

## La función política de la compasión en las crónicas de Indias (Cristóbal Colón, Hernán Cortés y Pedro Sarmiento de Gamboa)

The political function of compassion in  
the Chronicles of the Indies  
(Christopher Columbus, Hernán Cortés, and  
Pedro Sarmiento de Gamboa)

**Dirk Brunke**

Freie Universität Berlin, Germany

dirk.brunke@fu-berlin.de

ORCID: 0000-0003-1851-6403

### RESUMEN:

Este artículo trata de la función de la compasión en la literatura española en la temprana Edad Moderna, especialmente en tres crónicas de Indias (Cristóbal Colón, Hernán Cortés, Pedro Sarmiento de Gamboa). Parte de la hipótesis de que la fuerte presencia cultural de discursos cristianos sobre el sufrimiento y la *compassio*, sobre todo en contextos religiosos y sagrados, influyó también en ámbitos profanos como los escritos sobre los acontecimientos de la expansión ibérica. Analizando momentos centrales de la historia de la expansión y tal como lo describen los autores de las crónicas de Indias, se puede desvelar que la compasión y otros afectos como la admiración juegan un papel pertinente en el discurso legitimador del colonialismo (Colón, Cortés). Sarmiento de Gamboa pone énfasis en la compasión para convencer al rey de sus méritos como buen cristiano y súbdito.

### **ABSTRACT:**

This article deals with the function of compassion in early modern Spanish literature, especially in three chronicles of the Indies (Christoph Columbus, Hernán Cortés, Pedro Sarmiento de Gamboa). It is based on the hypothesis that the strong cultural presence of Christian discourses on suffering and compassion, especially in religious and sacred contexts, also influenced secular areas such as the writings on the events of Iberian expansion. By analysing central moments in the history of the expansion as they are described by the authors of the chronicles of the Indies, it can be revealed that compassion and other affects like admiration play a relevant role in the legitimizing discourse of colonialism (Colón, Cortés). Sarmiento de Gamboa emphasizes compassion in order to convince the king of his merits as a good Christian and subject.

### **PALABRAS-CLAVE:**

compasión; crónicas de Indias; colonialismo; *admiratio*

### **KEYWORDS:**

compassion; Chronicles of the Indies; colonialism; *admiratio*

Recibido/Submission: 31/01/2025  
Aceptado/Acceptance: 16/05/2025

## 1. Compasión en la temprana Edad Moderna

EN LA TEMPRANA EDAD MODERNA se desarrolló una fuerte discusión y revalorización de los afectos. Esta discusión se nutre, por un lado, por las teorías, nuevamente descubiertas, de la antigüedad pagana, sobre todo las teorías de Aristóteles y de Platón sobre el papel de los afectos en la vida social y cultural. Por otro lado, la así llamada *devotio moderna* propagó la importancia de las fuerzas afectivas en contextos religiosos y sacrales. Mientras que los humanistas disputan y valorizan toda una gama de afectos – venganza, indignación, envidia, humildad, temor, compasión – la corriente reformista de la *devotio moderna* pone el foco en la disposición positiva del sufrir, y así enfatiza el afecto de la compasión. Ya que la *devotio moderna* es un movimiento marcadamente cristo-céntrico, se desarrolla la idea de que el arte – pintura, literatura, escultura – sirve para visualizar el cuerpo sufriente del Crucificado. Recordando la pasión de Jesús, el que contempla el objeto de arte está estimulado a sentir compasión con el Crucificado (*compassio*) y de esta manera a confortar y fortalecer su piedad. Así, la compasión – por ejemplo, cuando se contempla un crucifijo – se entiende no sólo como una mera emoción o un afecto, sino más bien, como un momento de experiencia que tendrá un impacto a largo plazo: el cristiano compasivo se vuelve más virtuoso. En consecuencia, el sufrimiento en general no se clasifica más como el mero padecimiento de un mal, de una desgracia o como una vergüenza. Al contrario, el sufrimiento se relaciona ahora significativamente con la salvación y se convierte en una prueba de fe. La experiencia del sufrimiento se convierte así en un elemento unificador del cristianismo, y la compasión se convierte en un deber del cristiano.<sup>1</sup>

En la tradición cristiana, el afecto de la compasión se ha puesto al servicio de la caridad ya desde Agustín y Tomás de Aquino. De hecho, la compasión se define no exclusivamente como la compasión afectiva con una persona que sufre. Más bien, la compasión es más que una experiencia pasiva, más que un puro afecto. La compasión, por ende, se define como un acto de voluntad del cristiano de volverse hacia Dios. De este modo, la compasión no se entiende como un afecto interior de piedad ante la necesidad ajena, sino como un afecto subordinado a la razón, o más exactamente, como una virtud. La compasión está asociada a la virtud de la misericordia.

Desde la teorización patrística y altomedieval de la compasión de Agustín y Tomás, el foco no se pone en el lado afectivo de la compasión sino en las acciones de caridad estimuladas por el afecto – la misericordia –, tal como se realiza en el catálogo de las siete obras de misericordia corporales: 1) visitar a los enfermos, 2) dar de comer al hambriento, 3) dar de beber al sediento, 4) vestir al desnudo, 5) dar posada al peregrino, 6) redimir al cautivo, 7) enterrar a los muertos. Andando el tiempo, a través de la alta estimación de Ignacio de Loyola por la *Imitatio Christi*, la Península Ibérica también fue influenciada decisivamente por estas posiciones centrales de la *devotio moderna* y de la alta estimación de la compasión.

Esas nociones cristianas de la compasión – *compassio* y *misericordia* – realzan el volverse activo realizando actos de misericordia y, de esta manera, cultivan la

---

<sup>1</sup> Para el énfasis de la *devotio moderna* en la compasión véase Coolman (2008) y Köpf (2015) y para el desenvolvimiento de la compasión Rombach/Seiler (2009).

compasión como una virtud. En todo caso, no nos olvidemos de que los teóricos medievales y humanistas incorporan en sus teorías las nociones de compasión de la antigüedad, sobre todo de Aristóteles y lo que él llama *eleos*. En la *Ética Nicomáquea* y en la *Retórica*, Aristóteles clasificó los afectos como parte constitutiva del ser humano. Al contrario de la concepción cristiana que siempre combina el afecto de la compasión con los actos misericordiosos, Aristóteles no sometió la compasión afectiva a ninguna valoración, porque, según su argumento, la piedad como afecto es indiferente a la virtud y al vicio. La teoría de Aristóteles se opone, pues, a la de los estoicos, los que consideran la piedad, como afecto, una debilidad que hay que superar, ya que se interpone en el camino a la autosuficiencia y la ataraxia y que, por tanto, no debería ser relevante para la ética. Los estoicos rechazan todos los afectos. Por el contrario, Aristóteles, siempre cuando habla sobre las artes y el papel que ejercen en una sociedad, incluso asigna una función central a los afectos. Como es bien sabido, el estagirita valoriza la purificación de los afectos y la purificación a través de los afectos (*katharsis*) y argumenta que esa purificación es de importancia central, sobre todo para la tragedia. Se intenta lograr la purificación de los afectos mediante los afectos del lamento (*eleos*) y del miedo (*phobos*), para así llegar a un estado de ánimo y una sociedad mejor.<sup>2</sup>

Por consecuencia, en una visión general de la época, la temprana Edad Moderna resulta ser un período en el que la representación del sufrimiento en el arte y la evocación de la compasión entran en un diálogo productivo y dinámico. En cuanto a la literatura, podemos ver ese diálogo, sobre todo, en los géneros más representativos de la compasión cristiana, es decir, en los autos sacramentales, en relaciones de mártires y en la hagiografía. La representación del sufrimiento y la evocación de la compasión son constitutivas de estos tres tipos de textos. Como manifestaciones textuales de la *devotio moderna*, son textos que básicamente se escriben en un contexto sacral y eclesiástico, que se dirigen a un público específico y en los que el sufrimiento y la compasión tienen fundamentalmente la función de fortalecer la fe (*edificatio*). Aunque estos géneros ilustran que la valoración positiva de la experiencia del sufrimiento depende de la forma en la que se represente y de la práctica cultural en la que se escenifique – ejemplos que destacan son procesiones, auto-mortificaciones y los flagelantes – cabe suponer que este discurso del sufrimiento y de la compasión no deja su sello exclusivamente en el ámbito de lo sagrado y lo eclesiástico. La temprana Edad Moderna es, ante todo, una época en la que surge el antropocentrismo y en la que vemos una pluralización de los discursos, un reajuste del sistema de géneros de textos, en la que nace, paulatinamente, un sector laico-profano en las sociedades europeas.

Por eso, asumimos que la creciente producción y presencia de representaciones del sufrimiento – las que, en el sentido de la *Imitatio Christi*, no eran evaluadas como algo vergonzoso sino como experiencias positivas – contribuyó a que sufrimiento y compasión también se representan en otros géneros de textos que aún no han sido considerados desde esta perspectiva. En lo que sigue, queremos discutir esa hipótesis analizando dos textos centrales de la época de la expansión europea a América (El *Diario de a bordo* de Cristóbal Colón y las *Cartas de relación* de Hernán Cortés) así

---

<sup>2</sup> Véase Rombach/Seiler (2009) y Siller (2018).

como un texto mucho menos conocido (*La Sumaria relación* de Pedro Sarmiento de Gamboa). En esos textos, la representación de la aflicción también se pone al servicio de evocar compasión. Pero en los tres textos la compasión persigue otros objetivos que la consolidación de la fe. Vamos a argumentar que tanto Cristóbal Colón como Hernán Cortés usan el discurso europeo dominante de la compasión para legitimar la explotación de los recursos naturales y la subyugación de los indígenas del continente americano. En la relación de Sarmiento de Gamboa la compasión sirve para una autorrepresentación positiva de un conquistador que fracasa completamente en su intento de contribuir a la expansión colonial. En suma, vemos una funcionalización política de la compasión y de la misericordia.<sup>3</sup>

## 2. Compasión y admiración en el *Diario de a bordo* (1492/93) y la Carta a Santángel (1493) de Cristóbal Colón

A parte de la compasión, que vamos a analizar en detalle más adelante, hay otras emociones – la admiración, el asombro y el miedo – que son de importancia para entender cómo Cristóbal Colón describe el primer contacto entre europeos e indígenas en sus textos.<sup>4</sup> El asombro y la admiración siempre pueden leerse como sentimientos positivos, incluso agradables, evocados por la flora, la fauna o las características de los indígenas. Sin embargo, a diferencia de, por ejemplo, Michel de Montaigne y Jean de Léry, para quienes, en la segunda mitad del siglo XVI, la *admiratio* conduce ciertamente a la *curiositas* y al reconocimiento de la diferencia cultural, en Colón los dos afectos siguen totalmente una pauta política. Así, Stephen Greenblatt ha descrito la función del afecto de asombro como parte integral y fundamental del discurso imperial: lo nuevo y sorprendente evoca asombro, y el asombro causa estupefacción. Y ese vacío lingüístico de la estupefacción se llena transformando lo sorprendente en algo conocido o en algo con un valor económico (cf. Greenblatt 1991, 14).

Por ejemplo, la diversidad de la flora y de la fauna evocan mil veces el asombro de Colón. Ya pocos días después de la llegada al Caribe, Colón escribe en cuanto a la naturaleza: “no hay hombre que no se maraville y no tome gran descanso en verlo” (Colón 1985, 99). Pero, no se trata de contemplar la belleza de la naturaleza ya que

<sup>3</sup> Este artículo discute las líneas generales del proyecto de investigación *Viaje – Naufragio – Cautiverio. La compasión en relatos autobiográficos de la temprana Edad Moderna (España, Portugal, Francia)* que el autor lleva a cabo en la Universidad de Bochum (Alemania), financiado por la DFG–Deutsche Forschungsgemeinschaft (Asociación Alemana de Investigación).

<sup>4</sup> Ponemos énfasis en el hecho de que siempre se trata de la visión europea de los acontecimientos, tal como lo describe Edmundo O’Gormans en su ya clásico estudio *La invención de América* (1958). Nuestra hipótesis, además, se conecta con los estudios imagológicos de Tzvetan Todorov: *La conquête de l’Amérique. La question de l’autre* (1982) y de Stephen Greenblatt: *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World* (1991). Los tres estudios revelan que toda emoción se funcionaliza para legitimar el ‘descubrimiento’ y la conquista de América. Todorov y Greenblatt analizan, sobre todo, la admiración y el miedo; la compasión no se analiza de forma sistemática. En todo caso, concordamos con la tesis fundamental del estudio de Greenblatt: “Wonder is [...] the central figure in the initial European response to the New World, the decisive emotional and intellectual experience in the presence of radical difference: it is quite possible that the people whom Columbus was encountering also experienced, as he reports, a sense of wonder, but here as elsewhere in the account of the other we principally learn something about the writer of the account” (Greenblatt 1991, 14).

la admiración siempre lleva Colón a considerar la utilidad de la naturaleza. Si las plantas le causan admiración, siempre se pregunta si son plantas comestibles; si el tamaño de los árboles le causa admiración, siempre se pregunta si se puede usar la madera para la construcción de barcos. De forma similar también procede cuando los indígenas le causan admiración: los indígenas se acercan a los españoles sin timidez y les ofrecen inmediatamente comida. Esto causa gran admiración a los europeos y Colón clasifica el comportamiento como un acto de caridad y, por consecuencia, como prueba de la inclinación de los indígenas hacia el cristianismo.

Estos son dos ejemplos representativos para el hecho de que el asombro es un afecto que se sitúa casi exclusivamente en el lado de los europeos y que siempre lleva a una funcionalización práctica. En cambio, hay dos afectos que se sitúan casi exclusivamente en el lado de los indígenas: el miedo y la compasión. El miedo aparece aquí en su componente intercultural como miedo al extranjero: los habitantes de algunas islas caribeñas gritan asustados cuando ven los barcos de los europeos, huyen de los europeos y hasta tiemblan de miedo. Colón, ahora, se esfuerza por quitarles el miedo a los indígenas. Lo consigue varias veces utilizando traductores. En su muy breve carta al tesorero español Luis de Santángel, en la que resume el viaje, Colón señala en dos ocasiones que los contactos con los indígenas se caracterizaron por un cambio emocional del miedo a la familiaridad. Así, afirma que los indígenas que llevaba en el barco – cautivos – habían hecho progresos en el aprendizaje, porque finalmente “después que se aseguran y pierden este miedo, ellos son tanto sin engaño y tan liberales de lo que tienen, que no lo creería sino el que lo viese” (Kolumbus 2019, 45). Colón aprovecha los momentos de contacto marcados por el miedo de los indígenas para, por un lado, representarse a sí mismo como una persona que no teme en absoluto al extranjero y, por otro lado, demostrar que él sabe ‘educar’ a los extranjeros a perder el miedo. Los indígenas, liberados de su miedo, ahora están dispuestos a intercambiar productos comerciales y alimentos.

La compasión se sitúa, sorprendentemente, sólo en el lado de los indígenas. En el episodio de un naufragio Colón tematiza la compasión de los indígenas muy en detalle: en la noche del día de navidad de 1492, después de haber recorrido ya varias semanas en el mar caribe, la carabela de Colón embarranca a causa de la imprudencia de un inexperto piloto nocturno y amenaza con zozobrar a causa de la fuerte escora. Colón envía rápidamente a buscar a un amigo jefe de una comunidad de indígenas que afortunadamente vive en una isla cercana. En esta isla, así lo escribe Colón, el cacique-rey Guacanagari los había recibido a los españoles como amigos. Podían intercambiar mercancías y llenar el almacén de bastimento de los barcos.

El cacique se entera ahora de la situación de los europeos y la gente de la isla se apresura a ayudar a descargar el barco para que pueda nadar libremente del banco de arena con la carga reducida: “el cual [el cacique Guacanagari] como lo supo dice que lloró y envió toda su gente de la villa [...] a descargar todo lo de la nao” (Colón 1985, 168). Mientras se ejecuta la operación de rescate, varios habitantes de la isla se acercan a Colón, uno tras otro, para motivarle y consolarle:

De cuando en cuando enviaba [el cacique] uno de sus parientes al Almirante llorando a lo consolar, diciendo que no recibiese pena ni enojo, que él le daría cuanto tuviese. Certifica el Almirante a los Reyes que en ninguna parte de Castilla tan

buen recaudo en todas las cosas se pudiera poner sin faltar una agujeta. (Colón 1985, 168-169)

Cuando toda la carga del barco está depositada en las casas de los indígenas, todos se alegran:

El [el rey Guacanagari], con todo el pueblo, lloraban, tanto, dice el Almirante, son gente de amor y sin codicia y convenientes para toda cosa, que certifico a Vuestras Altezas que en el mundo creo que no hay mejor gente ni mejor tierra; ellos aman a sus prójimos como a sí mismos y tienen una habla la más dulce del mundo, y mansa, y siempre con risa. (Colón 1985, 169)

El siguiente día, el cacique viene de nuevo a buscar Colón y nuevamente vierte lágrimas de consuelo: “Hoy, al salir del sol, vino el rey de aquella tierra [...] y casi llorando le dijo que no tuviese pena, que él le daría cuanto tenía” (Colón 1985, 169). En una frase que resume los acontecimientos, se subraya que las lágrimas de consuelo cumplieron su propósito ya que pudieron tranquilizar a Colón, porque, en este punto de la narración dice:

[Recibió] mucho placer y consolación de estas cosas que veía, y se le templó el angustia y pena que había recibido y tenía de la pérdida de la nao, y conoció que Nuestro Señor había hecho encallar allí la nao porque hiciese allí asiento. Y a esto -dice él- vinieron tantas cosas a la mano, que verdaderamente no fue aquél desastre, salvo gran ventura. (Colón 1985, 171)

Por último, Colón ennoblece a Guacanagari porque concluye su interpretación de los acontecimientos llamando al cacique con las siguientes palabras: “aquel rey virtuoso” (Colón 1985, 169).

En primer lugar, hay que señalar que la ayuda de los indígenas contrasta significativamente con el temor de los compañeros de viaje de Colón que, ante el naufragio, quisieron refugiarse en otro barco en vez de ayudar a salvar el vehículo y la carga. Este comportamiento temeroso queda sin comentar, sólo se menciona. Pero es más llamativo el comentario y la valoración del comportamiento compasivo de los indígenas, cuyo punto culminante es sin duda la atribución del valor de la virtud al cacique. Es sólo por los actos de misericordia que se pueda salvar el barco de naufragar y que se pueda salvar toda la carga. Tal cómo Colón describe este episodio, el comportamiento de los indígenas encaja a la perfección en una interpretación cristiana de los hechos. El trasfondo discursivo bajo el que relata el episodio del naufragio es la discusión europea sobre los afectos y las virtudes y, sobre todo, la compasión y la misericordia. Al fin y al cabo, la compasión de los indígenas, frecuentemente enfatizada por Colón, les incita a acciones comprometidas con la caridad. Se escenifica así una dinámica emocional entre los dos grupos: frente a Colón se encuentran los indígenas compasivos, cuyo impulso afectivo les inspira a ayudar. Colón transcribe este episodio de tal manera que las acciones de los indígenas son calificadas como acciones virtuosas y, sobre todo, misericordiosas y, por lo tanto, se da, para los lectores europeos, una interpretación claramente comprensible, es decir, totalmente cristiana, de los hechos.

### 3. Compasión y *translatio imperii* en las *Cartas de relación* (1521-1526) de Hernán Cortés

En las *Cartas de relación* de Hernán Cortés tenemos muchos más momentos de contacto entre europeos e indígenas marcados por afectividad. En el espacio geográfico que hoy constituye México, Cortés se ve enfrentado con la cultura y el imperio de los aztecas. Los logros de la arquitectura azteca, el sistema muy polifacético del comercio y las diversas y fascinantes prácticas culturales del imperio azteca llevan a muchos momentos de contacto marcados por el asombro y la admiración por parte de los europeos. Igual que Colón, Cortés emplea muchas veces una retórica de asombro advirtiendo repetidamente que no se puede expresar con palabras la “novedad y extrañeza” (Cortés 1988, 152) de lo que ve. De esta manera, asevera que lo ‘nuevo’ es, lingüísticamente, inconmensurable, ya que le faltan palabras para expresar sus emociones. No tiene otros recursos lingüísticos que la descripción de lo que ve y la reafirmación del afecto de la *admiratio*. Y es precisamente la admiración causada por la ‘novedad’ y ‘extrañeza’ de la naturaleza y de los logros de la cultura indígena que asume un papel tan importante en las *Cartas de relación* cortesianas, que, en cierto momento, Cortés se da cuenta de lo que siente y empieza a reflexionar sobre la causa y el origen de sus emociones.

No hace falta indagar más en la admiración causada por la naturaleza ya que para la retórica de Cortés vale lo mismo que constatamos sobre la retórica de Colón. En cuanto al contacto entre culturas en el imperio azteca es más significativo el asombro causado por la cultura azteca. Después de todo, cuando los templos indígenas – ‘mezquitas’ – le inspiran admiración a Cortés, se ve obligado a indagar sobre la causa de su afecto. A diferencia de la admiración por la naturaleza – que siempre es una admiración positiva por la creación divina –, el afecto evocado por los bienes culturales paganos o heréticos es aparentemente menos ‘inocente’ y, por tanto, requiere una legitimación. Por eso, Cortés argumenta que no es la mera arquitectura de los templos lo que le causa admiración, sino más bien el hecho de que los indígenas eran capaces de producir tales logros antes de convertirse al cristianismo.

Igual que Colón, Cortés se siente obligado a discurrir sobre la posible conversión de los indígenas al cristianismo, retomando un discurso político central de su tiempo, la así llamada *translatio imperii*.<sup>5</sup> Este discurso representa Carlos V cómo el mayor defensor del catolicismo en Europa que proviene de los imperadores romanos y que va a trasladar el imperio cristiano romano a nuevas regiones del mundo. En cuanto a las *Cartas de relación* de Cortés, el conquistador combina ese discurso, insinuando que el traspaso del imperio azteca a manos de Carlos V es inevitable. Lo que más destaca aquí es que, por un lado, emplea una política de las emociones para justificar la idea de la *translatio* y que, por otro lado, dentro de esa política afectiva la compasión juega un papel fundamental. La compasión entra aquí como un afecto primordial del contacto entre culturas y se usa para establecer una conexión emocional entre indígenas y europeos. Como veremos, es sobre todo al narrar el primer

---

<sup>5</sup> Sobre el concepto de la *translatio imperii* en el contexto de la *monarchia universalis* durante el reinado de Carlos V véanse los capítulos “Instruments of Empire: Tommaso Campanella and the Universal Monarchy of Spain” (Pagden 1990, 37-64) y “Charles V: Ruler of the World” (Rady 2020, 63-74).

contacto entre el rey de los aztecas, Moctezuma, y Cortés, que se puede detectar una acumulación muy llamativa de palabras como ‘lástima’, ‘piedad’ y ‘compasión’. Insistimos en el hecho de que esta funcionalización de la compasión como un afecto del contacto entre culturas ocurre con respecto a una funcionalización política y una legitimación de la conquista y destrucción de la cultura indígena.

Por mucho tiempo, la investigación cortesiana discutió la cuestión de la verosimilitud del texto, es decir, si Cortés ‘documentó’ los hechos históricos o si modificó la realidad histórica con fines pragmáticos.<sup>6</sup> De hecho, cuando uno lee el episodio del encuentro entre Cortés y Moctezuma, no se puede evitar dar prioridad a esa cuestión. Como lectores críticos nos llama la atención, en primer lugar, que las primeras palabras del rey azteca se enmarcan como un discurso directo pronunciado ante un público. Y el único objeto que ese discurso de Moctezuma persigue es aceptar al rey de España como redentor de los aztecas: las palabras que Cortés pone en boca de Moctezuma ilustran que reconoce a los españoles como los enviados que, según su leyenda de origen, aparecerían desde el este para tomar el poder en el imperio. Esta leyenda de Quetzalcóatl<sup>7</sup> le cae bien a Cortés porque todo lo que Moctezuma dice corresponde de forma ideal con la representación de Carlos V como rey y misionero mundial. Cortés inserta ese discurso fingido en su carta para asignarle a Moctezuma el papel del mediador entre culturas porque así es el rey azteca quien prepara y justifica la *translatio imperii*. Y para que todos los lectores de la carta se enteren de este asunto crucial, el propio Cortés lo destaca otra vez al final del primer contacto haciendo un resumen: “conocí de él muy por entero tener mucho deseo al servicio de vuestra majestad” (Cortés 1988, 144).

Además de las palabras que Cortés pone en boca del rey azteca, la retórica legitimadora del conquistador está subrayada de manera performativa por lo que Moctezuma hace y cómo actúa. Antes del primer encuentro, Moctezuma siempre había sido descrito como un rey inviolable que inspiraba temor y admiración entre su pueblo. En el primer contacto, cuando Cortés quiso abrazar a Moctezuma para saludarle, podemos leer en la carta que el hermano acompañante de Moctezuma interviene, diciendo que nadie puede tocar con las manos el rey. Y cuando Cortés intenta intercambiar regalos sólo lo puede llevar a cabo sin contacto físico directo. Esa imagen del rey cambia justamente después del discurso en que Moctezuma acepta los españoles como semi-dioses. Cuando Moctezuma quiere despedirse, leemos:

alzó las vestiduras y me mostró el cuerpo diciendo: “A mí véisme aquí soy de carne y hueso como vos y cada uno, y que soy mortal y palpable”, asiéndose él con sus manos de los brazos y del cuerpo. (Cortés 1988, 139-140)

En un acto de auto-desprecio y auto-renuncia se “despoja” a sí mismo de su posición real e inviolable al presentar su cuerpo real como un cuerpo humano, natural, biológico, mortal. Para los lectores europeos del texto esa escena se entiende implícitamente como la abdicación del rey azteca. Unos días más tarde se hace evidente que esas dos escenas solo son los preparativos para el clímax en el que Moctezuma apela

<sup>6</sup> Podría enumerarse un sinnúmero de estudios. Queremos solo mencionar los dos estudios ejemplares de Blázquez Garbajosa (1985) y Checa (1996) que nos parecen pertinentes en cuanto a nuestro propósito.

<sup>7</sup> Véase Townsend 2003.

a su pueblo de aceptar a los europeos como sus nuevos dueños. No es por casualidad que – en este momento tan decisivo para la historia de los aztecas – Cortés emplea su política de las emociones de una forma muy enfática. Pone más palabras en boca de Moctezuma cuando este pronuncia otro discurso, en el que se dirige directamente a su pueblo y le pide que transfiera su imperio. En cuanto a eso leemos:

[T]engo por cierto, y así lo debéis vosotros tener, que aqueste [Carlos V] es el señor que esperábamos [...] y todos los tributos y servicios que hasta aquí a mí me hacíades los haced y dad a él, porque yo asimismo tengo de contribuir y servir con todo lo que me mandare; y además de hacer lo que debéis y sois obligados, a mí me haréis en ello mucho placer.’ Lo cual todo lo di llorando con las mayores lágrimas y suspiros que un hombre podía manifestar, y asimismo todos aquellos señores que le estaban oyendo lloraban tanto, que en gran rato no le pudieron responder. Y certifico vuestra sacra majestad, que no había tal de los españoles que oyese razonamiento, que no hubiese mucha compasión. (Cortés 1988, 151)

No es por coincidencia que las lágrimas fluyan en este momento clave que significa la realización de la *translatio imperii*. Cortés describe una transferencia de afectos entre el rey azteca y sus súbditos; todos lloran juntamente. Este acto de llanto colectivo ciertamente pretende subrayar la novedad y singularidad absoluta del acontecimiento. Lo que al mismo tiempo destaca en esa escena son los afectos de los europeos. Evocados por el discurso de Moctezuma y la solidaridad emocional de los aztecas, se compadecen de la emocionalidad de los indígenas. La compasión, sin embargo, aparece aquí en una forma muy sorprendente: a diferencia del episodio del naufragio de Colón, en el que la compasión incita a los indígenas a realizar actos de misericordia – y, por tanto, los hace legibles como fácilmente convertibles al cristianismo –, en la carta de Cortés no se produce ninguna reacción inmediata y misericordiosa por parte de los europeos. La compasión afectiva queda como mero afecto; los españoles se quedan pasivos. La compasión de los españoles debe entenderse más bien teniendo en cuenta la idea del traspaso del imperio. Si se combina esa idea con la compasión, podemos entender que compadecerse de los indígenas en ese momento es un acto estratégico que subraya que el traslado del imperio azteca en manos del rey Carlos V – que no significa otra cosa que la destrucción y colonización del imperio azteca – se entiende como un acto misericordioso.

Tanto en los documentos de Colón como en las cartas de Cortés, el afecto de la compasión está empleado como un afecto que promueve el contacto entre europeos e indígenas. En todo caso, los afectos forman parte de una retórica que busca legitimar – más implícitamente que explícitamente – la conquista de América. Sólo se puede entender esa dinámica entendiendo la semántica histórica de la noción de compasión. Así, todo afecto y la compasión en particular se funcionaliza para legitimar la cristianización de culturas indígenas.

#### **4. Compasión y convivencia. El buen samaritano Pedro Sarmiento de Gamboa y la *Sumaria relación* (1590)**

Analizar la *Sumaria relación* de Pedro Sarmiento de Gamboa nos permite desvelar otro aspecto de la compasión. En este caso la compasión no aparece como un afecto

intercultural, sino como una emoción que determina la relación entre los europeos. La relación de Sarmiento de Gamboa sobre la expedición al Estrecho de Magallanes permite entender la compasión como una emoción que regula y estabiliza las relaciones interpersonales en momentos de peligro. Teniendo en cuenta que los viajeros iban encerrados en embarcaciones extremadamente pequeñas y vivían en circunstancias precarias, en parte en condiciones que ponían la vida en peligro, la regulación y estabilización de las relaciones interpersonales eran cruciales para el éxito de cualquier viaje en barcos y en territorios hasta entonces desconocidos por los europeos. En este caso, Sarmiento de Gamboa emplea la compasión y la misericordia para garantizar la convivencia entre europeos en momentos de peligro y aflicción.

La *Sumaria relación* del explorador Sarmiento de Gamboa tiene que ser calificado como el ejemplo más sobresaliente de estos relatos de viajes que no vienen – cómo Colón y Cortés – con historias de éxito económico e imperial, sino que muestran que viajes por mares y territorios desconocidos pueden resultar un fracaso total: los viajeros se ven confrontados con tormentas devastadoras, desastres de navegación y naufragios; la amenaza de morir de hambre; el fracaso de asentamientos y la constante amenaza que suponían los enemigos protestantes ingleses, siempre rivales en los mares. En estos viajes de aflicción y angustia, la cuestión de cómo llevarse bien con los demás es una cuestión fundamental y un desafío empleado por la mala fortuna, ya sea por las caprichosas condiciones meteorológicas, por la falta de alimentos o por tensiones que emergieron entre los propios viajeros. Como veremos, Sarmiento de Gamboa intenta resolver el problema de las relaciones interpersonales en tiempos de aflicción apelando a la compasión como una emoción reguladora que puede garantizar la convivencia armoniosa de los viajeros.

En 1579, Sarmiento de Gamboa partió de Perú para explorar los accesos occidentales al estrecho de Magallanes y para tomar posesión de esta zona para el rey Felipe II de España. Después de severos ataques por la costa entera de Chile y Perú por corsarios ingleses, el objetivo estratégico era impedir la entrada de los bucaneros en el Océano Pacífico. Sarmiento de Gamboa exploró las costas del estrecho de Magallanes y pasando por el acceso oriental del Estrecho navegó rumbo a la metrópoli. Llegó a España el 19 de agosto de 1580 e informó al rey Felipe II sobre su viaje y sobre la posibilidad de establecer fortificaciones en el Estrecho de Magallanes. Consiguió el apoyo del Rey para semejante proyecto y partió de España con una inmensa flota el 25 de septiembre de 1581: 2.500 hombres y mujeres zarparon en 23 barcos. El almirante de la flota era Diego Flores de Valdés. Sarmiento de Gamboa fue nombrado por el Rey para ser el gobernador de las Provincias de Magallanes, provincias que aún debían ser conquistadas y fortificadas. Ahí es donde entra la mala suerte: en la travesía transatlántica se perdieron siete naves a causa de varias tormentas y, tras nuevas desgracias durante una larga estancia en territorios brasileños, sólo diez barcos partieron de la costa sur de Brasil el 13 de enero de 1582 en dirección al sur.

En el Río de la Plata se produjo un motín porque la tripulación estaba cada vez más desmotivada. Finalmente, después de severas luchas y un intento de asesinato, el grupo se dividió: Diego Flores abandonó a Sarmiento de Gamboa y sus naves y volvió a España. Con las cinco naves que le quedaban, Sarmiento de Gamboa llegó al extremo oriental del estrecho de Magallanes en febrero de 1584. Durante infructuosos intentos de varar las naves, tres de ellas resultaron dañadas y se perdieron.

Sarmiento de Gamboa fundó dos asentamientos – Ciudad del Nombre de Jesús y Ciudad del Rey don Felipe –, pero ambos serían completamente abandonados poco después, debido a la escasez de recursos, de alimentos y a las duras condiciones climáticas. Una nota al margen: la ciudad que Sarmiento de Gamboa fundó en el extremo occidental del canal – Fuerte Felipe –, fue, tras su abandono, rebautizada y, hasta hoy, lleva el nombre de Puerto del Hambre. En su viaje de regreso a Europa, Sarmiento de Gamboa tuvo que sufrir cuatro naufragios frente a las costas brasileñas; navegando por las Azores, un grupo de bucaneros ingleses lo capturó, y lo llevó a Londres, donde fue mantenido como prisionero de estado. Tras un intento de asesinato por el embajador portugués, Sarmiento de Gamboa pudo salir del país, pero fue apresado y retenido en Francia. Tuvo que esperar 4 años más hasta que el rey español aceptó pagar el rescate.

Sarmiento de Gamboa viajó mucho y tenía mucho que contar. Pero el rasgo crucial de su autobiografía es que no puede escribir un libro sobre conquistas exitosas, sobre la fundación de ciudades fortificadas que se convertirían en vibrantes centros económicos y culturales, o sobre el hallazgo de ricas minas de oro o plata. Sus viajes son toda una historia de angustia, de aflicción, de fracaso y desgracia – de sufrimiento –. Frente a estos peligros existenciales, lo interpersonal pasa a primer plano mucho más que en otros relatos de la misma época. Colón, por ejemplo, se concentra casi exclusivamente en la descripción de la naturaleza, de los indígenas y del potencial económico de los territorios que recorrió. Hernán Cortés, además, focaliza los logros culturales de los indígenas y de los bienes económicos que pudo sacar de la destrucción de la cultura azteca. Como Sarmiento de Gamboa no puede atender a este discurso imperial del éxito, busca otra estrategia discursiva en sus escritos sobre la expedición: un autorretrato que se centra en las emociones interpersonales en momentos de sufrimiento existencial. Sarmiento de Gamboa se representa a sí mismo como alguien que sabe regular con maestría la convivencia aplicando las virtudes de la compasión y la misericordia.

En este punto es necesario hacer un breve comentario general sobre el texto. Como indica el título, Sarmiento de Gamboa escribió una *relación*, que es la expresión abreviada de *relación de méritos y servicios*. Estas relaciones de méritos y servicios son documentos escritos entre los siglos XVI y XVIII. A través de ellos, los vasallos de la corona española justificaban sus hechos en ultramar y solicitaban una recompensa para las acciones realizadas en defensa del rey y sus reinos. Como se puede imaginar, la intención principal de estos documentos era mostrar y convencer al lector – el rey – de que las hazañas del autor contribuían a la propagación, consolidación y expansión del imperio. Por eso, Colón se centra en los hallazgos de oro y plata, y por eso Cortés hace hincapié en el sometimiento del pueblo azteca. En consecuencia, se podría pensar que el género de la *relación* no es el género adecuado para hablar sobre las propias emociones.

Sarmiento de Gamboa sabe que podría concebirse como inadecuado utilizar su *Relación* para hablar de sus emociones y evocar compasión en el lector. Por eso, hay que tener en cuenta que, en general, Sarmiento de Gamboa se ciñe al carácter ‘sobrio’, ‘objetivo’ y ‘descriptivo’ del género. Esto significa que narra su viaje en un estricto orden cronológico, que introduce información geográfica y topográfica detallada, así como especificaciones náuticas sobre la trayectoria del viaje. La estrategia

narrativa más llamativa de la objetividad es el hecho de que Sarmiento de Gamboa se refiere – en la mayoría de los casos – a sí mismo en tercera persona. Su narración comienza con la siguiente frase: “El dicho Sarmiento de Gamboa partió de la Ciudad de los Reyes de los reinos del Perú a once de octubre de 1579 años, por orden del virrey don Francisco de Toledo” (Sarmiento de Gamboa 2015, 116).

Sin embargo, como su empresa en el Estrecho de Magallanes fue un completo fracaso, Sarmiento de Gamboa no tiene nada más que contar que sus desgracias. No puede, como los conquistadores exitosos, vanagloriarse de proezas y hazañas épicas. En cambio, en el texto pasa a primer plano una autorrepresentación que lleva a suavizar el carácter objetivo de la relación. Hay muchos momentos en el texto en los que Sarmiento de Gamboa abandona la objetividad en favor de una subjetividad inesperada. Llama la atención, por un lado, el uso intercalado de la primera persona, que, en general, se aplica en momentos de gran angustia y peligro. Y, por otro lado, hay muchos párrafos en los que reflexiona sobre la estructura de su relación, es decir, hay trechos autorreflexivos en los que el Yo del autor se articula explícitamente.

De esta manera, Sarmiento de Gamboa hace, por ejemplo, un comentario retóricamente muy sutil e irónico. Con ese comentario quiere llamar la atención a que no tiene nada más que contar que las desgracias y el fracaso que vivió: “Muchas lástimas se ofrecerían aquí que se dejan por proseguir el viaje, porque aquello no tiene ya remedio” (Sarmiento de Gamboa 2015, 116). Al decir que no intente hablar de sus desgracias, hace lo contrario, es decir, hablar de ello enseguida. Y, como veremos, sus desgracias serán el tema principal de su relación y, por tanto, es muy prometedor profundizar en estos momentos del viaje en los que se articulan las emociones interpersonales.

Es sobre todo el tema del hambre el que le estimula a Sarmiento de Gamboa de pasar de un narrador auctorial a uno en primera persona. Cada vez que surge el miedo existencial a pasar hambre, Sarmiento de Gamboa prefiere un tono más personal, tal como en uno de los momentos decisivos del viaje. Es el momento crucial en el que Diego Flores de Valdés decide volver a España en lugar de continuar el viaje hacia el sur. Luego, Sarmiento de Gamboa descubre a un grupo de españoles que fueron dejados atrás por el almirante de la misión. Antes de que Sarmiento narre lo sucedido con este desafortunado grupo de españoles, comienza el pasaje con un comentario personal: “No sé si habrá corazón tan de tierra que disimule la falta que aquí pasó en este puerto” (Sarmiento de Gamboa 2015, 173). Como vemos, el cambio a un tono emocional va acompañado del uso de un lenguaje más bien literario. Utiliza la metáfora “corazón de tierra” para describir la impiedad o falta de empatía por parte de Diego Flores. Sarmiento de Gamboa ahora quiere poner énfasis en la falta de empatía, lo que queda claro sólo unas líneas más adelante, donde describe las condiciones miserables en las que vive este grupo de abandonados: “Y así los halló Pedro Sarmiento: muertos de hambre, miserables, desbaratados, desnudos, descalzos, hombres y mujeres [...] que era una grandísima lástima que no hubiera a quien no quebrara el corazón verlos” (Sarmiento de Gamboa 2015, 174). Atribuye las malas condiciones de la gente a la actitud descuidada de Diego Flores, señalando varias veces que “era tan estraña la despiedad suya con enfermos y pobres y todos en general” (Sarmiento de Gamboa 2015, 175). El tono personal de la relación se refuerza apelando al lector y activando su compasión.

Sin embargo, la intención de esta estrategia narrativa de apelar a la compasión es que Sarmiento incluye una crítica explícita del jefe oficial de la expedición, Diego Flores de Valdés. En repetidas ocasiones subraya que las malas condiciones de vida de la gente que dejó Diego Flores deben entenderse como una llamada a la compasión: “Y [Diego Flores] dejó los más flacos, pobres, desnudos y miserables, [...] que era compasión verlos y rompía las entrañas pensando lo que había pasado y los clamores de la gente que quedaba” (Sarmiento de Gamboa 2015, 197). Mientras que el jefe oficial abandona a sus subordinados, Sarmiento de Gamboa contrasta este descuido con su propio comportamiento. A renglón seguido afirma que vendió sus ropas y otras pertenencias a los colonos portugueses en la costa brasileña, sólo para dar comida y ropa a la gente (cf. Sarmiento de Gamboa 2015, 244).

Además de subrayar que su compasión le incita a dar comida a los hambrientos y ropa a los desnudos, también visita a los enfermos y gasta su dinero para proporcionarles lo que necesitan para recuperar sus fuerzas (cf. Sarmiento de Gamboa 2015, 204). Aquí se puede ver que el explorador ejerce la caridad y trata de evitar la muerte de más participantes de la empresa, que sería una amenaza para el éxito de su misión: “Y murieran muchos más si no fuera por la misericordia de Dios y regalos de buenas personas. Y con la gracia de Dios, Pedro Sarmiento hizo lo que pudo, enviando a diferentes navíos, de su despensa, lo necesario a los pobladores enfermos y convalecientes” (Sarmiento de Gamboa 2015, 138). Mientras que Diego Flores anuncia explícitamente que no ayudará a los enfermos para no malgastar la provisión, que debería reservarse para fortalecer a los sanos, Sarmiento de Gamboa se autodefine como una persona altruista que, bajo cualquier circunstancia y por todos los medios posibles, quiere garantizar el éxito de la fortificación del Estrecho de Magallanes.

Así, hay una oposición explícita entre el comportamiento misericordioso de Sarmiento – quien se autorrepresenta como más perfecto Buen Samaritano, cumpliendo casi con todas las obras de caridad – y el comportamiento inclemente e impío de Diego Flores de Valdés, que se realiza una vez más cuando el autor califica el comportamiento de su adversario como “sequedad e incaridad” (Sarmiento de Gamboa 2015, 138). Sarmiento lo subraya aún más al afirmar repetidamente que aquel comportamiento poco cristiano, es decir, poco misericordioso, es difícil de creer, no sólo para él mismo sino también para el lector: “cosa que no se puede creer si no es oyéndolo y viéndolo, que fue un notable escándalo a todos los que lo oyeron en la galeaza. [...] Y viendo Pedro Sarmiento una brutalidad tan grande y más en hombre grave y criado de vuestra majestad y tan obligado a su real servicio, se admiró” (Sarmiento de Gamboa 2015, 138-139). Para Sarmiento, ser un buen súbdito incluye ser una persona misericordiosa. Además, y para concluir, es curioso que Sarmiento de Gamboa menciona una de las emociones más frecuentes en los escritos sobre de la expansión española: la admiración. Pero, en ese caso, no le causa la novedad del ‘Nuevo Mundo’ admiración a un europeo, sino más bien, la barbarie de un cristiano le causa admiración a otro europeo, con lo que quiere subrayar el comportamiento escandaloso de Diego Flores.

## 5. Conclusión

Las crónicas seleccionadas en este artículo difieren fundamentalmente entre sí por su tono. Por un lado, las *Cartas de relación* de Cortés y los documentos de Colón se caracterizan por un tono fundamentalmente eufórico, mientras que la relación no heroica de Sarmiento de Gamboa se caracteriza por un tono disfórico. Por consecuencia, los afectos que se tematizan en los tres textos asumen diferentes funciones, aunque siempre sean funciones políticas. La compasión y el asombro se utilizan en los primeros escritos del colonialismo europeo en América para legitimar los actos fundacionales coloniales. En el relato menos heroico de Sarmiento de Gamboa, en cambio, los pasajes en los que aparecen emociones se centran más en un autorretrato que se centra en las emociones interpersonales en momentos de sufrimiento existencial. La tematización de afectos tiene como objetivo de representar a Sarmiento de Gamboa como alguien que sabe regular con maestría la convivencia aplicando las virtudes de la compasión y la misericordia. Subraya así que actuó virtuosamente incluso en las circunstancias más difíciles. Así pues, este texto no trata tanto de legitimar el colonialismo como de justificar el comportamiento individual.

## Referencias

- Blázquez Garbajosa, Adrián. 1985. "Las cartas de relación de la conquista de México: Política, psicología y literatura." *Bulletin Hispanique*, n.º 87: 5-46.
- Checa, Jorge. 1996. "Cortés y el espacio de la conquista: La segunda carta de relación." *Modern Languages Notes*, n.º 111 (2): 187-217.
- Colón, Cristóbal. 1985. *Diario de a bordo*. Ed. Luis Arranz. Madrid: historia 16.
- Coolman, Boyd Taylor. 2008. "Hugh of St. Victor on 'Jesus Wept': Compassion as Ideal Humanitas." *Theological Studies*, n.º 69: 528-556.
- Cortés, Hernán. 1988. *Cartas de relación*. Ed. Maria Vittoria Calvi. Milano: Cisalpino.
- Greenblatt, Stephen. 1991. *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*. Chicago: Chicago University Press.
- Kolumbus, Christoph. 2019. *Der erste Brief aus der Neuen Welt*. Ed. Robert Wallisch. Stuttgart: Reclam.
- Köpf, Ulrich. 2015. "Kreuz – Leiden – Mitleiden. Zur Auffassung des Mitleids im abendländischen Mittelalter". *Jahrbuch für Biblische Theologie*, n.º 30: 247-263.
- O'Gorman, Edmundo. 1958. *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de cultura económica.
- Pagden, Anthony. 1990. *Spanish Imperialism and the Political Imagination*. New Haven: Yale University Press.

- Rady, Martyn. 2020. *The Habsburgs. The Rise and Fall of a World Power*. London: Random House.
- Rombach, Ursula & Peter Seiler. 2009. “eleos – misericordia – compassio. Transformationen des Mitleids in Text und Bild”. In *Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike*, ed. Martin Harbsmeier, Sebastian Möckel, 250-276. Stuttgart: Suhrkamp.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro. 2015. *Sumaria relación*. Ed. Joaquín Zuleta Carrandi. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert.
- Siller, Georg. 2018. *Unsicheres Mitleid. Eine Begriffssuche im Ausgang von Wittgenstein*. Bielefeld: transcript.
- Todorov, Tzvetan. 1982. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Seuil.
- Townsend, Camila. 2003. “Burying the White Gods. New Perspectives on the Conquest of Mexico”. *American Historical Review*, n.º 198: 659-687.

**Dirk Brunke** es catedrático interino (Literatura española y portuguesa) en la Freie Universität Berlin (Alemania). Este artículo discute las líneas generales de su proyecto de investigación *Viaje – Naufragio – Cautiverio. La compasión en relatos autobiográficos de la temprana Edad Moderna (España, Portugal, Francia)*, financiado por la DFG-Deutsche Forschungsgemeinschaft (Asociación Alemana de Investigación). Otras áreas principales de investigación son: Poesía épica latinoamericana del romanticismo; construcción de género en novelas cortas; la función narrativa de emociones en el realismo español y portugués.

© 2025 Dirk Brunke

Licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).