentos que se sucedieron para escribir dicha epopeya no fueron pocos. Al lado de las ciudades-estado

[13] Greene, Thomas, *The descent from Heaven, a study in Epic Continuity*, New Haven y Londres, Yale U Press, 1963, p. 3.

italianas y Francia, España y Portugal escribieron sus propias epopeyas –entre ellas, *La Araucana* y *Os Lusíadas*, respectivamente– intentado reivindicar para sí el honor de la antigua Roma y buscando prestigiar sus esfuerzos imperiales en el orbe, cuyos límites, decían, habían contribuido a ensanchar las hazañas marítimas ibéricas.

El caso de España es notable porque el año de la reconquista de Granada y la navegación colombina (1492), Antonio de Nebrija escribía para el castellano, la primera gramática dedicada a una lengua romance porque, afirmaba, "siempre la lengua fue compañera del imperio"[14]. Su esfuerzo, pues, estaba enmarcado en los proyectos imperiales que se abrían para Castilla con la llegada al Nuevo Mundo. Así, Nebrija asentaría que escribía su gramática para dotar a la lengua del imperio del prestigio de la latina e insinuaba, de esa manera, una inequívoca continuidad entre la obra de Roma y la de España: "después que vuestra Alteza [Isabel] metiesse debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas, y con el vencimiento aquellos ternían necessidad de recebir las leies quel vencedor pone al vencido, y con ellas nuestra lengua"[15].

En Portugal, el mismo Camões habría de resaltar el tópico de la lengua al centro de su epopeya. En tanto aliada del troyano Eneas y los romanos en el texto, y, ahora, partidaria de los lusitanos, el discurso de Venus en *Os Lusíadas* acentúa la filiación latina del portugués cuando dice que la diosa "na língua [el portugués], na qual quando imagina, / com pouca corrupção crê que é a Latina" (1.33 7-8).

Así, pues, estableciendo vínculos históricos, míticos e, incluso, lingüísticos con la Roma de Augusto, España y Portugal legitiman sus empeños de ser la *Nueva Roma* y fomentan la expansión ultramarina, base para la configuración de sus imperios. Sin embargo, como ya se ha visto, lo anterior no se dio sin polémicas y cuestionamientos tanto desde las metrópolis ibéricas como desde sus emplazamientos coloniales. En el ámbito textual de las epopeyas compuestas en ambas naciones, las pretensiones de reivindicar para sí la potestad imperial de la vieja Roma no aparecen solas tampoco. Persisten, incluso, al interior del cuerpo de los

[14] Nebrija, Antonio de, *Gramática castellana,* Madrid, Cultura Hispánica, 1992, p. 3.

[15] *Ibid.*, p. 8.

poemas épicos, reflejos de las posturas disidentes del proyecto imperialista y su motor material: la navegación ultramarina.

I

En el presente ensayo analizaré los episodios en *Os Lusíadas* y la segunda parte de *La Araucana* (la arenga del *velho do Restelo* y los discursos de Galbarino, respectivamente) en los cuales tienen lugar los discursos contra la navegación, como medio a través del cual se vehiculan las posiciones discrepantes o críticas del proyecto imperialista. Se estudiará, asimismo, el diálogo que se establece entre ambos fragmentos textuales, cuyos autores, en el plano de la escritura de sus poemas ilustraron la estrecha rivalidad entre Portugal y España al inicio de sus carreras imperialistas. Finalmente, cerraré el ensayo, a manera de contrapunto, con el estudio de un fragmento de *Soledades* de Luis de Góngora, en el cual se advierte, además de una lectura de las epopeyas ibéricas ya mencionadas, una contestación a ambas, a través de un recrudecimiento del discurso antiimperialista, en el marco de la unión ibérica y el inicio de la decadencia imperial. García Lorca en "La imagen poética de Góngora" aseguraba que, con *Soledades*, Góngora quería escribir "un gran poema lírico para oponerlo a los grandes poemas épicos"[16], pero, al mismo tiempo, sirviéndose de la estructura épica para, así, erosionar la teleología encomiástica de las epopeyas. La estética barroca y la polémica caracterización genérica del poema gongorino, a caballo entre la lírica y la épica, añaden significación y alcance al discurso contra la navegación en *Soledades*.

El episodio que analizaré en *Os Lusíadas* está inserto en la larga relación que hace Vasco da Gama al rey de Melinde. El discurso contra la navegación en la epopeya de Camões tiene lugar en el marco de la salida de la expedición de Gama hacia el Oriente, tras el sueño profético del rey don Manuel, motor del viaje. La escena descrita por Vasco de Gama destila emotividad. Están a punto de zarpar y, reunidos en el puerto, mujeres, niños y ancianos se lamentan de la suerte incierta de los marinos. Algunas voces se cuelan en la narración de Gama y, si bien es cierto que logran hacerse inteligibles, no es sino la voz de un viejo la que habrá de

[16] García Lorca, Federico, "La imagen poética de Góngora" en *Obras completas,* Madrid, Aguilar, 1966, p. 81.

elevarse sobre las demás: el *velho do Restelo*, según lo ha denominado la tradición crítica portuguesa.

Gama le confiesa al rey de Melinde que ni él ni sus expedicionarios levantaron la vista para evitar conmoverse y desistir ante tan doloroso espectáculo –"sem a vista alevantarmos […] por nos não magoarmos, ou mudarmos"[17]–, incluso, señala que zarparon sin despedirse de la manera habitual para evitar más penas y un enflaquecimiento en su valor. En la aparición del viejo en la escena descrita por Camões son determinantes sus actitudes porque habrán de investirlo de una autoridad y dignidad morales que subrayarán el peso de su discurso. A diferencia y en contraste con la rehuída de miradas por parte de la tripulación y de Vasco da Gama hacia quienes presenciaban la partida, el viejo fija vehementemente su vista en los expedicionarios –"postos en nós os olhos"[18]– y, utilizándose el mismo verbo que se había empleado para hablar de la falta de ánimo de la expedición para despedirse de quienes se quedaban (alevantar), levanta su voz para iniciar su arenga: "a voz pesada um pouco alenvantando"[19]. El adjetivo que la particulariza (pesada) figura en ella el tono de seriedad y gravedad que habrán de servir de vehículo para el discurso del viejo, a quien se describe como "cum saber só de experiencias feito"[20]. Así, pues, no sólo se lo insinúa como un *patriarca* facultado por la gravedad de su presencia, sino que, de la misma manera, la voz poética no escatima espacio para legitimar su discurso a través de la experiencia. Lo reitera dos veces, la última de las cuales se refiere a la fuente de dichas palabras como el "experto peito" del viejo.

Llama la atención la posición del discurso del viejo en la narración de Vasco da Gama, la cual Madeira califica de central: "se encontra no centro da Epopeia"[21]. Así, pues, con las palabras del *velho do Restelo* no sólo se cierran el cuarto canto y la narración de la historia de Portugal a través de sus reyes que había comenzado en el tercer canto, sino que también se da voz a una visión que relativiza el relato triunfalista

[17] Camões, Luis Vaz de, *Os Lusíadas*, Barcelos, Companhia Editora do Minho, 1980, 4.93, vv. 1-3.

[18] *Ibid*., 4.94, v. 3.
[19] *Ibid*., 4.94, v. 5.
[20] *Ibid*., 4.94, v. 7.

[21] Madeira, José, *Camões contra a expansão e o Império: Os Lusíadas como antiepopeia*, Lisboa, Fenda, 2000, p. 48.

precedente porque lo cuestiona: "the old's man voice is raised in protest against the senselessness of the pursuit of glory"[22]. En este sentido, el discurso del viejo se opone al relato onírico del rey don Manuel que anima la formación de la expedición, ya que desarticula y critica la visión que al monarca le es revelada en sueños por –significativamente– dos figuras alegóricas bajo la apariencia de *ancianos*: el Indo y el Ganges: "Te avisamos que é tiempo que já mandes / a receber de nós tributos grandes"[23]. Así, el discurso del *velho do Restelo* tendría, por oposición, quizá, una función de *discreción*; es decir, un llamado a la prudencia ante el desenfrenado optimismo imperialista. El discurso del viejo de Belém es antiletárgico donde el emanado de las promesas de los otros viejos, los ancianos en el sueño del rey don Manuel, es narcótico; es decir, letárgico e hipnotizante, figuradamente hablando. En resumen, la arenga del *velho do Restelo* intenta *despertar* a Gama y a sus expedicionarios del aturdimiento peligroso del sueño imperial en el que los veía sumidos, al hacerlos conscientes de sus altos costes: "que mortes, que perigos, que tormentas, / que crueldades, neles experimentas!"[24].

La manera en la cual el discurso del viejo convoca a la discreción a los expedicionarios tiene lugar a través de un largo apóstrofe, en el cual llama a entrar en razón a unos destinatarios sumidos en el engaño y la efervescencia de una exaltación patriótica percibida como equívoca, como se verá más adelante. La primera parte de la imprecación del anciano abarca tres estrofas, en las cuales éste maldice a la ambición de mandar, concibiéndola como una doble vanidad; es decir, la codicia de la vanidad que es, a su vez, la fama: "Ó gloria de mandar, ó vã cubiça / desta vaidade a quem chamamos fama!"[25]. La codicia de imperar sobre los demás para alcanzar la fama –nota el viejo–, se legitma y se ensalza a través de la honra: "cũa aura popular, que honra se chama!"[26]. De esta manera, el anciano señala la gran paradoja irónica de esta actitud: al ir en pos de la fama y de la honra, se pierde la misma honra, puesto que su búsqueda no sólo es "sagaz consumidora conhecida / de fazendas, de reinos e de impérios"[27], sino que es fuente misma de "desamparos e adultérios"[28]. Y

[22] Greene, Thomas, *The descent from Heaven*…, cit. (en n.13), p. 229.
[23] *Op. cit.,* 4.73, v 7-8.
[24] *Op. cit.,* 4.95, v. 7-8.
[25] *Op. cit.,* 4.95, v. 1-2.
[26] *Op. cit.,* 4.96, v. 4.
[27] *Op. cit.,* 4.96, v. 3-4.
[28] *Op. cit.,* 4.96, v. 2.

es precisamente esta deslealtad bajo la forma de desamparos y adulterios, la que utiliza el anciano para criticar el sueño imperialista. El desamparo y el adulterio no lo son solamente en el plano de la vida doméstica, en el marco de relaciones familiares y conyugales, sino que dichas actualizaciones de la deslealtad son extrapoladas al plano de la *polis*; es decir, de la nación en la segunda parte de la arenga del anciano.

Se cierra, pues, la primera parte del discurso poniendo en evidencia las motivaciones materiales que la fama utiliza para atraer a los incautos –individuos y reinos– y entregarlos a "desastres […] perigos […] e mortes"[29]. La voz del viejo es categórica cuando desvela los dones prometidos por la fama. Dones que desvirtúan la ya de por sí cuestionada exaltación de la honra que se había hecho en la estrofa anterior. Todo, de acuerdo con el hombre de Belém, se reduce a una ambición materialista: "que promessas de reinos e de minas / d'ouro, que lhe farás tão facilmente"[30]. El carácter incendiario de la arenga del viejo alcanza su clímax en la segunda parte de la misma donde se apostrofa a la humanidad en cuanto descendiente de Adán, el ambicioso y desleal por excelencia: "Ó tu, geração daquele insano"[31]. Si la ambición de Adán y su deslealtad para con Dios habían privado a la humanidad del "reino soberano" del paraíso y su eternidad, a semejanza de él, el proyecto de expansión marítima (visto como *insano* en el sentido de demente/descabellado al igual que el acto adánico) acarrearía la traición a la patria por abandonársela en manos del enemigo musulmán: "el viejo de Restelo, […] personifica la oposición entre el espíritu agrario y el de aventuras, critica la política ultramarina de Portugal y el abandono de las posiciones africanas"[32].

El motivo de la traición a la patria lo expresa el viejo como el acto de ignorar los deberes hacia la nación (Portugal), a la cual identifica como "reino antigo"[33], para oponerla a los reinos efímeros que se buscan allende los mares: "Índia, Pérsia, Arábia e da Etiópia"[34]. Dichos deberes no sólo implican la lealtad en el plano político hacia Portugal, sino un

[29] *Op. cit.,* 4.97, v. 1-3
[30] *Op. cit.,* 4.97, v. 6-7.
[31] *Op. cit.,* 4.98, v. 1.

[32] Extremera, Nicolás y José Antonio Sabio, Introducción a *Los Lusiadas*, Madrid, Cátedra, 1986, p. 16.

[33] *Op. cit.,* 4.101, v. 3.
[34] *Op. cit.,* 4.101, v. 8.

compromiso con el resguardo de la religión cristiana. El viejo de Belém advierte a los marinos lo errado de su decisión: han optado por ir a buscar enemigos "de tão longe"[35], dando la espalda a la lucha contra los musulmanes, que se multiplicaban a las puertas de Lusitania: "deixas criar às portas o inimigo"[36]. He allí el eco que adquiere el símil entre Adán y los expedicionarios de Gama: ambos renuncian enceguecidos a su hogar por ir en busca de "o incerto e incógnito perigo"[37]. Se ubican, pues, en una situación de deslealtad frente al *reino soberano*, en el caso de Adán, y frente al *reino antigo*, en lo que a la expedición de Gama se refiere.

La "desobedência"[38] de la cual se acusa a Adán y por la cual fue expelido a la mortalidad y exiliado de la edad de oro, tendría, pues, un paralelo con los efectos de la expansión marítima: las muertes, los naufragios. El alcance del símil propuesto por el viejo supondría el que la expedición de los portugueses al mando de Vasco da Gama hacia el mar abierto conllevaría un nuevo acto de desobediencia para con Dios al estarse infringiendo los límites impuestos para los humanos en el mundo (meollo mismo de la inconformidad de Baco). Navegar *más allá*, romper las fronteras de las limitaciones humanas era un acto de desacato a la voluntad de Dios, cuya fe estaba en peligro ante la cercanía y beligerancia de los *ismaelitas*. Y era, sobre todo, una desobediencia semejante a la violación adánica de la prohibición de comer el fruto del árbol de la ciencia: ambos actos estaban movidos por el deseo de la codicia, de *desear más* de cuanto se había otorgado al hombre. Así, el viaje al Oriente planteado tras el sueño del rey don Manuel, tenía como única finalidad el recoger los tributos de los que le había hablado la figura alegórica del Ganges. De allí el gran peso que tiene la acusación del viejo sobre las motivaciones frívolas de la expedición al Oriente: "porque a fama te exalte e te lisonje / chamando-te senhor, com larga cópia"[39].

Haciendo uso de la ironía, se muestra escéptico sobre la posibilidad de que la expedición se embarque para expandir la fe de Cristo al señalar que si es guerra contra el *infiel* lo que se busca en Oriente, se la tiene cerca del mismo Portugal, en el norte de África: "não tens junto contigo o Ismaelita, […] se tu pola de Cristo [la fe] só pelejas"[40]. Ya desde tiempos

[35] *Op. cit.,* 4. 101, v. 2.
[36] *Op. cit.,* 4.101, v.1.
[37] *Op. cit.,* 4.101, v.5.
[38] *Op. cit.,* 4.98, v.2.
[39] *Op. cit.,* 4.101, v. 7-8.
[40] *Op. cit.,* 4.100, v. 1-4.

del rey don Manuel, Marruecos se había visto como bastión necesario de ser reincorporado a la fe cristiana por razones tanto económicas como estratégicas: "as empresas de África seriam [...] ao menos, solução mas cómoda do que o descobrimento ousado, em que só se via ruína, e poderiam trazer vantagens políticas e religiosas"[41]. El anciano, pues, presenta como una acción descabellada, desleal y codiciosa la empresa al Oriente: *a las puertas* de Portugal se podía luchar contra el infiel y expandir la ley de Cristo y, por ende, "por vitórias ser louvado"[42], al mismo tiempo que se refrendaría la lealtad hacia la patria, a la cual la empresa capitaneada por Gama orilla a que "se enfraqueça e se vá deitando a longe"[43].

La tercera y última parte de la arenga del viejo está cifrada mayormente en términos de la máquina pagana. En las dos partes precedentes, el discurso del *velho do Restelo* echaba mano del relato de Adán para construir una semejanza entre la pérdida del paraíso, debido a la desobediencia y deslealtad hacia Dios, y el abandono de la patria, poniéndola –al mismo tiempo– al alcance de los enemigos musulmanes, por la codicia material. Así, pues, en la tercera parte los motivos sugeridos a través del pecado de Adán –ambición, desobediencia y deslealtad– se acentuarán en el marco de la tradición pagana clásica. De apostrofar a los tripulantes de la empresa portuguesa hacia Oriente, el viejo de Belém convierte su discurso en una imprecación. Maldice al primer hombre que tuvo la idea de construir una embarcación y hacerse a la mar y confía en que su alma sufre de las penas del infierno. La memoria de dicho hombre no debe ser cantada porque no es digno de gloria su invención: "te dê por isso fama nem memoria / mas contigo se acabe o nome e glória!"[44].

La discreción a la cual llamaba a los expedicionarios el *velho do Restelo* en la primera parte de la arenga se ve reflejada de manera inversa en la última parte del discurso. En él, el anciano alude a tres relatos de la tradición clásica –inscribendo su discurso en el tópico clásico de la maldición de la navegación[45]– cuyo común denominador es la

[41] Rêbelo Gonçalves, Francisco da Luz, *Disertações Camonianas*, cit. (n.11), p. 106.

[42] *Op. cit.,* 4.100, v. 8.

[43] *Op. cit.,* 4.101, v. 4.

[44] *Op. cit.,* 4.102, v. 7-8.

[45] Rebêlo Gonçalves, al igual que la edición comentada de *Os Lusíadas* realiza por Manuel de Faria e Sousa, en *Disertações Camonianas* realiza un detallado rastreo de los motivos clásicos contenidos en la *fala do Velho do* Restelo; desde

imprudencia, el desmedido impulso de la ambición y los desastrosos resultados. Prometeo, Faetón e Ícaro aparecen como epítomes, en sus respectivas circunstancias, de la siniestra profanación de las propias limitaciones humanas: "altos desejos"[46], en palabras de él mismo. Prometeo roba el fuego y se lo entrega a los humanos, lo cual trae consigo sólo desgracias: "fogo que o mundo em armas accendeu, / em mortes, em desonras (grande enganho!)"[47]. El cruce del umbral de lo humano hacia lo sobrehumano enfrenta al hombre con lo abominable de su pretensión, que va *contra natura*. Así, precisamente se califica cualquier intento de la malicia humana por ir más allá de su naturaleza y de los límites impuestos a ésta: "nenhum cometimento alto e nefando / por fogo, ferro, água, calma e frío / deixa intentando a humana geração"[48]. El viejo de Belém cierra su alocución lamentándose de la propensión de la progenie de Adán a caer víctimas de su ambición en profanaciones que sólo acarrean infortunios como los de los poco discretos Ícaro y Faetón: "Mísera sorte! Extranha condição!"[49].

Las maldiciones contra el proyecto de expansión marítima no son privativas del *velho do Restelo*. Las deprecaciones de Adamastor en el Cabo de Boa Esperança son un eco del discurso del viejo[50]. Es significativo que ambas tengan lugar en posiciones estratégicas dentro del poema. El discurso del viejo de Belém se articula a la salida de la expedición de Gama de tierras portuguesas –el inicio del periplo–, mientras que la arenga de Adamastor se da exactamente en el medio del poema, y del viaje mismo, y representa, asimismo, el cruce simbólico del

---

la *Ilíada* hasta los escritores latinos como Horacio. Afrânio Peixoto en el capítulo VII de *Camões. Ensaios camonianos*, tras hacer un recuento histórico de la crítica del episodio, se enfoca también en el estudio de la *imitatio* en el la *fala do velho do Restelo*. Detalladísima lista de los motivos clásicos y sus fuentes en el discurso del viejo de Belém se pueden encontrar en *Epifânio Dias e as fontes d'Os Lusíadas.* Se deslinda la cuestión de la *imitatio* canto por canto del poema camoniano y hay, incluso, referencias a los versos específicos de las fuentes aludidas.

[46] *Op. cit.,* 4.103, v. 8.

[47] *Op. cit.,* 4.103, v. 3-4.

[48] *Op. cit.,* 4.104, v. 5-7.

[49] *Op. cit.,* 4.104, v. 8.

[50] Al gigante Adamastor, Quint, significativamente, lo asocia con una resistencia al imperialismo portugués: "Camões' monster, born of the initial encounter of Portuguese imperialism and its native subjects, is the first in a line of specters haunting Europe" (p. 125).

umbral hacia un horizonte vedado a todos los humanos, antes de la irrupción de las carabelas portuguesas. De allí que el gigante Adamastor estalle en querellas sobre la violación de estas barreras impuestas a los hombres: "Ó gente ousada, mais que quantas / no mundo cometeram grandes cousas [...] /os vedados términos quebrantas, / e navegar meus longos mares ousas, / que eu tanto tempo há já que guardo e tenho, / nunca arados d'estranho ou próprio lenho"[51]. El allanamiento que perpetran las naves portuguesas a partir de ese punto es la profanación *insana* que recuerda a Faetón, Ícaro y Prometeo, el acto *contra natura* del cual advertía el viejo de Belém en su lamento y que Adamastor cifra de la siguiente manera: "pois vens ver os segredos escondidos /da natureza e do úmido elemento, / a nenhum grande humano concedidos"[52].

El cruce del umbral, sin embargo, conllevaría las muertes, las tormentas y demás desgracias sobre las cuales había advertido el anciano de Belém a la expedición. Adamastor se encarga de profetizar a la tripulación los infortunios que habrán de sufrir personajes notables de Portugal en su paso hacia el Oriente, cumpliéndose así, el hado que el viejo había avizorado. Inmediatamente después, Gama confiesa su deseo porque tales cuitas futuras no acaecieran –"a Deus pedi que removesse os duros / casos, que Adamastor contou futuros"[53]. Si las advertencias del *velho do Restelo* habían encontrado correspondencia en las imprecaciones y agüeros de Adamastor, Camões encuentra la manera de contestar ambas alocuciones antiexpansionistas con el discurso profético de Thetis que cierra la epopeya. En ella no sólo se compensan las pérdidas futuras –vaticinadas por el gigante– con un porvenir glorioso para el imperio portugués, sino que se anula, de manera *sui generis*, la dura crítica contra la expansión marítima exteriorizada por el *velho do Restelo* como pura consecuencia de la codicia material.

Camões contrarresta la motivación material de las exploraciones a Oriente legitimando las pretensiones lusitanas y su presencia en Asia con un mito cristiano: el de *São Tomé*. La predicación de Santo Tomás justificaba la navegación de Portugal hacia Oriente, a la vez que lo hacía continuador de su obra cristiana interrumpida a causa de su martirio. De igual modo, la imagen de dicho santo como navegante resemantiza la práctica de la navegación porque la redime. Así, a través de Santo Tomás

[51] *Op. cit.,* 5.41, v. 1-8.
[52] *Op. cit.,* 5.42, v. 1-3.
[53] *Op. cit.,* 5.60, v. 7-8.

deja de verse a la navegación como principio de desgracias, para concebírsela como restauradora del orden y de la luz de la verdadera religión: "Chegado aqui, pregando e junto dando/ a doentes saúde, a mortos vida, / acaso traz um dia o mar, vagando, / um lenho de grandeza desmedida"[54]. Al ponerse bajo el brazo protector de Santo Tomás –"[Tomé] Pedimos-te que a Deus ajuda peças / com que os teus Lusitanos favoreças"[55]–, la empresa de expansión marítima portuguesa legaliza sus pretensiones temporales situándolas en el espacio espiritual (el favorecimiento de la expansión de la fe) al tiempo que la navegación pasa de ser concebida como una empresa movida por la codicia a un acto cristiano piadoso. Los portugueses eran ya "mandados de Deus"[56]. No obstante, al mismo tiempo, Camões pone en boca de Thetis una reprensión contra aquellos portugueses cuyas acciones se distanciaban de las previstas en el marco del *patronazgo* de Santo Tomás: "Dizei: se sois mandados, como estais / sem irdes a pregar a santa Fé?"[57]. Haciendo, pues, una apresurada transición –"Mas passo esta matéria perigosa"[58]– para continuar con la descripción del orbe, Thetis lanza una aguda pregunta que se queda en el aire: "Olhai que, se sois Sal e vos danais / na pátria, onde profeta ninguém é, / com que se salgarão em nossos dias / (Infiéis deixo) tantas heresias?"[59]. De esta manera, tomando como referente una parábola del evangelio de San Mateo 5:13, Camões posa una mirada de escepticismo sobre la calidad moral de quienes se embarcaban en la empresa de conquista, justificada como continuación de la obra de Santo Tomás y, al mismo tiempo, parecería urgir a un examen crítico sobre la fragilidad de la legitimación portuguesa a través de la religión.

II

En 1578, seis años después de la publicación de *Os Lusíadas* (1572), aparecería la segunda parte de *La Araucana*. En ella, como ha señalado James Nicolopulos, se lee a un Ercilla *distinto* que ha introducido en su poema considerables modificaciones estilísticas y de

[54] *Op. cit.,* 10.110, v. 1-4.
[55] *Op. cit.,* 10.118, v. 7-8.
[56] *Op. cit.,* 10.119, v. 2.
[57] *Op. cit.,* 10.119, v. 3-4.
[58] *Op. cit.,* 10.120, v. 1.
[59] *Op. cit.,* 10.119, v. 5-8.

contenido como respuesta, en parte, a la buena acogida que la epopeya de Camões había logrado en la península, la cual le había valido el título de *príncipe de los poetas de España*:

> [A] careful study of imitation in Part II of the *Araucana* strips away the veils that since the seventeenth century have obscured the central engine of an intense imperialist, colonialist, and poetic rivalry [con Camões y *Os Lusíadas*] that drives the often disputed and misunderstood change in the approach between Parts I and II of the *Araucana*[60].

Lo anterior elucidaría, entonces, los ecos camonianos que son apreciables en la segunda y tercera parte del poema épico de Ercilla, construidas en el marco de una rivalidad tanto poética como dinástica con Camões, en tanto poeta de Portugal.

Precisamente, el episodio del martirio de Galbarino, sus subsiguientes apariciones y su arenga contra la conquista son bastante significativos si se los estudia a la luz del discurso del *velho do Restelo* camoniano. La relación dialógica entre ambos textos ya la había señalado Oliveira e Silva cuando afirma que el episodio de Galbarino: "vem complementar e acentuar a conhecida contra-argumentação do velho do Restelo [...] deconstrói [Ercilla] através do discurso do bárbaro Galbarino, o alibi religioso da evangelização e a ideologia social do desinteresse"[61]. Si la arenga del anciano de Belém advertía de las desgracias que entrañaba la navegación para los expedicionarios mismos y, por extensión, la deslealtad para con Dios y la patria; el discurso que Ercilla pone en boca de Galbarino muestra los efectos aciagos de la expansión marítima en los pueblos *encontrados* en las nuevas tierras.

A diferencia del viejo de Camões, la perspectiva que el indígena exterioriza no se encuentra constreñida en una sola arenga, sino que está diseminada en cuatro cantos: XXII, XXIII, XXV y XXVI. Tanto en el

[60] Nicolopulos, James, *The Poetics of Empire in the Indies: Prophecy and Imitation in La Araucana and Os Lusíadas*, University Park, Pennsylvania State U Press, 2000, p. 17.

[61] Oliveira e Silva, Luis, *Ideologia, retórica e ironia n'Os Lusíadas*, Lisboa, Salamandra, 1999, p. 218.

canto vigésimo segundo como en el vigésimo sexto la voz del mapuche[62] se eleva contra los españoles reivindicando y subrayando la valentía araucana, a consecuencia de la mutilación de sus manos (canto XXII) o mientras maldice la victoria española, animando a la muerte a otro cacique y congraciándose ante el advenimiento de la suya propia (canto XXVI). El canto vigésimo quinto retrata a un Galbarino enardecido de belicosidad, en medio de la batalla, animando –*sargenteando*– a sus compatriotas. En el canto vigésimo tercero, por su parte, Galbarino habrá de dirigirse a un vacilante senado araucano intimidado por las armas españolas. Este último discurso es especialmente importante porque en él deslegitima la empresa de la conquista, desvelando sus motivaciones materialistas.

A la luz de la figura del *velho do Restelho* lo que resalta en Galbarino es su juventud –*mozo* lo llama Ercilla[63]–, la cual quizá podría poner en detrimento la autoridad moral y calidad de juicio del mapuche: "que por ser animoso y atrevido / el audaz Galbarino era llamado"[64]. Sin embargo, a pesar de no gozar de la ancianidad de Colocolo o la del viejo de Belém, la probidad en la persona de Galbarino jamás se pone a discusión en la narración de Ercilla, quien aparece como testigo del comportamiento honrado del indio en las alocuciones que el mapuche dirige contra los españoles. Así, Ercilla asienta que tras la retirada de Rengo ante la avanzada enemiga, se capturó a Galbarino "que mucho se alargó del bando amigo"[65]; es decir, que el indígena se había aventurado a acercarse demasiado al campo español para luchar contra los europeos de manera valerosa.

La autoridad moral de Galbarino proviene, entonces, de una vehemente valentía que evidencia su firme sentido de la honra, el cual es presentado por Ercilla como incuestionable, ya que, como afirma Pastor, "el valor es el centro de la de la filosofía araucana. Toda forma de honor y toda conciencia de la propia identidad se centra en él"[66]. Quizá sea

[62] Utilizo el vocablo "mapuche" en todo momento como sinónimo de "araucano".

[63] Ercilla, Alonso de, *La Araucana*, Isaías Lerner, ed., Madrid, Cátedra, 2002, 23.3, v. 8.

[64] *Ibid*., 22.54, v. 3-4.

[65] *Ibid*., 22.45, v. 4.

[66] Pastor Bodmer, Beatriz, *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*, Hanover, Ediciones del Norte, 1988, p. 367.

sintomático de ello el nombre mismo del indígena. Tal vez sea el de Galbarino uno de los nombres inventados por Ercilla, como lo fueron el de algunas armas indígenas, según refiere Lerner: "las necesidades de la épica […] no impedían, por lo demás mezclar palabras extranjeras o nuevas en el texto, [lo que]obligó a dar nombres castellanos, por ejemplo, a las armas indígenas"[67]. El vocablo *galbarino* –tal y como lo escribe el poeta– podría leerse como un eco de *albar*, que según el *Diccionario de Autoridades* se aplica a "cualquier cosa que tiene color blanco, distinguiéndose de su especie por él". Lo blanco denotado en el nombre de Galbarino sería un símbolo de su probidad moral y de la integridad de su honra[68]. De hecho, en el canto vigésimo sexto, momentos antes de morir colgado, Galbarino reprende a un cacique araucano que, acobardado ante la inminente muerte, vacila ante los españoles. La reprensión de Galbarino hacia el otro cacique acentúa el estigma que conllevaría para el pueblo araucano la acción de acobardarse. La araucanía es, significativamente, aludida en términos de blancura: "Pusilánime, mezquino, / *deslustrador* de la progenie *clara*, / ¿por qué a tan gran bajeza así te mueve, / el miedo torpe de una muerte breve?"[69].

La conservación de su honra guerrera habría de seguir intacta en Galbarino hasta su muerte. Así, cuando en el canto vigésimo segundo se lo captura y se decide aplicar en él un "ejemplar castigo"[70] cercenándole ambas manos, el cacique indígena no sólo demuestra un valor superlativo –"sin torcer ceja ni arrugar la frente"[71]–, sino que sorprende a los españoles al mostrar sagacidad y juicio. Galbarino exige ser degollado –él mismo coloca su cabeza en el tronco patibular – porque recela poder ser utilizado para beneficio de la causa española: "Y si pensáis sacar algún provecho / de no llegar mi vida al fin postrero, / aquí, pues, moriré a vuestro despecho, / que si queréis que viva, yo no quiero"[72]. Encamina, así, su cuerpo mutilado hasta Andalicán donde habrá de dirigirse a un intimidado senado mapuche, el cual se representa como tentado a

[67] Lerner, Isaías, "América y la poesía épica áurea: la versión de Ercilla", *Edad de Oro* 10 (1991), pp.125-40, p. 136.

[68] De hecho, Quint señala que, quizá, el personaje de Galbarino sea uno de los personajes inventados por Ercilla: "a fictional composite of several historical figures, [who] takes over center stage" (p. 102).

[69] *Op. cit.,* 26.35, v. 5-8, el énfasis es mío.

[70] *Op. cit.,* 22.45, v. 6.

[71] *Op. cit.,* 22.46, v. 6.

[72] *Op. cit.,* 22.48, v. 1-4.

capitular ante los ofrecimientos españoles: "cuál, por mostrar valor, facilitaba / cualquier dificultoso inconveniente"[73]. Es entonces cuando Galbarino utiliza su cuerpo como testimonio de la crueldad de los españoles –"the testimony of his bloody stumps"[74]–y, sobre todo, como instrumento para arengar a los araucanos a la lucha, para volver a despertar en ellos la bravura: "¿cómo agora en las propias posesiones / unas bastardas gentes estranjeras / os vienen a oprimir y conquistaros, / y tan tibios estáis en el vengaros?"[75].

El mensaje de Galbarino, al igual que el del viejo de Belém intenta hacer *entrar en razón* a los suyos: "Volved, volved en vos"[76]; sin embargo, los razonamientos y los motivos son diferentes. Mientras que el *velho do Restelo* maldice a la fama como instigadora de empresas codiciosas y origen de desgracias, el indio Galbarino se sirve de ella para –hiriendo el orgullo araucano– instar a su pueblo a recuperar el honor guerrero que detentaban los mapuches en el Arauco antes de la llegada de los españoles: "Considerad, soldados, pues, la gloria / que os tiene aparejada la ventura / y el gran premio y *honor* que, como digo, / un tan breve trabajo trae consigo"[77]. Para Camões, la deslealtad de Adán había apartado al hombre de una *idade d´ouro* y, tiempo después, la navegación amenazaba con apartarlo de su patria y de Dios al orillarlo a una guerra vana por la codicia en las tierras de Oriente. En boca de Galbarino, Ercilla utiliza el recuerdo de una *edad de oro mapuche* para instar a los indígenas a retomar las armas y pelear para recuperar el respeto que poseían en aquella época en que eran señores del Arauco: "¿Qué provincia hubo ya que no tremiese / de vuestra voz en todo el mundo oída, / ni nación que las armas no rindiese / por temor o por fuerza compelida[?]"[78]. Galbarino evoca la imagen de Faetón (presente en la arenga del *velho do Restelo*) y la utiliza como imagen preventiva de la posible debacle araucana si las fuerzas de éstos no fueran mostradas en batalla: "arribando a la cumbre porque fuese / tanto de allí mayor vuestra caída, / y al término llegase el menosprecio / donde de los pasados llegó el precio?"[79]. El anciano

[73] *Op. cit.,* 23.5, v. 4-5.

[74] Quint, David, *Epic and Empire: Politics and Generic Form from Virgil to Milton*, Princeton, Princeton U. Press, 1993, p. 101.

[75] *Op. cit.,* 23.7, v. 5-8.
[76] *Op. cit.,* 23.12, v. 1.
[77] *Op. cit.,* 25.39, v. 5-8, el énfasis es mío.
[78] *Op. cit.,* 23.10, v. 1-4.
[79] *Op. cit.,* 23.10, v. 5-8.

camoniano en el contexto portugués había utilizado la imagen de Faetón para disuadir a sus compatriotas de la campaña de exploración marítima, entendida como un proyecto estéril, fútil.

El alcance que tiene la arenga de Galbarino no emana de su carácter de anciano respetable y sabio debido a la experiencia (como en el caso del viejo camoniano), sino de un inquebrantable sentido del honor guerrero y de la presentación del propio cuerpo como testimonio persuasivo de los "embustes, tratos y marañas"[80] de los españoles. De esta forma, en el canto vigésimo quinto se aprestará a la batalla con "troncados brazos […] las llagas aún sangrientas amostrando"[81], pero también, y esto es esencial, "encendiendo en furor los corazones / con muestras eficaces y razones"[82]. Son, precisamente, sus razonamientos los contribuirán a desarticular la justificación de la presencia española en aquellas tierras. Así, en la arenga dirigida al senado mapuche, Galbarino asienta que el único móvil de la navegación española a tierras araucanas ha sido la ambición del oro: "que la ocasión que aquí los ha traído / por mares y por tierras tan estrañas / es el oro goloso que se encierra / en las fértiles venas desta tierra"[83]. Galbarino coincide con el anciano de Camões al señalar la carrera aurífera como motor de las conquistas. Asimismo, el indio mapuche no tiene empacho en señalar a la evangelización como un puro fingimiento que encubría la sed española por los metales preciosos: "es un color, es apariencia vana / querer mostrar que el principal intento / fue el estender la religión cristiana / siendo el puro interés su fundamento"[84]. La maldición de la codicia como fundamento de la expansión imperialista coincide con la reprobación que hace el *velho do Restelo* en *Os Lusíadas*. Hay, incluso, alusiones lexicales al texto de Camões cuando, por ejemplo, Galbarino tilda de *adúlteros*[85] a los españoles para evidenciar su baja condición moral.

La arenga ante el senado se cierra con un vehemente llamado de Galbarino a continuar la lucha contra los enemigos ibéricos. Hay aún esperanza en la victoria: "el pecho firme y ánimo invencible / allana y facilita aún lo imposible"[86]. Sin embargo, tras los hechos de armas la

[80] *Op. cit.,* 23.12, v. 2.
[81] *Op. cit.,* 25.35, v. 3-4.
[82] *Op. cit.,* 25.35, v. 7-8.
[83] *Op. cit.,* 23.12, v. 5-8.
[84] *Op. cit.,* 23.14, v. 1-4.
[85] *Op. cit.,* 23.13, v. 8.
[86] *Op. cit.,* 23.14, v. 7-8.

suerte favorecerá a los españoles. Galbarino, sin embargo, no dejará de instar a sus coterráneos a entregarse a la muerte, cuando la victoria ya no era posible. Las razones que aducirá para enardecer el ánimo bélico de los araucanos hacia el canto vigésimo quinto habrían de reforzar la deslegitimación de la conquista española. El horizonte que se les ofrecía a los indios era el de la esclavitud más deshonrosa y la ignominia: "la ley perece y libertad se atierra, / quedando al duro yugo sometidos […] pues con las brutas bestias siempre uñidos, / habéis de arar y cultivar la tierra, / haciendo los oficios más serviles/ y bajos ejercicios mujeriles"[87]. El canto vigésimo sexto constata la derrota araucana en la batalla en la cual Galbarino animaba a los guerreros mapuches. Cuenta el Ercilla del poema que, reconociendo a Galbarino entre los sobrevivientes lo quiso salvar "alegando / haberse a nuestro ejército venido"[88], pero el indio mismo hizo saber a los demás españoles –mostrando con arrogancia sus muñones– que era el cercenado fugitivo: "él luego los brazos levantando / que debajo del peto había escondido, / mostró en alto la falta de las manos / por los cortados troncos aún no sanos"[89]. El acto de salvación de Ercilla significaba una salida deshonrosa para Galbarino porque, por un lado, se fundamentaba en la mentira y, por otro lado, porque lo regresaba a una posición de sujeción, de la cual se había librado huyendo sangrante en el canto vigésimo segundo. La altura moral de la que se había demostrado poseedor Galbarino alcanza su apoteosis con su muerte, a la cual enfrenta de manera altiva y digna, anunciando la resistencia aguerrida de su pueblo hasta el final: "que aunque los fieros hados variables, / trastornen la araucana monarquía, / muertos podremos ser, mas no vencidos / ni los ánimos libres oprimidos"[90].

A la luz del comportamiento ignominioso de los ibéricos, la gran ironía que Ercilla imprime a través del comportamiento de Galbarino descansa en una paradoja simbólica: la de la integridad moral en la incompletitud corporal, producto ésta última de las acciones deshonrosas de los soldados españoles. Con un cuerpo *incompleto*, Galbarino hace consciencia en su pueblo sobre la importancia del honor guerrero y logra encender la llama de la lucha por la libertad que habrá de mantenerse hasta el final de la epopeya. Galbarino representa la honra guerrera de los araucanos, contrapuesta a la actuación deshonrosa de los españoles en la

[87] *Op. cit.,* 25.38, v. 2-8.
[88] *Op. cit.,* 26.23, v. 3-4.
[89] *Op. cit.,* 26.23, v. 5-8.
[90] *Op. cit.,* 26.25, v. 5-8.

guerra: "los araucanos […] representan precisamente todo aquello que los españoles han dejado de ser, y son la encarnación misma de todas las virtudes que los españoles han acabado por traicionar"[91].

No obstante, no debe olvidarse que ante tan audaces críticas contra los españoles y el proyecto imperialista a través de la actuación y discurso de Galbarino, la voz poética (la del Ercilla del poema) les opone rápidamente la narración de un portento y, por medio de él, reafirma la viabilidad del Imperio español a través de la relación de una profecía. Me refiero a los sucesos de la cueva del mago Fitón. Ramona Lagos detecta que, por lo general, se intercalan narraciones digresivas (principalmente interludios amorosos) tras hechos de armas discutibles para la gloria española. En este caso, aunque no se trate de un interludio amoroso, la aparición del hechicero en la narración tiene lugar tras un acontecimiento sumamente deshonroso, como todos los que requieren ser seguidos de relaciones digresivas:

> [E]stán [los episodios digresivos] en relación directa con experiencias que destruyen la paridad bélica, con situaciones que niegan el carácter de guerra justa entre españoles y araucanos, con acciones genocidas, con actos de traición y delación, con acciones en las que ha desaparecido la paridad militar, es decir, con batallas en que la diferencia entre armados-desnudos es visible ante la mirada crítica del narrador[92].

Así, es justamente después de la severa alocución de Galbarino ante el senado araucano (canto vigésimo tercero), donde éste desarticula la maquinaria legitimadora de la conquista española, cuando el Ercilla adquiere el primer plano de la narración y hace escapar al lector a una cueva en la más pura tradición de Virgilio, Lucano y Ariosto[93].

[91] Pastor Bodmer, Beatriz, *Discursos narrativos de la conquista,* cit. (en n. 66), p. 413.

[92] Lagos, Ramona, "El incumplimiento de la programación épica en *La Araucana*", *Cuadernos Americanos,* 238 (1981), pp. 157-91, p. 175.

[93] James Nicolopulos en *The poetics of empire in the Indies: prophecy and imitation in La Araucana and Os Lusíadas* analiza con detenimiento la cuestión de la *imitatio* presente en este episodio del poema de Ercilla a luz de Virgilio, Ariosto y Camões.

Posteriormente, entrega una descripción detallada del lugar y promete la narración de cuanto allí vio para el canto vigésimo cuarto. Es así como habrá de necesitar de todo un canto en el cual se detalla la visión de la batalla de Lepanto y, por ende, la cristalización de la *traslatio imperii* a favor de España, para desvanecer las críticas severas al proyecto expansionista puestas en boca del mapuche Galbarino:

> He [el Ercilla del poema] cheers on Spanish victories in the Old World (San-Quentin, Lepanto, the annexation of Portugal) about which he feels no similar moral ambivalence […] he distances and detaches himself from the killing fields in Chile[94].

Sin embargo, la salida desviacionista de Ercilla sirviéndose del mago Fitón se repetirá significativamente en el canto vigésimo sexto justo después de la muerte de Galbarino. Inmediatamente después del ahorcamiento del indio, el yo poético busca otra voz para emplazar en ella un breve discurso que redima de culpa o matice el acto de injuria de los españoles. Requiere de ella el que confirme la autorización de las acciones de los europeos por parte de la providencia divina (benevolencia que ya se había explicitado con la descripción del triunfo en Lepanto). Así, habrá de servirse de la voz de un araucano, precisamente; de un viejo sabio, cuyas palabras compensasen la injusticia del espectáculo del colgamiento. Así, dirá el viejo Fitón: "Que es orden de los cielos que padezca / esta indómita gente su castigo / y antes que contra Dios se ensoberbezca le abaje la soberbia el enemigo"[95]. Entonces, el yo de enunciación lírica evidenciando su objetivo desviacionista se da a la tarea de borrar la trágica imagen de los cuerpos colgados de Galbarino y los demás indios –"y los robustos robles desta prueba / llevaron aquel año fruta nueva"[96]– con la descripción morosa del jardín del mago, figurado en términos de un *locus amoenus*. Posteriormente, el viejo se prepara para mostrarle el orbe en el canto siguiente (vigésimo séptimo). En fin, pareciera como si al abrir la narración a un gran ángulo de visión, la voz poética continuara intentando minimizar la poderosa imagen de la muerte de los araucanos y recrentarse en su propósito laudatorio del imperio, pues, como afirma Lerner, el poema expresa:

[94] Quint, David, *Epic and Empire*, cit. (en n. 74), p. 181.
[95] *Op. cit.,* 26.43, v. 1-3.
[96] *Op. cit.,* 26.37, v. 7-8.

> una postura ideológica […] dentro del marco de los ideales políticos y principios éticos, que se identificaba con el poder imperial. *La Araucana* es, en uno de sus niveles de significación más importantes […] un texto panegírico y también apologético, es decir, político[97].

III

Si Ercilla neutraliza, en *La Araucana*, la crítica al proyecto imperialista –puesta en boca de Galbarino– con la inserción de episodios desviacionistas, que intentan opacar la denuncia del indio, en las *Soledades*, Góngora, distanciándose radicalmente de la matriz épica virgiliana, se opone al sueño imperial deconstruyendo y desvalorizando la saga ultramarina de los ibéricos en el marco de la decadencia imperial:

> The patriotic epic and the epic hero *per se* are no longer a genuine possibility for Góngora as an artist who writes in the midst of a growing sense of crisis and decadence in Spain and from a personal stance which is antagonistic to the ideology of Christian and national despotism which sustains the imperialist epics of the sixteenth century[98]

Las *Soledades* fueron publicadas en 1613, a relativa distancia de las obras precedentes, de las que Góngora fue lector. De hecho, Ares Montes afirma que hay un eco del episodio del viejo de Belém camoniano en el poema gongorino. Así, entre otras imitaciones o coincidencias interesantes, destacaría:

> [E]l discurso contra la ambición y las navegaciones que pronuncia el viejo de la *Soledad Primera*, vv. 360 y siguientes, episodio semejante al del viejo del Restelo (Lusíadas, IV, 94-104), tal vez los dos con un origen común en Horacio […] Góngora pudo muy bien haber

[97] Lerner, Isaías, "América y la poesía épica áurea", cit. (en n. 67), p. 127.

[98] Beverley, John R., *Aspects of Góngora's Soledades*, Amsterdam, John Benjamins B.V., 1980, p. 69.

sufrido la impresión del episodio camoniano y trasladarlo más tarde a las *Soledades*[99].

Las *Soledades* entrañan un problema bastante significativo para la cuestión que me atañe. Me refiero a la polémica que ha suscitado el género al cual pertenecen. Paul Julián Smith en *The Body Hispanic* entiende la naturaleza genérica de esta obra gongorina como un texto hermafrodita: un híbrido entre el género épico y el género lírico, los cuales desde la antigüedad clásica, han sido cifrados en términos excluyentes donde lo masculino (lo épico) no complementa, sino que se opone, por supremacía, a lo femenino (lo lírico): "this rhetoric of abuse is […] blindly and unknowingly gender based, Góngora's improper mixture of languages produces a *hermaphroditic* text"[100]. La disolución de la materia épica y su mezcla con las digresiones líricas, que apunta Smith, es sintomática del tratamiento que en Góngora habrá de darse al discurso imperialista.

La navegación había sido el detonante histórico de las epopeyas de Camões y Ercilla en cuanto a través de ella habían sido posibles los descubrimientos y, por ende, el engrandecimiento de los imperios ultramarinos ibéricos que dichos autores se habían propuesto ensalzar en sus epopeyas. Sin embargo, en el poema *hermafrodita* de Góngora se retoma el tópico de la navegación, pero se le da un giro semiótico que disminuye su altura épica. Así, si los naufragios y/o tormentas marinas (canto VI en *Os Lusíadas* y cantos XV y XVI en *La Araucana*) habían servido como contrapunto narrativo, en cierto sentido, para la glorificación final de las empresas ibéricas en Camões y Ercilla, en *Soledades*, el naufragio y vagabundeo del protagonista constituyen el centro mismo de la obra y la única acción narrada. Ya no se trata, como en *Os Lusíadas*, de cantar las "armas e os barões assinalados"[101], que con más valor del "que prometia a força humana […] entre gente remota

[99] Ares Montes, José, *Góngora y la poesía portuguesa del siglo XVII*, Madrid, Gredos, 1957, p. 35.

[100] Smith, Paul Julian, *The Body Hispanic: Gender and Sexuality in Spanish and Spanish*

American Literature, Oxford, Clarendon, 1989, p. 87.

[101] Camões, Luis Vaz de, *Os Lusíadas*, cit. (en n. 17), 1.1, v.1.

edificaram Novo Reino"[102]; ni tampoco de alabar, como en *La Araucana*, "el valor, los hechos, las proezas/ de aquellos españoles esforzados,/ que a la cerviz de Arauco no domada/ pusieron duro yugo por la espada"[103]. En *Soledades* Góngora se propone narrar los pasos erráticos de un náufrago por una geografía anónima en una temporalidad indeterminada: "Pasos de un peregrino son, errante, / cuantos me dictó versos dulce Musa / en soledad confusa, / perdidos unos, otros inspirados"[104]. El náufrago, a diferencia de los portugueses de Camões y los españoles de Ercilla, es un protagonista que no tiene ni iniciativa ni plan algunos. Desde el inicio –como señala Smith– se lo figura en términos de su belleza física y sirviéndose del mito de Ganímedes –mozo que había despertado el amor de Zeus y su subsecuente rapto al Olimpo–, se enfatiza su carácter de fragilidad de cortesano. Su periplo es un vaivén determinado por los personajes con quienes se encuentra, los cuales se caracterizan por vivir en un ambiente de rusticidad que la voz poética parece mirar con nostalgia. Las acciones, pues, no están encauzadas hacia un punto climático porque es la errancia del náufrago lo que determina el acaecimiento e ilación de las mismas. Si el eje de las acciones es anticlimático, el desenlace mismo de la obra se caracteriza por su carácter abrupto y por la sensación de inacabamiento. Ni se alcanza nada, en términos de hazañas épicas, ni se enaltece proeza alguna. Al contrario, frecuentemente la visión del protagonista –a quien los detractores de Góngora calificaron de siempre *mirón*– se detiene en motivos que quebrantan el *decorum* de la épica virgiliana: ejemplos de ellos son la exaltación al pavo, la breve narración de la historia de una cuchara o el idilio entre las cabras, entre otros. De hecho, señala Beverley, "the pilgrim senses his own destiny in archetypes of disaster brought on by excess of desire"[105]. Así, pues, frente a la exaltación y carácter de celebración de los hechos de armas de las metrópolis peninsulares en los nuevos territorios –en diferentes grados, eso sí– que se perciben en *Os Lusíadas* y *La Araucana*, *Soledades* valiéndose de un tono menor, no de uno grandilocuente o de cualquier otro que intente serlo, opone, ante dicho

[102] *Ibid*., 1.1, v. 6-8.

[103] Ercilla, Alonso de, *La Araucana*, cit. (en n. 63), 1.1, v. 5-8.

[104] Góngora y Argote, Luis de, *Soledades*, Madrid, Cátedra, 1979, v.1-4.

[105] Beverley, John R., *Aspects of Góngora's Soledades*, cit. (en n. 98), p. 67.

entusiasmo, el desengaño y una mirada retrospectiva crítica de la navegación y sus efectos funestos en la metrópoli[106].

Góngora retoma la idea de la edad de oro sugerida por Camões en *Os Lusíadas* ya no en términos del paraíso adánico del jardín del Edén, sino como la Arcadia bucólica que es la geografía en la que deambula su peregrino, según Beverley. En *Soledades* no se entiende a la edad de oro como aquella en cuyo tiempo se había forjado, a través de las armas, una respetabilidad bélica, como lo recuerda Galbarino a sus compatriotas en *La Araucana*, sino como la conformidad del hombre en una esfera de acción, ante cuyos límites hay respeto y ausencia de deseo por transgredirlos. La navegación contravenía lo anterior, por lo cual es concebida como origen de la ruina tanto material como humana, según lo testimonia un anciano serrano mediante un largo discurso testimonial (comprendido entre los versos trescientos sesenta y quinientos dos), que dirigirá al protagonista. La alocución del anciano es muy significativa a la luz de los discursos encomiásticos del imperio de las dos epopeyas ibéricas (*Os Lusíadas* y *La Araucana*) en la medida en que esta arenga constituye *per se* una "épica trágica en miniatura de la Conquista"[107]. Si la narración encomiástica de las hazañas ultramarinas de Portugal y de España constituía el centro y el eje de los poemas de Camões y Ercilla, el tratamiento de dicho tópico y la actitud hacia la navegación en las *Soledades* de Góngora contrastará con lo señalado en *Os Lusíadas* y *La Araucana*. En Góngora no hay exaltación alguna de la empresa ultramarina (condena tanto las expediciones españolas como la de Vasco da Gama), ni tampoco la referencia a ella posee la centralidad sémica que tiene el discurso de la navegación en *Os Lusíadas* a través de los hechos gloriosos de Vasco da Gama. Con respecto a la posición de ambigüedad que se destaca en el texto de Ercilla, en las *Soledades* la posición de rechazo a cualquier expansionismo marítimo es notable. Góngora reprueba la empresa ultramarina como intento execrable no sólo

[106] Lía Schwartz Lerner en "Quevedo junto a Góngora: Recepción de un motivo clásico" analiza la cuestión de la *imitatio* de los clásicos en la arenga del viejo serrano de las *Soledades* de Góngora, al lado de varios sonetos de Quevedo. Georgina Sabat-Rivers complementa el estudio de la *imitatio* en el discurso del anciano gongorino en su artículo "Interpretación americana de tópicos clásicos en Domínguez Camargo: la navegación y la codicia" al analizarlo como fuente para algunos episodios del mencionado poeta neogranadino en su poema heroico sobre la vida de San Ignacio de Loyola.

[107] Beverley, John R., Introducción a *Soledades*, Madrid, Cátedra, 1979, p. 91.

sirviéndose del contenido del discurso puesto en boca del anciano querelloso y su tono anticelebratorio, sino también a través de la posición de dicha arenga en el cuerpo del poema y del contexto en el que ésta tiene lugar al interior del texto.

A diferencia del tiempo, lugar y posición en la narración en que tienen lugar la alocución del *velho do Restelo* y la denuncia de Galbarino, el discurso del viejo serrano en las *Soledades* acaece de manera azarosa en el devenir errático del peregrino. La arenga del anciano representa, pues, una digresión en el camino ya de por sí divagante de la narración. Su acaecimiento desentona con el aire festivo que interrumpe y es precisamente ese ambiente festivo que lo enmarca lo que lo marginaliza aún más: se sitúa entre dos episodios de regocijo: la observación del baile y canto de las serranas lo anteceden y, por otra parte, las bodas y los juegos pugilísticos, lo preceden. Tras dichas descentralizaciones de los temas de la navegación y el de la expansión ultramarinas en un poema que versa, justamente, sobre su reverso (el naufragio), el discurso del anciano gongorino responde reduciendo (restando altura épica) y minimizando la historia entera de la navegación y las expediciones de descubrimiento (las constriñe en unos cuantos versos) al figurarlas como una cadena de fracasos y desgracias *in crescendo*.

Ahora bien, si bien es cierto que la narración de la expansión marítima se hace en un tono anticelebratorio que recuerda la denuncia de Galbarino en *La Araucana*, el discurso del anciano serrano es bastante particular en su denuncia, debido a las circunstancias de vida del viejo. Su carácter rústico ha sido discutido por la crítica y, de hecho, según Jammes el serrano no es en realidad un campesino, sino "un mercader que, después de muchas desgracias, se ha refugiado en el monte, entre serranos y pastores, como el antiguo soldado (y noble perseguido) del episodio precedente"[108]. Así, si bien el discurso del viejo, al igual que el del mapuche Galbarino, es el testimonio de una víctima de los efectos de la navegación, las posiciones de ambas querellas son muy distintas. Galbarino y su pueblo son las víctimas de la expansión marítima en las tierras conquistadas –*víctimas pasivas* de la navegación, en ese sentido–, mientras que el viejo gongorino es una víctima paradójica: su victimización no viene a consecuencia de experimentar sobre sí la acción armada y el despojo (que supone la navegación para los *pueblos encontrados*), puesto que él mismo –en tanto mercader– formó parte de

[108] Jammes, Robert, Introducción a *Soledades*, Madrid, Castalia, 1994, p. 270.

los esfuerzos en la carrera ultramarina; de victimario ha pasado a víctima. Es una *víctima activa*. De allí su tragedia que él mismo abrevia en los tres versos que cierran su discurso: "en tan inciertos mares, / donde con mi hacienda / del alma se quedó la mejor prenda [su hijo]"[109]. En la anterior circunstancia trágica es importante hacer notar la manera en la cual, en el poema de Góngora, se invierten los referentes mitológicos referidos en *Os Lusíadas* para ilustrar las obstinaciones de la empresa ultramarina. Camões se sirve de Prometeo, Faetón e Ícaro para ilustrar no sólo la profanación de las limitaciones humanas en actos que iban contra la natura humana, sino que, a la vez, son actos que evidencian un alejamiento y desobediencia de la ley, de sus padres. En *Soledades*, en cambio, lo trágico radica en que ha sido el mismo padre quien ha impulsado y arrojado al hijo al abismo de la codicia, a la poca discreción. Con ello no sólo ha perdido sus bienes materiales, sino ha conllevado la interrupción de la progenie, columna de la patria, de cuya pervivencia temía el *velho do Restelo* a raíz de la empresa ultramarina. La deslealtad no va del hijo hacia el padre (como el mismo Adán, según se lo refiere en *Os Lusíadas*), sino del padre al hijo y el motivo de ella es, de nuevo, la codicia, que descoyunta los vínculos filiales y, por ende, pone en crisis la continuidad de la patria, sumiéndola en la ruina, en *soledades* como el título del poema gongorino.

La indicación de la codicia en *Os Lusíadas* y *La Araucana* como motor de la carrera de expansión marítima, se intensifica en *Soledades* al identificársela como figura alegórica regenteando las naves de los descubrimientos. De motor, pues, se convierte en piloto. Esta prosopopeya, no obstante, contribuye a deshumanizar la empresa ultramarina al identificarla como una carrera movida no por ideales humanos (la religión, el imperio), sino como hidropesía de la ambición: la sed insaciable de acumulación material. De acuerdo con Schwartz Lerner, la alocución del viejo está estructura en cuatro partes, a las cuales tomaré como base de mi análisis: "1) imprecación al primer navegante y la navegación (v. 366-402); 2) la navegación en el momento de la enunciación (v. 403-412); 3) el primer viaje de Colón y subsiguientes descubrimientos (v. 413-498); 4) la circunstancia personal del serrano, la muerte de *su mejor prenda* y esperado rechazo de la navegación (v. 499-502)"[110]. La arenga del viejo está precedida por una puntualización, por

[109] *Op. cit.,* v. 499-501.

[110] Schwartz Lerner, Lía, "Quevedo junto a Góngora: recepción de un motivo clásico" en

parte de la voz poética, de las condiciones materiales y sentimentales en medio de las cuales se origina el discurso. Se dice, así, que el anciano explota en llanto –"de lágrimas los tiernos ojos llenos"[111] –al reconocer las huellas del naufragio en la indumentaria del peregrino: "reconociendo el mar en el vestido / (que beberse no pudo el Sol ardiente / las que siempre dará cerúleas señas)"[112]. Inmediatamente después, se caracteriza al anciano en términos de elocuencia y gravedad. No es, como ya se había señalado, un ser un rústico, sino un *político* serrano, adjetivo que según Jammes evoca al espacio de la ciudad, la urbanidad y la cultura[113]. Las "canas graves"[114] del viejo avalarán el contenido de su discurso como receptáculo de la prudencia, ganada, eso sí, a expensas de la indiscreción que lo había hecho perder a su hijo y sus bienes materiales. Habla, pues, en tanto voz de la experiencia, para denostar a la navegación y reivindicar su aprendizaje de vida, es decir, exponer su propia experiencia. En palabras de Beverley, el anciano constituiría un testimonio fidedigno, al interior del texto, del fracaso del sueño de expansión imperial: "an epic hero withdrawn from the historical world of the epic, *fallen* through his failure and disillusion into pastoral"[115].

La sección uno del discurso es una maldición contra el primer hombre que realizó un acto de navegación y contra los mejoramientos técnicos de la industria naval, representados por la invención de la brújula, en el presente del *tempo* del poema. La voz del anciano impreca a la criatura que habría dado sustento al primer navegante, haciéndose eco de la recriminación que Dido le dirigía a Eneas mientras éste la abandonaba en Cartago[116]: "¿Cuál tigre, la más fiera / que clima infamó hircano, / dio el primer alimento / al que, […] primero / surcó, labrador fiero, / el campo undoso en mal nacido pino"[117]. La referencia no es gratuita porque instala en el discurso el tópico de la infamia en cuyo marco se inserta el acto de surcar los mares como origen de desgracias mayores que habrán de ser

---

Scwartz Lerner, Lía e Isaías Lerner, eds., *Homenaje a Ana María Barrenechea*, Madrid, Castalia, 1984, p. 322.

[111] *Op. cit.,* v. 360.
[112] *Op. cit.,* v. 361-3.
[113] Jammes, Robert, Introducción a *Soledades*, cit. (en n. 108), p. 270.
[114] *Op. cit.,* v. 365.
[115] Beverley, John R., *Aspects of Góngora's Soledades*, cit. (en n. 98), p. 67.
[116] Virgilio, *Eneida*, José Carlos Fernández Corte, ed., Madrid: Cátedra, 1989, 4, v. 523-28.
[117] *Op. cit.,* v. 366-71.

referidas a lo largo de la querella del anciano. Así, el artificio de aquel marino –la primera nave en surcar los mares– es figurado en términos de lo monstruoso como categoría de lo que profana las barreras vedadas a la humanidad. Góngora, sin embargo, va más allá y afirma que la invención de la navegación tuvo un efecto más funesto en las tierras que fueron *encontradas* gracias a esta, que el efecto que había tenido la introducción del caballo ideado por Odiseo (otra estructura de madera) en Troya: "Más armas introdujo este marino / monstro, escamado de robustas hayas, / a las que tanto mar divide playas, / que confusión y fuego / al frigio muro el otro leño griego"[118]. ¿Alude el viejo a América con la perífrasis *a las que tanto mar divide playas*? Posiblemente, puesto que la referencia a América habrá de explicitarse en la tercera parte de la alocución. Sin embargo, la profanación del espacio marítimo –que también apuntaba Camões en boca del *velho do Restelo*– para llegar a aquellas remotas playas no habría tenido lugar sin la aparición de la brújula. Es particularmente importante el hecho de que se le dediquen a la descripción de la entonces llamada *aguja de marear* y a su funcionamiento catorce versos[119], los cuales harán que este artilugio naval ocupe el lugar de cualquier garante metafísico de la empresa ultramarina (o sea Dios). Así, el anciano comenta que es en los poderes de la brújula, exclusivamente, en quien los marinos depositan su *fe* para sortear cualquier impedimento: "fiándose atractiva / del Norte amante dura, alado roble, / no hay tormentoso cabo que no doble, / ni isla hoy a su vuelo fugitiva"[120]. Al final, tras identificarse al fabricador del *primer leño* (Tifis, piloto en *Los Argonautas*), el anciano hace referencia al Palinuro virgiliano y asienta que durante los tiempos de ambos pilotos, la empresa marina respetaba su circunscripción a los límites del Mediterráneo (aludido como *estanque*), del cual el estrecho de Gibraltar es candado: "si bien por un mar ambos, que la tierra / estanque dejó hecho, / cuyo famoso estrecho / una y otra de Alcides llave cierra"[121].

Siguiendo el esquema propuesto por Schwartz, en la segunda sección del discurso las empresas navales de Tifis y Palinuro circunscritas a un espacio marítimo determinado, habrán de ser rebasadas por la audacia de un piloto más impío y ambicioso como ningún otro marino humano lo había sido hasta ese momento: la codicia como figura

[118] *Op. cit.,* v. 374-78.
[119] *Op. cit.,* v. 379-92.
[120] *Op. cit.,* 393-96.
[121] *Op. cit.,* v. 399-402.

alegórica. Así, en tanto piloto de la empresa ultramarina, la codicia no conoce límites, pues todo en ella es hiperbólico. Por ello, señala el viejo, ya no se trata de unas cuantas naves –"no de errantes / árboles"[122], navegando, sino de un ejército de ellas cuya intensa actividad abría tantos surcos de espuma en el mar que, metafóricamente, lo habían encanecido: "selvas inconstantes / al padre de las aguas Océano […] dejó primero cano, / sin admitir segundo / en inculcar sus límites al mundo"[123]. No sólo la quietud del mar es perturbada, sino también los límites del orbe, las tierras liminares, son mancilladas por la codicia que no admite que ningún otro propósito vaya a enseñorearse de dichos espacios del mundo que ella misma ha hollado. Con dichos antecedentes, la acción devastadora de la navegación se irá registrando *in crescendo* por la voz del viejo. En la tercera sección de su discurso son las tierras encontradas las que atestiguarán su impacto. De esa forma asienta, Góngora, en palabras del viejo, que la motivación de los descubrimientos era sólo la codicia y ningún "otro fin segundo de celo de religión o curiosidad"[124], según asentara Díaz de Rivas y, como ya se evidenciaba en la descripción de la brújula como único depositario de la fe de las expediciones ultramarinas.

La tercera sección es un largo apóstrofe a la codicia y a sus acciones siniestras en las tierras descubiertas, motivadas siempre por la ambición material. La historia de la navegación española inicia con la alusión a la expedición colombina, a la cual se representa como un acto de forzamiento de los límites del mundo, *acariciados* sólo por el Sol y el Mar. Así, se dirá que las tres naves "violaron a Neptuno"[125] y que hollaron las tierras occidentales, que son figuradas como un *locus amoenus*. A diferencia de la codicia que las pisotea, el sol, otrora, había dichas tierras recorrido besando: "besando [el Sol] le corre, en lecho azul de aguas marinas, turquesadas cortinas"[126]. Se retrata a la codicia como una sed insaciable, pues, detalla el anciano, ni la fiereza de los indios panameños –aludidos como gigantes caníbales, lestrigones– la hacen cejar en sus intentos: "sus banderas / siempre gloriosas, siempre tremolantes / rompieron los que armó de plumas ciento / Lestrigones el istmo, aladas

[122] *Op. cit.,* v. 403-4.
[123] *Op. cit.,* v. 404-12.

[124] Gates, Eunice Joiner. *Documentos gongorinos: los Discursos apologéticos de Pedro Díaz de Rivas; el Antídoto de Juan Jáuregui*, México, Colegio de México, 1960, p. 213.

[125] *Op. cit.,* v. 281.
[126] *Op. cit.,* v. 416-8.

fieras"[127]. Las banderas del imperio, movidas por la codicia, traspasan el istmo y se internan en el Pacífico. Es la expedición de Núñez de Balboa (1513), a quien la navegación por el Pacífico le redituará en riquezas materiales, representadas por las perlas y el oro: "le rindió no sólo / las blancas hijas de sus conchas bellas / más los que lograr bien no supo Midas / metales homicidas"[128]. En los versos siguientes se condenan también las otras expediciones por el Pacífico, en especial se apunta a la de Pizarro y su búsqueda de *Pirú*. Se alude, incluso, a las consecuencias nefastas de su ambición por el oro *homicida* que conllevaría las guerras civiles en la Nueva Castilla. Así, pues, opusiese tormentas y/o monstruos marinos con los consecuentes naufragios y muertes de los expedicionarios, el mar –denuncia Góngora– no logra frenar la ambición del oro en los españoles, quienes –a diferencia de las aves de rapiña– no se inmutan al ver las playas sembradas de osamentas: "no le bastó después a este elemento [el mar], / conducir orcas, alistar ballenas, / murarse de montañas espumosas / infamar blanqueando sus arenas / con tantas del primer atrevimiento señas / aun a los buitres lastimosas"[129]. La denuncia de la empresa española en América es categórica. Los españoles no sólo son deshumanizados, sino que, además de eso, a sus expensas de ellos, se enaltece a los buitres en detrimento de su calidad moral: los buitres se conmovían ante las víctimas de las empresas ultramarinas, mientras que los españoles no se perturbaban. Al contrario, la fiebre se reanudaba aún con más vehemencia. Cualquier otro propósito de los descubrimientos está ausente, mas no, así, la búsqueda del metal aurífero que recuerda la denuncia del propósito de la conquista por parte de Galbarino ("oro goloso") y las promesas de las "minas d'ouro" que aludía escépticamente el viejo de Belém en Camões, como motor de la expedición de Vasco da Gama.

La mención de Vasco da Gama no es improcedente, ya que en el discurso del anciano de *Soledades* se habla también de la empresa del portugués. Así, tras la referencia a la fiebre del oro en el Perú y, en general, de la navegación española en Occidente, el discurso del viejo se vuelca a condenar la expansión ultramarina de los portugueses en África y el Oriente. La transición, sin embargo, no es apresurada. Media entre la crítica a la navegación española y la crítica a la portuguesa otro apóstrofe a la codicia que dirige el anciano. En este apóstrofe la codicia es figurada

[127] *Op. cit.,* v. 422-4.
[128] *Op. cit.,* v. 431-4.
[129] *Op. cit.,* v. 435-440.

como Caronte, barquero que conducía las almas de los muertos por la laguna Estigia hacia el Hades. Recibía en pago una moneda de oro. De manera análoga, se queja el viejo, la codicia movía a españoles y portugueses a buscar el oro a expensas de su propia muerte. Ella, en cambio, en tanto embaucadora consumada, sorteaba toda muerte: "Tú, Cudicia, tú, pues, de las profundas / estigias aguas torpe marinero, / cuantos abre sepulcros el mar fiero / a tus huesos, desdeñas"[130].

El viejo inicia la alusión de la empresa de Vasco da Gama describiendo la barrera natural que los portugueses habían violado al navegar hacia Oriente; el que llamaría *cabo de Buena Esperanza*: "el promontorio que Éolo sus rocas / candados hizo de otras nuevas rutas"[131]. Sin embargo, el sujeto de dicha empresa es siempre la codicia, es a ella a quien siempre se dirige la condena del viejo: "doblaste alegre [el cabo de las tormentas], y tu obstinada entena / cabo lo hizo de esperanza buena"[132]. Es interesante la alusión a *entena* porque, a la vez que remite al mástil de las naves, también se refiere a la progenie, a la cual, en este caso, se identifica como los lusitanos. Venciendo todo tipo de presagios y desgracias y, gracias a la fe en el desarrollo tecnológico naval –"tantos luego astronómicos presagios / frustrados, tanta náutica doctrina"[133]–, la entena de los portugueses, al mando de la codicia, trasciende fronteras humanas y penetra en los territorios míticos vedados a los humanos, como las tierras del ave fénix en Arabia: "la aromática selva penetraste / que al pájaro de Arabia […] / pira le erige y le construye nido"[134]. No obstante, tanto en Arabia como en la India la búsqueda del provecho material es siempre la dominante: "los reinos de la Aurora al fin besaste / cuyos purpúreos senos perlas netas, / cuyas minas secretas / hoy te guardan su más precioso engaste"[135].

Posteriormente, aparece la vuelta al orbe por parte de la expedición Fernando de Magallanes (1519-1522), a quien había de costarle la vida. Por ello, el viejo retoma el mito de Faetón y su aciaga carrera en el coche solar de Apolo para subrayar la imprudencia del proyecto y el trágico fin de su capitán. Así, pues, estableciendo una analogía entre el mar y el Zodíaco celeste, se figura a la nave principal de Magallanes –la *Victoria*,

[130] *Op. cit.,* v. 443-6.
[131] *Op. cit.,* v. 447-8.
[132] *Op. cit.,* v. 451-2.
[133] *Op. cit.,* v. 453-4.
[134] *Op. cit.,* v. 461-5.
[135] *Op. cit.,* v. 457-60.

"glorïoso pino"[136]– como "émulo vago del ardiente coche"[137] recorriendo la superficie marina. La comparación, no obstante, apunta hacia la ironía. Góngora no se detiene allí a hablar del fatídico fin de Magallanes (lo hará versos más adelante), sino del destino de su carabela principal, cuyo nombre pomposo contrasta con su desdichada suerte en el fondo del Océano: "esta pues nave ahora / en el húmido templo de Neptuno / varada pende a la inmortal Memoria / con nombre de Victoria"[138]. La mirada irónica de Góngora se comprende aún mejor si se contrasta el fin de vituperio de la *Victoria* de Magallanes con el sueño triunfalista que Camões trazara antes de la salida de la expedicón de Vasco da Gama hacia Oriente: "Nas fortes naus os ventos sossegados / ondeiam os aéreos estandartes; / elas prometem, vendo os mares largos, / de ser no Olimpo estrelas, como a de Argos"[139]. Lejos de convertirse en una estrella como sí había sucedido con la nave de los argonautas, el hado de la nave capitana de Magallanes había sido el acabar en el vientre del mar, como muchos otros navíos ibéricos. Góngora vuelve sobre la suerte de Magallanes y se sirve del mito clásico de Diana y Acteón para enfatizar su muerte como resultado de su codicia insaciable. Así, figura al numeroso archipiélago filipino –sitio de la muerte de Magallanes– como la multitud de ninfas cazadoras de Diana, ante quienes Magallanes –en tanto Acteón– se siente atraído por la valiosa materia que emulan sus cuerpos: "escollos o de mármol pario / o de terso marfil sus miembros bellos"[140]. La paradoja que encierra la analogía gongorina desemboca en la ironía: el cazador, de riquezas en este caso, que termina siendo cazado por sus víctimas (la suerte que corre el ciervo en el que fue convertido ante los perros de caza de Diana, es equiparable a la muerte de Magallanes, según la refería Antonio de Pigafetta en *Primer viaje alrededor del mundo*: lanceado y flechado por los aborígenes embravecidos).

Tras la referencia a la muerte de Magallanes en sus intentos por hacerse de riqueza en la Especiería, la voz del viejo maldice a la ambición por las especias que nacen en aquellas islas como responsable del trastrocamiento de la prudencia y la sensatez que se esfumaron con la fiebre del proyecto ultramarino: "que cuanto en conocello tardó Roma [al

[136] *Op. cit.,* v. 467.
[137] *Op. cit.,* v. 468.
[138] *Op. cit.,* v. 477-80.
[139] Camões, Luis Vaz de, *Os Lusíadas*, cit. (en n.17), 4.85, v. 5-8.
[140] *Op. cit.,* v. 488-9.

clavo] / fue templado Catón / casta Lucrecia"[141]. La referencia a Catón y Lucrecia, según Beverley, apunta hacia la nostalgia por la austeridad de las costumbres, de la cual era epítome la vieja aristocracia romana (aquella de la época de la república)[142]. Como sinécdoque de todas ellas se refiere al clavo, pues, como "espuela sí del apetito"[143]; es decir de la codicia material, y se duele amargamente de haber caído presa de tal apetencia que le ha acabado la hacienda y muerto a su hijo:

> Se representan aquí los sentimientos propios de centenares de humildes familias andaluzas y castellanas, sentimientos que por supuesto no forman parte de la historia imperial de la época, sino de su intrahistoria cotidiana. Góngora quiza podria insertarse en una ideología radicalmente provinciana, de signo contrario a la de Quevedo, castellano militante y conservador[144].

El cierre del discurso del anciano funciona como una renuncia categórica a las tentaciones ultramarinas, alimentadas por la codicia y, a la vez, como el testimonio de un ciego que ha recobrado la vista, tal y como el *velho do Restelo* lo demandaba a la tripulación de Vasco da Gama en *Os Lusíadas*. Al apostrofar al náufrago protagonista de *Soledades* la alocución del anciano serrano adquiere el tono de una advertencia para el joven marino: "quédese, amigo, en tan inciertos mares, donde con mi hacienda / del alma se quedó la mejor prenda / cuya memoria es buitre de pesares"[145]. La imagen del recuerdo del hijo royendo las entrañas de la memoria del padre, como buitre de pesares, se conecta con el suplicio de Prometeo, cuyo hígado devoraba un águila diariamente como castigo por su osadía y deslealtad para con los dioses. Significativamente, la imagen podría ser una reminiscencia de otra que aparece en *Os Lusíadas* durante la despedida de los expedicionarios al Oriente. La imagen doliente, precisamente, es expresada por la voz de una madre que llora, entre la multitud, ante la fortuna impredecible del hijo que parte al lado de Vasco

[141] *Op. cit.,* v. 497-8.
[142] Beverley, John R., Introducción a *Soledades*, cit. (en n.107), p. 96.
[143] *Op. cit.,* v. 496.
[144] Rivers, Elias L., "Góngora y el Nuevo Mundo", *Hispania,* 75 (1992), pp. 856-61, p. 857.
[145] *Op. cit.,* v. 499-502.

da Gama: "por que de mim te vás, ó filho caro, / a fazer o funéreo enterramento, / onde sejas de peixes mantimento!"[146].

En *Soledades* ya no sólo la exaltación del imperio y la escritura de una epopeya son inviables, sino también la utilización elocuente de la lengua misma en su composición. Así, pues, el latinismo de Góngora en comparación con los influjos latinizantes de los versos de Ercilla y Camões dinamita la claridad de la *eloquentia* al anclarla en el laberinto de lo ambiguo y en el retorcimiento formal del barroquismo. El decir caótico de Góngora, ese *no decir*, es, pues, un significar beligerante: un decir deconstruyendo.

Si en el marco de la escritura de la gran epopeya de la edad moderna en la península ibérica fue mucho el entusiasmo que suscitó el encontrar en el poema de Ercilla a "el nuevo Ariosto" o en los versos de Camões a "el príncipe de los poetas de España" (según aparece en la edición de *Os Lusíadas* comentada por Manuel Faria e Sousa) o "nuevo Virgilio", el título conferido a Góngora –"el Homero español"– no podría ser más exultante ni más paradójico si se considera la naturaleza de sus *Soledades*. Así como fue creciendo la valoración que se dio a cada uno de estos poetas con respecto a los otros, paralelamente tuvo lugar una agudización en la actitud crítica hacia el proyecto imperialista de España (Ercilla) y Portugal (Camões) o de la Unión Ibérica (Góngora) en sus grandes obras: *Os Lusíadas*, *La Araucana* y *Soledades*. La arenga del *velho do Restelo* en *Os Lusíadas* desvelaba la dimensión poco piadosa de la expansión marítima lusitana derruyendo su justificación en la evangelización y subrayando, a la vez, el abandono y la deslealtad hacia Dios y la patria. El discurso del indio Galbarino en *La Araucana* mostraba los efectos funestos de la navegación en los pueblos *encontrados* por los europeos, exponiendo la incoherencia entre la justificación religiosa esgrimida y la explotación de los mapuches por los *encomenderos*. Sirviéndose de su probidad moral en un cuerpo incompleto, las denuncias del mapuche se encaminaban a subrayar la ilegitimidad de la presencia española en las tierras de la araucanía. En el contexto de una disolución y crítica al esquema épico virgiliano, la *antiepopeya* gongorina encamina los pasos perdidos del protagonista naufrago para hacerlo partícipe de las querellas de un serrano. Se trata de un viejo político exiliado en la sierra, antiguo mercader y ex entusiasta de la expansión ultramarina que él mismo habrá de reducir a un centenar de

[146] Camões, Luis Vaz de, *Os Lusíadas*, cit. (en n. 17), 4.90, v. 6-8.

versos. Así la épica naval de ambas naciones ibéricas que tanto Ercilla como Camões cantaron en sus poemas se verá cifrada en una empresa deshumanizada, origen de la ruina humana y material tanto de Portugal como de España. Si –como decía al principio–, desde siempre la percepción de la empresa ultramarina ibérica *hizo agua*, serían las *Soledades* gongorinas las habrían de terminar por sepultarla, en tanto tema prestigioso, en el marco dialógico que he entablado entre los fragmentos de los tres poemas estudiados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ares Montes, José, *Góngora y la poesía portuguesa del siglo XVII*, Madrid, Gredos, 1957.

Beverley, John R., *Aspects of Góngora's Soledades*, Amsterdam, John Benjamins B.V., 1980.

_____, Introducción a *Soledades*, Madrid, Cátedra, 1979.

Birmingham, David, *Historia de Portugal*, Cambridge, Cambridge U Press, 1995.

Camões, Luis Vaz de, *Os Lusíadas*, Barcelos, Companhia Editora do Minho, 1980.

Cardoso, José, *Epifanio Dias e as fontes d'Os Lusiadas*, Braga, Edições APPACDM Distrital de Braga, 1994.

Cortesão, Jaime, *A expansão dos portugueses no período henriquino*, Lisboa, Portugal, 1965.

Ercilla, Alonso de, *La Araucana*, Isaías Lerner, ed., Madrid, Cátedra, 2002.

Extremera, Nicolás y José Antonio Sabio, Introducción a *Los Lusiadas*, Madrid, Cátedra, 1986.

García Lorca, Federico, "La imagen poética de Góngora" en *Obras completas,* Madrid, Aguilar, 1966.

Gates, Eunice Joiner, *Documentos gongorinos: los Discursos apologéticos de Pedro Díaz de Rivas; el Antídoto de Juan Jáuregui*, México, Colegio de México, 1960.

Góngora y Argote, Luis de, *Soledades*, Madrid, Cátedra, 1979.

Greene, Thomas, *The descent from Heaven, a study in Epic Continuity*, New Haven y Londres, Yale U Press, 1963.

Jammes, Robert, Introducción a *Soledades*, Madrid, Castalia, 1994.

Lagos, Ramona, "El incumplimiento de la programación épica en *La Araucana*", *Cuadernos Americanos*, 238 (1981), pp. 157-91.

Lerner, Isaías, "América y la poesía épica áurea: la versión de Ercilla", *Edad de Oro*, 10 (1991), pp. 125-40.

López de Gómara, Francisco, *Historia general de las Indias*, Barcelona, Iberia, 1965.

Madeira, José, *Camões contra a expansão e o Império: Os Lusíadas como antiepopeia*, Lisboa, Fenda, 2000.

Nebrija, Antonio de, *Gramática castellana,* Madrid, Cultura Hispánica, 1992.

Nicolopulos, James, *The Poetics of Empire in the Indies: Prophecy and Imitation in La Araucana and Os Lusíadas*, University Park, Pennsylvania State U Press, 2000.

Oliveira Marques, A.H. de. *História de Portugal. Dos origens ao Renascimento*, Lisboa, Presença, 1997.

Oliveira e Silva, Luis, *Ideologia, retórica e ironia n'Os Lusíadas*, Lisboa, Salamandra, 1999.

Pagden, Anthony, *The fall of Natural Men. The American Indian and the origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge U Press, 1992.

Pastor Bodmer, Beatriz, *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*, Hanover, Ediciones del Norte, 1988.

Peixoto, Afrânio, *Camões. Ensaios camonianos*, 5ª edición, São Paulo, Lisa, 1981.

Quint, David, *Epic and Empire: Politics and Generic Form from Virgil to Milton*, Princeton, Princeton U Press, 1993.

Serrão, Joel y A.H. de Oliveira Marques, *Nova história da expansão portuguesa. A expansão quatrocentista*, Lisboa, Estampa, 1986.

Rêbelo Gonçalves, Francisco da Luz, *Disertações Camonianas*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1937.

Rivers, Elias L, "Góngora y el Nuevo Mundo", *Hispania* 75 (1992), pp. 856-61.

Sabat Rivers, Georgina, "Interpretación americana de tópicos clásicos en Domínguez Camargo: la navegación y la codicia", *Edad de Oro*, 10 (1991), pp. 187-98.

Schwartz Lerner, Lía, "Quevedo junto a Góngora: recepción de un motivo clásico" en Scwartz Lerner, Lía e Isaías Lerner, eds., *Homenaje a Ana María Barrenechea*, Madrid, Castalia, 1984.

Smith, Paul Julian, *The Body Hispanic: Gender and Sexuality in Spanish and Spanish American Literature*, Oxford, Clarendon, 1989.

Veríssimo Serrão, Joaquim, *Portugal e o mundo nos séculos XII a XVI*, Lisboa, Verbo, 1994.

Virgilio, *Eneida*, José Carlos Fernández Corte, ed., Madrid, Cátedra, 1989.