



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

Facultad de Filología

Departamento de Literaturas Hispánicas y Bibliografía

(Literatura Hispanoamericana)

**Invención y negociación de Cíbola: las distintas posiciones del
sujeto colonial en la *Relación del descubrimiento de las siete
ciudades* (1539) de fray Marcos de Niza**

Francisco Javier Galaso Ronco

Trabajo de Fin de Máster

Máster en Literatura Hispanoamericana (Curso 2021-2022)

Tutor: Dra. Esperanza López Parada

Madrid, Junio 2022

DECLARACIÓN PERSONAL DE ORIGINALIDAD

D. / Dña. Fco. Javier Galaso Ronco, NIF/NIE/Pasaporte 05996584R, Estudiante del Máster en Literatura Hispanoamericana de la Universidad Complutense de Madrid, del curso 2021- 2022, como autor/a de este documento académico, titulado: Invención y negociación de Cíbola: las distintas posiciones del sujeto colonial en la *Relación del descubrimiento de las siete ciudades* (1539) de fray Marcos de Niza y presentado como Trabajo de Fin de Máster, para la obtención del título correspondiente,

DECLARA QUE:

Este Trabajo de Fin de Máster es fruto de mi trabajo personal, que no copio, que no utilizo ideas, formulaciones, citas integrales e ilustraciones diversas, sacadas de cualquier obra, artículo, memoria, etc., (en versión impresa o electrónica), sin mencionar de forma clara y estricta su origen, tanto en el cuerpo del texto como en la bibliografía.

Asimismo, soy plenamente consciente de que el hecho de no respetar estos extremos es objeto de sanciones universitarias y/o de otro orden.

En Madrid, a 27 de Junio de 2022

Fdo.:



**Invención y negociación de Cíbola: las distintas posiciones del sujeto colonial en la
*Relación del descubrimiento de las siete ciudades (1539) de fray Marcos de Niza***

Resumen: En el presente artículo se propone un análisis e interpretación de la *Relación del descubrimiento de las siete ciudades (1539)*, de Marcos de Niza, desde su pertenencia al discurso colonial y a la literatura ‘menor’. Para ello, se aplica una mirada desde la semiótica de Peirce y el análisis narratológico propuesto por Roland Barthes, con el objetivo de reconocer en la obra la red de negociaciones que en ella se establecen. Dicho análisis permite acceder a las distintas posturas que asume el fraile, así como las posibles tipologías textuales presentes en su *Relación*, tales como las relaciones geográficas o las crónicas periféricas.

Palabras clave: Marcos de Niza, discurso colonial, red de negociaciones, literatura menor.

Abstract: This paper proposes an approach to Marcos de Niza’s *Relación del descubrimiento de las siete ciudades (1539)* which takes into account its relation with colonial discourse and ‘minor’ literature. To this purpose, Peirce’s semiotic theory along with Barthes’ narratological analysis will be applied in order to recognise the web of negotiations that can be found in this text. This analysis allows us to understand the different positions the friar assumes, as much as the different textual typologies present in his *Relación*, such as geographical relations or peripheral chronicles.

Key words: Marcos de Niza, colonial discourse, web of negotiatons, ‘minor’ literature.

Introducción

En su *Curso de literatura europea*, Vladimir Nabokov dijo: “La literatura no nació el día en que un chico llegó corriendo, gritando “el lobo, el lobo”, con un enorme lobo gris pisándole los talones; la literatura nació el día en que un chico llegó gritando “el lobo, el lobo”, sin que le persiguiera [ninguno]” (28). Casi cuatro siglos antes, a propósito del texto que demostraba su llegada a la ciudad legendaria de Cíbola, fray Marcos de Niza afirmaba: “solamente digo lo que vi” (*Relación*, 84).

Nombrado franciscano en la provincia francesa de Saint-Louis, Marcos de Niza partió a España en torno a 1530 y de allí a Cuba, donde llega en 1531 (Paniagua 65). Numerosos autores lo sitúan en Perú hasta finales de la década de 1530, donde se vinculó como capellán a las expediciones de Belalcázar, Pizarro, Almagro y Pedro de Alvarado; más concretamente, Juan de Velasco lo sitúa en el suceso de Cajamarca (Nallino 15; Paniagua 65). Con respecto a su presencia en el territorio peruano, cabe destacar cómo compartía con Las Casas la creencia en un proyecto de conquista cristiano y apostólico, separado de las acciones violentas que llevaron a cabo los conquistadores (Nallino 61). Prueba de ello es la carta firmada por fray Marcos que Las Casas incluye en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, donde denuncia, entre otras cosas, que “los españoles [cortaban] manos, narices y orejas a indios e indias (...) les echaban perros a los indios para que los hiciesen pedazos (...) que tomaban niños de teta por los brazos y los echaban arrojados cuanto podían” (Niza, “Carta” 210). En definitiva, el fraile lamentaba el daño que producían estas acciones tanto en la obtención del oro como en el proceso de conversión de los indígenas (211). Años después de este suceso, fray Marcos inicia un viaje que dará lugar a su *Relación del descubrimiento de las siete ciudades*.

Esta expedición se enmarca en un proyecto de expansión territorial del virreinato de Nueva España, en concreto de las expediciones tierra adentro (Mora 16). La *Relación* trata la jornada

del fraile en la exploración de los territorios al norte de la villa de San Miguel, provincia de Culiacán, bordeando el golfo de California y los ríos Magdalena y San Pedro, hasta llegar a un asentamiento zuni (Reff 638). Acompañado por fray Onorato —quien debe quedarse atrás, en Petatlán, a causa de una enfermedad (Niza, *Relación* 84)—, Esteban de Dorantes y unos “indios de los que el dicho señor visorrey liberto y compro para este efetto” (84), Marcos de Niza emprendió su viaje, atravesando diversas poblaciones y asentamientos, siguiendo los pasos de Esteban y recogiendo noticias de una ciudad que era “la mayor cosa del mundo (...) Çiuola” (85), caracterizada por su inmensidad, por sus riquezas, por sus recursos naturales y por una población de “mucha puliçia” (87). La narración culmina con una terrible llegada a Cíbola: los indios informan al fraile de cómo el gobernador de la ciudad había asesinado a Esteban y a algunos de sus compañeros, rechazando cualquier contacto con ellos (92). Ante ello, el autor de la *Relación* decide acercarse a la ciudad, contemplándola desde un cerro en el que pone una cruz en señal de posesión; a lo lejos, observa difuminadas siete ciudades alejadas (93-94).

Sin embargo, como sabemos, al relatar la llegada del general Francisco Vázquez Coronado a Cíbola, Pedro Castañeda de Nájera dijo:

Otro día, bien en orden, entraron por la tierra poblada y, como bieron el primer pueblo que fue Çíbola, fueron tantas las maldiciones que algunos hecharon á Fray Marcos cuales Dios no permita le comprehendan. El es un pueblo pequeño, ariscado y apeñuscado que, de lejos ay estancias en la Nueva España que tienen mejor apareñia. Es pueblo de hasta doçientos hombres de guerra, de tres y de cuatro altos y las casas chicas y poco espaciosas no tienen patios (76-77).

A la vista de lo acontecido en esta expedición, llegaríamos necesariamente a la conclusión de Cíbola y las ciudades que se hallaban a su espalda son en realidad fruto de la imaginación de fray Marcos. De este modo, para la crítica historiográfica, filológica o antropológica, ha sido crucial determinar el grado de veracidad que se escondía realmente tras el hallazgo del fraile. Un amplio grupo de teorías dan a entender que el texto de Marcos de Niza es en realidad una fantasía (Gil 81) escrita por un hombre que carece del “grado de intelectualidad que algunos presumen y promueven” (Paniagua 79). Un ejemplo es el de Beatriz Pastor, quien afirma que

se trata de una “relación mentirosa” (198) y “fantástica” (205). Por otro lado, existen también autores que han tratado de defender el contenido veraz en la obra de fray Marcos: es el caso del antropólogo Daniel Reff, quien reinterpreta la jornada del fraile desde sus contenidos etnográficos, especialmente en torno a la descripción de la arquitectura y asentamientos que el franciscano encuentra¹.

No obstante, para esta investigación resulta imprescindible abandonar el juicio epistémico sobre el contenido del texto, con el afán de aproximarnos a él de forma crítica. Para ello, es necesario recordar trabajos como el de Carmen de Mora, quien señala cómo no se puede acusar a fray Marcos de impostar su contenido, pues él sólo refería, a propósito de Cíbola, la información que recibía (23). Destacan también trabajos como el de Maureen Ahern, según la cual, al carecer de un escribano, fray Marcos adoptó dicha función notarial dando lugar a que la narración de su expedición se desplazara más bien hacia la certificación de todo cuanto vio y oyó (Ahern, “The certification” 310), lo cual explicaría la estructura de la obra, organizada en torno a los mensajes que el fraile recibía de sus múltiples fuentes (304).

Además, considero necesario acudir a la idea de Cíbola como espacio “inventado”: la idea de la invención brinda la posibilidad de trascender el binomio verdad/mentira y situar el texto dentro de ese “complejo proceso ideológico” que fue situar América en el mapa, de construirla como cuarta parte del mundo (O’Gorman 173). Y es que, como recoge Iris Zavala, este concepto revela cómo las ficciones construidas por el ‘descubridor’ fueron útiles para dominar la naturaleza, cómo no se trata de simples mentiras o realidades, sino que tras el “dominio de la retórica y transposiciones, metáforas y metonimias, se evidencia en la escritura de los conquistadores (...) un afán de inventar para apropiarse del mundo” (2). Al fin y al cabo, estas

¹ Para Reff, las construcciones que fray Marcos encontró en zonas prácticamente despobladas no eran parte de una supuesta inventiva, sino que se corresponderían con edificaciones del “Período Clásico” de las culturas Trincheras y Hohokam, cuyo asentamiento en la región perduró hasta 1450 (645).

ficciones nos permiten hoy replantearnos la relación que se establece entre la palabra y la violencia colonial (Zavala 3).

Continuando con esta aproximación crítica a la *Relación* de fray Marcos, cabe recordar a Rolena Adorno, quien señalaba cómo era necesario comprender la cultura literaria colonial como una red de negociaciones (“Nuevas perspectivas” 11), lo que se traduce en entender que el sujeto de la enunciación puede ocupar posiciones distintas dentro de un mismo texto; un sujeto, al fin y al cabo, polivocal, que produce distintos discursos de forma simultánea (14). En este sentido, para poder pasar, en términos de Adorno, del texto al discurso, resulta imperativo comprender a fray Marcos como *minoría*. A pesar de la falta de datos fehacientes en cuanto a la biografía del fraile, numerosos autores afirman que este nació en el ducado de Saboya, probablemente en la ciudad que le da nombre (Nallino 9; Paniagua 65). De esta manera, siguiendo la definición de Deleuze y Guattari, la *Relación* de fray Marcos entraría en lo que ellos denominan “literatura menor”, al estar producida por una minoría —francófona, en este caso— dentro de una lengua mayor —el castellano—, convirtiendo a su autor en un dispositivo de enunciación colectiva cuyo discurso se conecta con una intermediación política (28-31). Dicha propuesta se enmarca en la tesis de Yolanda Martínez-San Miguel, según la cual el universo colonial —habitado por sujetos cuya relación con el poder es ambigua— es el espacio de las minorías; ello nos permite ampliar el concepto de “minoría” para reconocer en él no sólo a los narradores indígenas y criollos, sino también a los conquistadores europeos (34-35), como es el caso del franciscano. Por tanto, comprendo a fray Marcos como resultado de entender “minoría” a la manera de JanMohammed y Lloyd, es decir, como una categoría que no surge de una esencia, sino que aparece como resultado de una posición política (11). Por ello, el estudio del texto como “discurso menor” nos invita al abandono de la lectura monolítica de los textos (Bekunuru 116; Wynters 209), a cuestionar ideas colectivas como el ‘encuentro entre culturas’ o la identidad y

permite, en línea con la propuesta de Adorno, comprenderlo como una negociación con las distintas estructuras del poder colonial.

Si aceptamos, por tanto, la inminencia del análisis de la *Relación* de fray Marcos como una “red de negociaciones” (Adorno, “Nuevas perspectivas” 11), es necesario reconocer en él las distintas tipologías textuales que lo atraviesan. Ya en 1989, Maureen Ahern señalaba la pertenencia del texto a la categoría de las *relaciones*² (“The certification” 310). Sin embargo, Ahern olvidaba un componente específico que resulta esencial: las relaciones geográficas. Entendemos como relaciones geográficas aquellos textos que consisten en la respuesta de las autoridades locales y regionales hispanoamericanas a los cuestionarios hechos por el Consejo de Indias —aunque no exclusivamente; algunos de esos cuestionarios fueron elaborados por instituciones virreinales— (Solano XVII). Dichos cuestionarios, enviados entre 1530 y 1812³, buscaban recopilar la información necesaria sobre los territorios coloniales para la elaboración de mapas, lo que establece una relación biunívoca, indisoluble, entre relación geográfica y cartografía, entre texto y mapa (Mundy 16). Walter Mignolo identificaba en este corpus el “núcleo” de lo que para él era en sí una tipología textual dentro de las crónicas de Indias: las relaciones, escritas por la figura institucional del “hombre de letras” —lo cual hace de fray Marcos, en tanto que autor de su *Relación*, letrado; funcionario colonial— y caracterizadas por la posesión de rasgos pragmáticos y organizativos, separadas de los modelos clásicos (“Cartas” 75).

Es preciso puntualizar las afirmaciones del crítico argentino: no todos estos textos eran “pragmáticos”; de acuerdo con Barbara E. Mundy, las respuestas que los colonos ofrecían se alejaban del racionalismo de la empresa cartográfica imperial, dando un contenido que

² “It is significant that the certification processed observed in Fray Marcos’ report is neither unconscious nor literary in nature, but rather responds to the pragmatic conventions of the sixteenth century *relación*, an obligatory report to the Crown or its representatives (...)” (Ahern, “The certification” 310).

³ Como señala Barbara E. Mundy, este procedimiento se inició con el cosmógrafo Alonso de Santa Cruz en 1530, cuyo relevo fue tomado por López Velasco al ser nombrado *cronista mayor* en 1571 (16-17).

respondía a una visión moral del espacio, fruto de la relación que establecían con el paisaje (34-35). Dicha visión aparece especialmente a la hora de describir las ciudades: ello se debe a que, durante el siglo XVI, estaban vigentes dos visiones complementarias en torno a la urbe; una, que la entiende como entramado de muros y edificios, y otra que, siguiendo el modelo aristotélico de la *polis*, la entiende como *res publica* o comunidad humana unida por un lazo social (Kagan, “*Urbs and Civitas*” 75). La primera da lugar a descripciones de tipo corográfico, es decir, de carácter minucioso, prestando atención a sus detalles y elementos arquitectónicos; la segunda a lo que Kagan denomina descripción “comunal” o “comunocéntrica”, de especial importancia en el siglo XVI y cuyos rasgos están dirigidos hacia lo metafórico, representando el espacio urbano como portador de valores (“*Urbs and Civitas*” 76).

Continuando este acercamiento a la *Relación* de fray Marcos como estratificación de voces y discursos, resulta casi imposible leer su salida del virreinato de Nueva España —y, por tanto, fuera del imperio— sin entender el texto dentro de lo que Kim Beachesne denominaba “crónicas periféricas”. Para ella, esta categoría se compone de aquellos textos enmarcados en la “periferia”, una construcción discursiva de ciertos espacios como lugares desprovistos de civilización (ciudades, monumentos culturales, ...), que representarían aquello que queda fuera del proyecto imperialista, al ser el reverso de las concentraciones urbanas (Beachesne 16-18). En estas crónicas encontramos una organización narrativa que recuerda a aquello que Peirce llamaba “semiosis infinita”, es decir, en ellas los elementos con que se encuentra el cronista tienen la potencialidad de ser algo que nunca se alcanza, aparentan algo que no son; los signos de la periferia colonial nos lanzan a un vértigo de significación que confirma la imposibilidad de hallar el objeto deseado, configurando la periferia como un área “híbrida, diversa y ambigua” (Beachesne 52-53). Una ambigüedad que hacen de ella no sólo una frontera física, sino también simbólica (53). Por tanto, resulta necesario leer la *Relación* de fray Marcos no sólo como relación geográfica, sino también como crónica periférica.

1

Esta lectura estratificada de la *Relación* de Marcos de Niza se ve enriquecida al acudir a ella desde la semiótica, pues esta nos revela el texto como un “paisaje molecular” (Eco 101), como conglomerado de signos cuya funcionalidad en el relato revela las distintas posiciones que el fraile asume a lo largo de la narración. Atendiendo a la clasificación a la que da lugar Peirce, encontramos una fuerte prevalencia de iconos y símbolos. Siendo los primeros aquellos signos que poseen en sí mismos el carácter que los vuelve significativos (Peirce, *La ciencia* 56), vemos que los iconos son escasos, pero que están presentes a modo de descripción del espacio, como ocurre con la primera población que encuentran:

vinjeron a mi yndios de la ysla (...) el espacio que ay de la ysla a la tierra firme puede ser media legua de mar, poco mas o menos. Asymjsmo me binjeron a ver yndios de otra ysla mayor qu'ella qu'esta mas adelante, de los quales tuue rrelaçion aver otras treynta yslas pequeñas pobladas de gente y pobres de comjda, eçebto dos que dizen que tienen mayz.” (Niza, *Relación* 84).

En este fragmento encontramos una mirada al espacio de carácter “corográfico”, es decir, analizando la disposición topográfica del terreno (Kagan, “*Urbs and Civitas*” 76): la distancia a la que se encuentran las islas y el número que forman. Algo similar ocurre al llegar a Vacapa (“Ay desta población a la mar quarenta leguas” [Niza, *Relación* 85]; “halle casas” [88]) y al observar el territorio que debía atravesar para llegar a Cíbola: “Aqui supe que la costa se buelbe al ponjente muy de rrezio (...), sienpre la costa se venja metiendo al nortte (...) en demanda della y bi claramente [que] en los treinta y çinco grados buelbe al oeste” (89). Como vemos, se cumple la premisa augurada por Peirce: los signos se configuran como iconos, puesto que contienen en sí mismos la información que se considera relevante, como puede ser su posición con respecto de la costa o el aspecto de las casas.

De manera similar se describen los productos confeccionados por los grupos indígenas, en particular los “cuero[s] de vacas muy bien labrad[a]s, grandes que les cubren de pies a cabeça con vnos agujeros ençima de la enpuñadura para poder ver detrass dellas. Son tan rrezias que

creo que no las pasara vna vallesta” (86). Rápidamente la mirada se desplaza del producto manufacturado a las vacas de los que los obtenían. Así, Marcos de Niza describe la fauna de la siguiente manera:

es de vn anjmal que tiene solo vn cuerno en la frente y qu’este cuerno es corbo hazia los pechos y que de allj sale vna punta derecha en la qual dizen que tiene tanta fuerça que njnguna cosa por rrezia que sea dexa de rronper sy topa con ella y dizen que ay muchos anjmales destos en aquella tierra. La color del cuero es a manera de cabron y el pelo tan largo como el dedo” (90).

Estos iconos presentados en el texto cumplen la función de responder a la instrucción del virrey Antonio de Mendoza, la cual precede la relación de fray Marcos. En ella, se exhorta al fraile a informar sobre la topografía del territorio, la fauna, la flora y la organización social de los pueblos con los que se tope⁴. En ese aspecto, la instrucción del virrey coincide temática, estructural y estilísticamente con los cuestionarios que precedían las relaciones geográficas⁵. Estos podían abarcar desde un corto número de preguntas —unas ocho, en este caso— hasta uno elevado, como ocurre a mediados del siglo XVIII, donde algunos alcanzan más de cuatrocientas (Jiménez 91; Solano XXIV-XXV); en ellas, se preocupaban también por los recursos naturales, por las características de la población... Ejemplo de ello es la “Instruçion y memoria, de las relaciones que se han de hazer para la descripçion de las Indias (...)”, fechada en 1577, en la cual se apela al funcionariado colonial —“Gouernadores, Corregidores, o Alcaldes mayores, a quienes (...) enviaren estas instrucciones” (3)— para exigir informaciones

⁴ “Lleuareys mucho aviso de mjrar la gente que ay si es mucha o poca y si estan derramados o biven juntos, la caljidad y ferteljdad della, la tenplança de la tierra, los arboles y plantas y anjmales domesticos y salvajes que huujere, la manera de la tierra si es aspera o llana, los rrios si son grandes o pequeños y las piedras y metales que ay en ella, y de las cosas que se pudieren enbiar o traer muestra, traellas o enbiallyas para que de todo pueda su magestad ser avisado. Saber sienpre si ay notiçia de la costa de la mar asy de la partte del nortte commo a la del sur porque podria ser estrecharse la tierra [o] entrar algund braço de mar la tierra adentro (...)” (Mendoza 82).

⁵ Es necesario puntualizar que, así como la exhortación a la elaboración de un texto que aglutine toda la información geográfica sobre el terreno alinea la instrucción del virrey con los cuestionarios de las relaciones geográficas (Solano XXIV), también hay elementos que se desvinculan de ellas. Por ejemplo, el virrey indica al fraile cómo “vos en mj nonbre tomareys posesion della por su magestad y hareys las señales y auttos que os paresçieren que se rrequieren para tal caso y dareys a entender a los naturales de la tierra que ay bn Dios en el çielo y el enperador en la tierra qu’esta para mandalla y gouernalla, a quien todos an de ser subjectos y serujr” (Mendoza 82-83).

concernientes al lugar donde se encuentran: sus condiciones meteorológicas (4), sus recursos naturales (como ríos, lagos o plantas), su arquitectura; ... (6-7).

En este ejercicio escritural encontramos, por tanto, que fray Marcos está operando como *letrado*, como funcionario colonial (Ahern, “The Certification” 310; Mignolo, *The Darker* 283). Aquí las interacciones con los indígenas para obtener la información con que resolver el cuestionario (“Pregunte a los yndios” [Niza, *Relación* 92]) están exentas de neutralidad: no se trata de un mero diálogo, ni de un contacto horizontal entre culturas. Por el contrario, el acto de cartografiar participa en un constructo de consolidación del poder imperial (López, “La cartografía” 160); aquí la tecnología de la escritura sitúa el paisaje y traza sus límites, con el objetivo de controlar el territorio, colonizando el imaginario de las personas a ambos lados del océano (Mignolo, *The Darker* 281).

Continuando la lectura semiótica de la *Relación*, un aspecto fundamental que protagoniza la obra de fray Marcos son los símbolos, definidos por Peirce como aquellos signos en los que el significado, su estatuto sígnico, depende del interpretante (*La ciencia* 59). Entendemos aquí interpretante como aquella parte de la relación triádica que se establece entre: el representante o signo; el objeto, que sería aquello a lo que el signo apela; y el interpretante, un aspecto o fragmento del objeto que el lector interpreta (22-23). Un símbolo fundamental de este texto es la cruz:

conçerte con el que si tuuiese notiçia de tierra poblada y rrica que fuese cosa grande, que no pasase adelante, sino que boluiese en persona o me enbiase yndios con esta señal que conçertamos que si la cosa fuese rrazonable, me enbiase vna cruz blan[c]a de bn palmo y si fuese cosa grande, la enbiase de doss palmos y si fuese cosa mayor y mejor que la Nueva España, me enbiase vna gran cruz (Niza, *Relación* 85).

Al separarse de Esteban, construyen un sistema que les permita comunicarse. Como podemos observar, dicho sistema consiste en desligar el contenido religioso que encierra la cruz para adjudicarle uno de carácter geográfico: como recoge Ahern, la cruz se convierte en un metasigno donde espacio geográfico y espiritual se funden, de forma similar a lo ocurrido en

las relaciones medievales de peregrinos (“Cruz y calabaza” 366). Por otro lado, así como la cruz aparece como un código creado para este contexto particular, existe otro símbolo cuyo significado podríamos decir que está “heredado”, trasladado de un lugar a otro: se trata de la calabaza. Aparece por primera y única vez con la entrada de Esteban en Cíbola: “Esteban enbio su calabazo (...). El calabazo lleuaua vnas hileras de caxcaueles y dos plumas, vna blanca y otra colorada” (Niza, *Relación* 91). Para Esteban, este signo simboliza “su yda y commo venia a hazer pazes y a curallos” (92). Él lo toma de la expedición de Cabeza de Vaca, en la cual participó: como sabemos, la calabaza fue empleada por Cabeza de Vaca para erigirse como autoridad chamánica (Craddock 79); posteriormente, se utilizó como un “signo de negociación cultural”, clave para la conversión de los indígenas (Ahern, “Cruz y Calabaza” 363). En el caso de la jornada de fray Marcos, vemos que Esteban toma este símbolo como si su significado fuese genérico; como resultado, se produce un choque cultural con el gobernador de Cíbola, quien lo interpreta como una amenaza, dando lugar a la expulsión y asesinato de Esteban⁶ (Niza, *Relación* 92).

Dejando a un lado la cuestión de la cruz y la calabaza, resulta fundamental acudir a otros elementos simbólicos que están presentes en la *Relación*:

Estos yndios trayan colgadas de la gargantta muchas conchas en las cuales suele aver perlas e yo les mostre vna perla que llevaba para muestra y me dixeron que de aquellas abia en las yslas pero yo no les vi njnguna. Seguí mj camino por vn despoblado de quatro dias (...) (Niza, *Relación* 84).

Tras informar sobre las características del terreno en que se encuentra, la narración se interrumpe con el contacto con un signo inesperado: las conchas. Lo que en un primer momento parece puntual, pues el fraile continúa su viaje, acaba retornando unas líneas más adelante, cuando encuentra un grupo que provenía de Cíbola: “Los mensageros (...) traian conchas en la

⁶ Para Ahern, en ambos textos la calabaza delimita ciertos intentos tempranos del poder imperial para incorporar la frontera norte, empleándola como un signo de negociación que asienta un nuevo paradigma de interacción cultural (“Cruz y Calabaza” 372). Dicho paradigma refleja la contradicción de los contactos culturales: mientras que la calabaza da lugar a la conversión de los ópates y pimas, en el caso de Cabeza de Vaca; en el contexto zuni produce rechazo y resistencia (373).

frente y dizen que tienen perlas” (Niza, *Relación* 86). El carácter simbólico de las conchas viene dado por su contenido: al ver la cáscara vacía, fray Marcos imagina la presencia de una perla que se ha perdido. El contacto con el signo de la concha le confiere un significado simbólico en tanto que hace referencia a un objeto ausente, esto es, una riqueza y abundancia que nunca llegan; como interpretante de dicho objeto, el fraile imagina la perla. Este signo tiene una doble inscripción, en tanto que informa de los recursos y vestimenta de los habitantes, a la vez que imagina las riquezas que poseen, pero que no están al alcance de la mirada.

Algo similar se produce con el oro: él muestra a un grupo de indígenas que encuentra en su camino algunos metales que porta consigo, con el objetivo de poder informar de los recursos minerales del entorno. Les muestra una pieza de oro y, como respuesta, le explican que en Cíbola “de aquel ay basijas (...) y que traen colgadas de las narizes y orejas ciertas cosas rredondas de aquel oro y que tienen vnas paletillas del con que rraen y se qujtan el sudor” (Niza, *Relación* 85). Como vemos, los signos que refieren a la abundancia de la zona están ocultos, alejados: todos ellos parecen provenir de Cíbola. Este hecho es más notorio con el que es el símbolo más recurrente, la turquesa. Estas aparecen por primera vez cuando uno de los acompañantes de Esteban explica al fraile cómo eran las casas de los habitantes de la ciudad mítica: “en las portadas de las casas principales muchas lauores de piedras turquesas, de las quales dixo que ay en grande abundançia” (86). Tras este hallazgo, el mineral empieza a aparecer diseminado a lo largo de toda la narración:

Quise saber a que yban tan lexos de sus casas y dixeronomie que yban por *turquesas* y por cueros de vacas y otras cosas (...) yban a la primera çibdad que se dize Çiuola y que sirven ally en cabar las tierras y en otros seruçios y que les dan cueros de vacas de aquellos que allí tienen y *turquesas* por su seruçio y estos deste pueblo traen todos *turquesas* colgadas de las orejas y de las narizes, finas y buenas (...). desta manera andube çinco dias, hallando sienpre poblado y gran ospedage y rreçibimjento y muchas *turquesas* (...). Dixeronomie que la manera del bestido de los de Çiuola es vnas camysas de algodón (...) Dizen que handan çeñidos con çintas de *turquesas* (87 [la cursiva es mía]).

andan encaconados con *turquesas* que les cuelgan de las narizes y orejas (...) todos trayan muchas turquesas que les colgaban de las narizes y las orejas y algunos trayan collares de *turquesas* (...). Aqui en este valle vi (...) mucha mas canttidad de *turquesas* y collares dellas en este valle que en todo lo que avia dexado atras y todo dizen que viene de la çibdad de Çiuola (...) (88-92 [la cursiva es mía]).

Las turquesas comparten un estatuto similar al de las conchas y el oro, con la cualidad de estar continuamente reiteradas, perseguidas. En este caso vemos que se cumple aquello que Peirce denominaba “semiosis ilimitada”: los minerales que encuentra el fraile tienen como interpretante la ciudad de Cíbola; forman parte de la decoración, de la vestimenta de sus habitantes, ... Sin embargo, ese interpretante nunca llega. Marcos de Niza persigue perlas, oro, turquesas, pero nunca las encuentra; se produce una regresión infinita, una semiosis ilimitada (Beauchesne 52; Peirce, *Collected* 171).

Estos elementos tienen un doble estatuto o función dentro de la relación. Por un lado, operan como parte de la respuesta a la instrucción del virrey, al estar cubriendo información sobre los recursos minerales del entorno; es decir, forman parte del contenido geográfico de la relación. Simultáneamente, inscriben también al texto en el corpus de lo que Beauchesne denomina “crónica periférica”: la imprecisión de las respuestas que le ofrecen sus interlocutores (“allj tienen turquesas”, “viene de Çiuola” [Niza, *Relación* 88, 92]) confirma la imposibilidad de dar con el objeto deseado, precipitando la búsqueda de los recursos hacia el abismo (Beauchesne 52). Ello configura el espacio donde tienen lugar la obra de fray Marcos como un territorio ambiguo, como un lugar periférico (53). A pesar de que parezcan inconciliables, ambas posturas son posibles, puesto que las relaciones geográficas no siempre se caracterizaban por tener un contenido objetivo: recordando a Barbara E. Mundy, las respuestas de los colonos son frecuentemente de carácter “comunal”, en consonancia con la experiencia moral que establecen con el paisaje (34), de la misma forma que realiza fray Marcos su descripción del entorno.

Esta semiosis ilimitada nos remite inevitablemente a Cíbola, objetivo final del viaje que jamás se alcanza. Cíbola es el símbolo central de la obra, es un hipersigno, en términos de Maureen Ahern (“The Certification” 310), que siempre aparece en la distancia:

y dixom[e] que Çiuola es bna gran çidad en que hay mucha gente y calles y plaças y que en algunas partes de la çibdad ay bnas casas muy grandes (...). Dixome que de la manera desta çidad son las otras siette y algunas mayores y que la mas prinçipal dellas es Ahacus. (...) (Niza, *Relación* 89).

Visto esto yo les dixee que en todo caso yo avia de ver la çiuudad de Çiuola (...), la qual esta asentada en vn llano a la falda de vn çerro rredondo. Tiene muy hermoso paresçer de pueblo, el mejor que en estas parttes yo he bisto. Son las casas por la manera que los yndios me dixeron, todas de piedra con sus sobrados y açuteas, a lo que me pareçio desde vn çerro donde me puse a vella (...) vi desde la boca de la abra siete poblaçiones rrazonables algo lexos, vn balle abaxo muy fresco y de muy buena tierra de donde salian muchos humos (93-94).

Tanto la descripción “comunal” o “comunocéntrica” que el indio ofrece a fray Marcos, como la visión que él describe ratifican ese carácter abismado que atraviesa el viaje del fraile. Más allá de esta condición “infinita” del signo, resulta imperativo recordar la importancia que tiene su significado, en tanto que supone la primera configuración americana del mito de las siete ciudades (Pastor 209). En este sentido, encontramos que el mito de Cíbola en el relato de fray Marcos aparece como una leyenda transculturada, resultado de la fusión de la leyenda europea de Antilia y el mito mexicana de Chicomóztoc⁷ (Betti 145-146). Otros autores señalan cómo la introducción del contenido mítico responde a un deseo de dar respuesta a las preocupaciones y exigencias del poder imperial, así como al fracaso material que supuso el viaje (Baraibar 558; Betti 165). No obstante, cabe señalar que la presencia de lo legendario no responde a un mero reflejo de la mentalidad teocrática medieval (Ávila et. al. 356): en este caso, fray Marcos también actúa como cartógrafo. Como se ha señalado inicialmente, la cartografía persigue el objetivo de dominar el paisaje, de someter a la población y al territorio (Abellán XLVII): en la *Relación del descubrimiento de las siete ciudades* ello se lleva a cabo mediante la creación de una “comunidad imaginaria” (Davies 4), a través de la introducción del espacio indígena dentro de la historia (mitológica) de Europa. Como resultado, se crea una nueva perspectiva temporal de la historia en la cual el espacio colonizado queda situado en una trayectoria cuya culminación es la dominación europea (Quijano 210).

⁷ Como recoge Miguel Betti, ambos relatos contaron con gran importancia en la época. En el caso de la leyenda de la isla de Antilia, encontramos que estuvo representada en la cartografía medieval y renacentista hasta finales del siglo XVI, propiciando numerosas expediciones en su busca (153-154). Por otro lado, la aparición del mito mexicana de Chicomóztoc en textos como las “Siete Cuevas de Navatlácan” en *Historia de la conquista de México* (1684) de Antonio de Solís, así como en otras fuentes poshispánicas, habría propiciado el renacimiento de la leyenda (Betti 155).

Otro de los instrumentos fundamentales para acceder a la discursividad que encierra el texto de fray Marcos es el análisis narratológico del mismo. Tratado como relato, como narración, se revelan las diversas posiciones que su autor asume. En este sentido, resulta de especial interés el planteamiento establecido por Barthes, según el cual, todo relato puede ser dividido en funciones o unidades mínimas de contenido (“Introducción” 12-13). Encontraremos, por tanto, funciones cardinales, particularmente nudos, que desatan un cambio dentro de lo narrado (77-78); e indicios. Estos últimos son fundamentales dentro de la narración que realiza Marcos de Niza; cabe recordar cómo, por indicios, nos referimos a aquellas informaciones difusas que no pueden ser saturadas sino en el nivel de la narración, que aparecen separados, dispersados, para ser integrados en un nivel superior de organización (Barthes, “Introducción” 14-16).

La *Relación* comienza de la siguiente forma: “Con el ayuda y fauor de la sacratissima virgen Maria nuestra señora y del serafico nuestro padre san Francisco, yo fray Marcos de Niça, (...) partti de la villa de san Mjguel” (Niza, *Relación* 83). Como vemos, el verbo principal de la oración es *partir*, luego el texto se configura como una narración propiamente dicha, organizada en torno al desplazamiento, al viaje. Este aspecto no resulta contradictorio con respecto de la lectura del texto como relación geográfica: en realidad, era especialmente frecuente que los mapas a los que daban lugar dichos textos fuesen construidos como una sucesión de ciudades en línea, pues demuestra que la primera relación que establecían los colonos con el paisaje era la del desplazamiento (Mundy 36). Es el caso de los mapas de itinerario, los cuales surgieron en Europa en el siglo XII y cobraron especial importancia durante el Renacimiento (López, “El mapa” 177).

Si bien la función “partti a la villa de san Mjguel” (Niza, *Relación* 83) inicia el relato, existe otro nudo posterior que precipita el inicio de otra etapa dentro del texto: se trata de la primera

información que se recibe de Cíbola. Mientras el fraile descansa en Vacapa, llegan unos “mensajeros de Estevan con vna cruz muy grand[e]” (85), informándole de que tenían noticias de “la primera çiudad de la tierra que se dize Çiuola” (85). Desde este momento, la jornada del fraile vira hacia la búsqueda de la urbe legendaria. Estructuralmente, quedan establecidos dos niveles. En tanto que relación, el texto se organiza en torno a los mensajes recibidos, certificando la presencia de dicho enclave por medio de la interacción entre fray Marcos y Esteban (Ahern, “The certification”, 304). Sin embargo, en tanto que relato, la *Relación* queda desprovista de centro, guiado por el curso de los movimientos de Esteban: ello hace que la *Relación* del fraile se asemeje a la estructura de las crónicas periféricas; al igual que en la expedición amazónica de Gaspar de Carvajal, la narración adquiere un carácter ambiguo, siguiendo el discurrir de un camino incierto (Beauchesne 51).

Finalmente, el desenlace se precipita con el testimonio de dos indígenas que participaron junto a Esteban en el intento de entrar en Cíbola. Tras entregarle la calabaza en señal de paz, el gobernador de Cíbola “muy enojado arrojó en el suelo el calabazo y dixo, yo conozco⁸ esta gente porqu’estos caxcaueles no son de la hechura de los nuestros” (Niza, *Relación* 92). Posteriormente, relatan a fray Marcos cómo les aislaron en una edificación a las afueras de la ciudad, donde

tomaron a Estevan todo lo que llevaba, diciendo qu’el señor lo mando asi y en toda essa noche no nos dieron de comer ni de beuer y otro día, el sol de vna lança fuera, salio Estevan de la casa (...) hecho a huyr y nosotros tambien y luego nos dieron estos flechazos y heridas y caymos y cayeron sobre nosotros otros muertos y asi estuimos hasta la noche sin osarnos menear y oymos grandes bozes en la çiudad y bimos sobre las açuteas muchos hombres y mugeres que miraban y no vimos mas a Estevan, sino que creemos que le flecharon commo a los demas que yban con el, que no escaparon mas de nosotros (91-92).

⁸ Como señalaba en el anterior apartado, Ahern explica cómo el signo de la calabaza introducido en contexto zuni da lugar a una respuesta violenta (“Cruz y calabaza” 373). Para ella, dicha respuesta se debe a que el gobernador de Cíbola interpreta a Esteban como una amenaza. Por tanto, ese reconocimiento (“yo conozco” [Niza, *Relación* 92]) tiene que ver con una asociación de la calabaza con un elemento hostil: concretamente, Ahern postula que es posible que se identificara o bien con una invasión azteca, o bien con las figuras demoníacas del brujo o de la ‘Mujer Chakwana’ (“Cruz y Calabaza” 370-371).

Este hecho trágico constituye otro nudo o función cardinal, en términos de Barthes, precipitando, como decía, la etapa final de la narración. Marcos de Niza le otorga un carácter privilegiado: en lugar de reproducir las palabras del Otro en estilo indirecto, introduce sus declaraciones de forma directa, en primera persona; ello incrementa la fatalidad del suceso y eleva el suspense que produce la continua postergación de Cíbola (Ahern, “The certification” 308).

Resulta interesante el gesto del gobernador: lanza la calabaza contra el suelo, de forma similar a lo que ocurría cuando entregaban a Atahualpa un ejemplar de la Biblia. Marcos de Niza, que estuvo presente en el suceso de Cajamarca (Díaz-Canedo), puede estar tomando dicha escena para expresar ese ‘choque cultural’ producido ante la malinterpretación del signo. La respuesta de Esteban —“el les dixo que no temjesen que el queria yr alla porque avnque’l rrespondian mal, le rreçibian bien” (Niza, *Relación* 91)—, así como la de fray Marcos al recibir esta información —“Visto esto yo les dixe que en todo caso yo avia de ver la ciudad de Çiuola” (93)—, podrían considerarse dentro de ese paradigma de interacción cultural que representaba la calabaza (Ahern, “Cruz y Calabaza” 312), en contraste con la respuesta violenta de Pizarro. Dicha actitud reaparece posteriormente cuando, tras observar el paisaje, el fraile dice “Algunas vezes fuy tentado de yrme a ella porque sabia que no aventuraua sino la vida y esta ofresçi a Dios el dia que començe la jornada” (Niza, *Relación* 93). Aquí Cíbola se presenta como un territorio fronterizo: al igual que lo que observaba Beauchesne en las crónicas periféricas, esta se presenta como una frontera física y simbólica que desdibuja los límites éticos entre el bien y el mal, haciendo que el fraile dude de su deber; su cruce, se concibe simultáneamente como un acto de conquista y como un viaje peligroso de supervivencia (53-54). En esta acción vemos cómo confluyen y chocan los papeles que ejerce el fraile: como franciscano, en pugna por un modelo de conquista distinto, se ve impulsado a entrar en el territorio; como letrado, como funcionario colonial que registra lo ocurrido, debe dar un paso atrás.

En respuesta a esta situación, cumpliendo con lo instado por el virrey Antonio de Mendoza, fray Marcos da lugar a lo siguiente:

Vista la disposición de la çiudad, paresçiome llamar aquella tierra el nuebo rreyno de san Francisco y alli hize con ayuda de los yndios vn gran montton de piedra y ençima del puse vna cruz delgada y pequeña, porque no tenja aparejo para hazella mayor, y dixee que aquella cruz y mojon ponja en nonbre de don Antonjo de Mendoça, visorrey y gouernador de la Nueba España por el enperador nuestro señor, en señal de posesion conforme a la ynstruçion” (*Relación* 93).

El acto de nombrar reemplaza el fracaso físico y material de la expedición (Martínez San-Miguel 66): mediante el renombramiento del territorio como ‘Reino de San Francisco’ —santo a quien encomienda su expedición⁹—, fray Marcos da lugar a una dominación semántica del territorio, que se complementa con la apropiación administrativa del mismo, a través de la imposición de la cruz (Mignolo, *The Darker* 288). Esta acción ratifica la constante negociación que se establece en el texto con las figuras del poder institucional, Iglesia y Estado, pues encomienda su texto “a nuestro padre proujnçial [para que el la mue]stre a los padres de nuestra horden que le paresçiere —y— (...) al jllustrisimo señor visorrey de la Nueba España” (Niza, *Relación* 94).

Conviene ahora recordar las palabras de Castañeda de Nájera: es decir, que Cíbola en realidad “es un pueblo pequeño, ariscado y apeñuscado” (77). Alejándome de la necesidad de rebatir la verdad o la mentira en el relato, resulta fundamental pensar cómo y con qué objetivos fray Marcos convierte aquel poblado zuni en el enclave mítico que leemos, cómo y por qué inventa Cíbola. En este sentido, es necesario acudir de nuevo a la cuestión narratológica: estamos ante un texto plagado de “indicios”, elementos que anticipan la culminación del relato, la llegada a Cíbola.

En su viaje por el desierto, fray Marcos expresa cómo “sienpre por todas las vias que podia, procuraua de saber tierra de muchas poblaciones y de gente de mas poliçia y rrazon que con los

⁹ “Con el ayuda y fauor de la sacratissima virgen Maria nuestra señora y del serafico *nuestro padre san Francisco*, yo fray Marcos de Niça, frayle professo de la horden de san Francisco” (Niza, *Relación* 83 [la cursiva es mía])

que topaua” (*Relación* 85). En esta oración se encuentra la clave: el fraile está buscando *poliçia*. En el siglo XVI, este término hacía referencia a la combinación de dos elementos: uno de raíz griega, derivado de Aristóteles y Platón, que apela a su significado en tanto que organización política, a comunidad humana que habita una ciudad; y otro latino, propio de Cicerón, que hace referencia a la virtud moral de dichos habitantes (Kagan, *Urban Images* 27). Además, tenía también un contenido religioso, pues, en línea con Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, la ciudad se contemplaba como instrumento de evangelización, comprendida en el siglo XVI como herramienta ideal para la extirpación de idolatrías: en definitiva, el término recogía todos los beneficios que creían poder obtenerse de la vida urbana; ley, orden, moral y religión (Kagan, *Urban Images* 28).

Este orden y abundancia que, como veremos, culmina en Cíbola, aparecen anticipados en los encuentros que establece fray Marcos con las poblaciones y asentamientos indígenas que conoce hasta llegar a su destino. En su paso por Petatlán, de Niza dice:

hallando en el camjno muchos rreçibimjentos y presentes de comida, rrosas y otras cosas desta caljdad y casas que me hazian de petates y rramas en todas las partes donde no avia poblado (...) segui mi viaje (...) haziendome en todas las partes que llegava muchos rreçibimjentos y rregozijos y arcos triunfales y dandome de la comida que tenjan (...) (*Relación* 84).

El inicio de la jornada inaugura un aspecto que aparecerá posteriormente, la entrega de regalos y comida. Dicha actitud por parte de los indígenas, si bien subraya su construcción dentro del tópico del buen salvaje, aparece reiterada insistentemente mediante el tópico de la *repetitio* (Mora 24): a ella la acompañan otros elementos que anteriormente calificué de símbolos; las turquesas, el oro y las perlas. De esta forma, a pesar de carecer de la *poliçia* que de Niza busca, los recursos con que estas poblaciones cuentan se relacionan con la majestuosidad que el fraile presupone de Cíbola, incrementando el suspense por su aparición. La cualidad que las distingue de otros aspectos de la *Relación* y que hace que constituyan un indicio es su capacidad para connotar la llegada del narrador a su objetivo: organizadas aglomerativa y secuencialmente,

acaban correlacionándose para dar lugar a una “nebulosa de significados” (Barthes, *S/Z* 5) que no es sino la grandeza del enclave mítico.

Por otro lado, durante esa desesperada búsqueda de *poliçia*, Marcos de Niza da con lo que necesita: noticias de un lugar cívico y ordenado, Cíbola. Estas noticias, configuran otro tipo de indicio que se va repitiendo en su paso por el desierto, creando una imagen de la ciudad como espacio ideal para la evangelización y como nuevo enclave imperial:

porque me paresçio dino de poner en este papel lo qu’este yndio qu’Estevan me enbio dize de la tierra, lo quiero hazer, el qual afirma y dize que en esta primera proujnçia ay siete çiudades muy grandes, todas debaxo de vn señor y de casas de piedra y de cal grandes, la mas pequeña dellas de vn sobrado y vna açutea ençima y otras de dos y de tres sobrados y la del señor de quatro, juntas todas por su horden, y en las portadas de las casas prinçipales muchas lauores de piedras turquesas, de las quales dixo que ay en grande abundançia y que la gente destas çibdades anda muy bien vestida (...) (Niza, *Relación* 85-86).

Como podemos apreciar, lo que resalta de la descripción es la monumentalidad de los edificios y la figura del señor. Ello se relaciona con ese afán de encontrar un orden, representado en el gobernador (Beauchesne 53); así como con la búsqueda de la riqueza, presente en los lujosos edificios que tendría este lugar. En noticias posteriores se subrayará también la vestimenta — esas “camysas de algodón” (Niza, *Relación* 87) ceñidas con las turquesas que leíamos en el anterior apartado— y los bienes materiales de la urbe. Todos ellos funcionan como ítems de la relación geográfica que sería el texto, a la vez que señas indiciales del relato, pequeños guiños que cobran sentido con la globalidad de la narración (Barthes, “Introducción” 16).

Por último, al resumir una de las informaciones que recibe, fray Marcos equipara la grandeza de Cíbola con la de México y Cuzco, las grandes ciudades del Imperio: se dice que los habitantes de las regiones próximas tenían “tanta notiçia de Çiuola commo en la Nueva España de Mexico y en el Peru del Cuzco” (Niza, *Relación* 88). Teniendo en cuenta que, en el siglo XVI, el modelo epistemológico vigente era el de la semejanza (Foucault 77), podríamos decir que para conceptualizar lo encontrado, o lo que desea pretender que ha encontrado, fray Marcos necesita un referente (Adorno, “El sujeto” 56). Así, en el espacio periférico que es el desierto,

la ciudad es el único enclave donde hallar *poliçia* (Beauchesne 51): sin él, el texto, en tanto que relación y en tanto que relato, carecería de sentido.

Por tanto, si la repetición de las riquezas del espacio ocupaba una función indicial —el cómo se inventa Cíbola—, esto último explica los objetivos que dicho procedimiento persigue, encontrando, de nuevo, distintas posiciones en el interior del texto. Como franciscano, fray Marcos se encuentra en pugna por la evangelización del territorio, así como por la búsqueda de un modelo de colonización y conversión en línea con el propuesto por Las Casas (Nallino 16). Es en la ciudad donde encuentra el elemento mediante el cual negociar esa posibilidad: en la urbe se encuentra el sueño del orden que anhelaban Iglesia, Ejército y Administración —a quienes el texto se dirige— en el siglo XVI (Rama 5). Así, como funcionario colonial, como letrado, certificará los bienes de Cíbola, y, como religioso, su potencial para ser convertida. De este modo, la *Relación del descubrimiento de las siete ciudades* de fray Marcos de Niza se configura narrativamente como una negociación.

Conclusión

Al recibir las primeras informaciones sobre las maravillas de la ciudad de Cíbola, fray Marcos dice: “dex[e] de creellas para despues de avellas visto o de tener mas çertifiçacion de la cosa” (*Relación* 85). A partir de este momento, el fraile se alinea con el lector de tal manera que, para ambos, la existencia del enclave mítico al que se dirige depende exclusivamente de su certificación, de la palabra. La lectura desde la posteridad revela que esa certificación es en realidad un proceso ficticio: Cíbola es una invención y la invención, como decía Zavala, nos revela hoy cómo se relaciona la ficción, el discurso, con la colonización de América (3).

En este sentido, al entender el texto de fray Marcos como parte del “discurso menor”, vemos que dicha relación es, simultáneamente, inevitable —como minoría, el discurso del fraile queda ligado directamente a la intermediación política (Deleuze y Guattari 28) que es la empresa

colonizadora— y compleja, pues el estudio del discurso menor implica comprender la categoría del sujeto como algo heterogéneo (Bekunuru 130; Wynters 208). De esta manera, si recordamos aquella idea de Césaire, según la cual “[entre] colonizador y colonizado sólo hay lugar para (...) relaciones de dominación y sumisión que transforman al hombre colonizador en vigilante, en suboficial, en cómitre, en fusta, y al hombre nativo en instrumento de producción” (20), descubrimos que la categoría “colonizador” se disgrega, dando lugar a que esa dominación se reproduzca en diferentes posiciones (Adorno, “Nuevas perspectivas” 14). La invención de Cíbola opera, por tanto, en distintos niveles discursivos.

Por un lado, como letrado, al certificar Cíbola en una relación geográfica, fray Marcos lleva a cabo la praxis colonizadora por medio de la palabra: el texto da lugar a la versión discursiva de la empresa física que es la apropiación del territorio (Mora 11). Además, al ejercer como funcionario colonial veíamos que de Niza negociaba con la figura del virrey, con el poder estatal. La invención de Cíbola responde, en este plano, a una promesa a este poder; es decir, el triunfo de la conquista: la civilización, el orden y la ley que es la ciudad, en oposición a la barbarie ruralizada de la que se rodea (Rama 14).

Por otro lado, si como franciscano fray Marcos defiende un modelo distinto de conquista basado en la evangelización (Nallino 16), entonces debe convencer a la Iglesia de que la dominación del territorio es imperativa. En ese sentido, la ficción de Cíbola en este plano se traduce en la presentación de ese lugar que en el siglo XVI se consideraba ideal para la conversión y para los ideales religiosos, la ciudad (Kagan, *Urban Images* 28).

Finalmente, en tanto que narrador, la existencia ficcional de Cíbola garantiza el triunfo del relato: sin la llegada a ella no habría historia. En el espacio periférico donde se encuentra de Niza, la urbe se presenta como único espacio cognoscible (Beauchesne 17), en contraste con el poblado zuni con que se encuentra Vázquez Coronado. Si tras su travesía por el desierto, fray

Marcos encontrase más “despoblados” (*Relación* 87), la narración quedaría suspendida. Como en el cuento de “Pedro y el lobo” al que acudía Nabokov (28), para que haya relato es necesario crear Cíbola, crear al lobo. Como narrador, fray Marcos está obligado a fabular, a ficcionalizar.

A modo de conclusión, podríamos decir que, en la *Relación del descubrimiento de las siete ciudades*, fray Marcos de Niza, en tanto que letrado, franciscano y narrador, pretende llevar a cabo una negociación con aquellas instituciones a las que se dirige: “nuestro padre proujnçial” (94) —la Iglesia— y el “jllustrisimo señor visorrey de la Nueva España” (94) —la Administración—. Por lo tanto, certificación, invención o ficción de Cíbola responden a un intento de convencer de la necesidad de dominar, convertir y conquistar aquellos territorios que quedaban al norte del virreinato de Nueva España.

Obras citadas

- ABELLÁN, Antonio. “Población y control: las cuestiones demográficas en las relaciones geográficas”. *Cuestionarios para la formación de las relaciones geográficas de Indias: siglos XVI/XIX*. Ed. Francisco Solano. Madrid: CSIC, 1988: XXXVII-L.
- ADORNO, Rolena. “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 14, n.º 28, 1988, pp. 55-68.
- . “Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 14 n.º 28, 1988, pp. 11-28.
- AHERN, Maureen. “Cruz y Calabaza: la apropiación del signo en las relaciones de Cabeza de Vaca y fray Marcos de Niza”. *Notas y comentarios sobre Alvar Núñez Cabeza de Vaca*. Ed. Margo Glantz. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993: 351-77.
- . “The certification of Cibola: discursive strategies in *La Relación del descubrimiento de las Siete Ciudades* by Fray Marcos de Niza”. *Dispositio*, vol. 14, n.º 36/38, 1989, pp. 303-313.
- ÁVILA, Santiago, et al. “Imaginario y realidad en la exploración de América Septentrional”. *Análisis Económico*, vol. XXIV, n.º 57, 2009, pp. 331-58.
- BARTHES, Roland. “Introducción al análisis estructural de los relatos”. *Análisis estructural del relato*. Ciudad de México: Ediciones Coyoacán, 1996.

---. S/Z. Madrid: Siglo XXI, 2001.

BEAUCHESNE, Kim. *Visión periférica: marginalidad y colonialidad en las crónicas de América Latina (siglos XVI-XVII y XX-XXI)*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2013.

BEKUNURU, Josaphat. "Minority Discourse and the African Collective: Some Examples from Latin American and Caribbean Literature". *Cultural Critique*, n.º 6, 1987, pp. 113-30.

BETTI, Miguel. "La leyenda de las Siete Ciudades en el virreinato de Nueva España (siglo XVI)". *Boletín Hispánico Helvético*, vol. 33-34, 2019, pp. 145-69.

CASTAÑEDA NÁJERA, Pedro. "Relación de la jornada de Cíbola". *Las Siete ciudades de Cíbola: textos y testimonios sobre la expedición de Vázquez Coronado*. Ed. Carmen Mora. Valencia: Ediciones Alfar, 1992: 57-144.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.

CRADDOCK, Jerry R. "Introduction". *Romance Philology*, vol. 53, n.º 1, 2013, pp. 69-82.

DAVIES, Surekha. *Renaissance ethnography and the invention of the human: new worlds, maps and monsters*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

DELEUZE, Gilles, y Félix GUATTARI. *Kafka: por una literatura menor*. Ciudad de México: Era, 1998.

DÍEZ-CANEDO, Aurora. "Destino americano de Fray Marcos de Niza". *Orbis Tertius*, vol. 26, n.º 34, 2021. Consultado el 13-06-2022 en:

https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.13160/pr.13160.pdf

ECO, Umberto. *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen, 1977.

FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Buenos aires: Siglo XXI, 1968.

GIL, Juan. *Mitos y utopías del descubrimiento. 2: El Pacífico*. Madrid: Alianza, 1989.

JANMOHAMED, Abdul, y David LLOYD. "Introduction: Toward a Theory of Minority Discourse". *Cultural Critique*, n.º 6, 1987, pp. 5-12.

JIMÉNEZ de la Espada, Marcos. *Relaciones Geográficas de Indias. Perú*. Ed. José Urbano Martínez, Madrid: Atlas, 1965.

KAGAN, Richard L. *Urban Images of the Hispanic World, 1493-1793*. New Haven: Yale University Press, 2000.

---. "Urbs and Civitas in Sixteenth- and Seventeenth-Century Spain". *Envisioning the city: six studies in urban cartography*. Ed. David Buisseret, Chicago: University of Chicago Press, 1998.

"Instrucción y Memoria, de las Relaciones que se han de hazer para la descripción de las Indias, que su Magestad manda hazer, para el buen gouierno y ennoblesçimiento dellas". *Relaciones geográficas de Indias (contenidas en el Archivo General de Indias): La Hispano-América*

- del siglo XVI*. Ed. Germán Latorre. Sevilla: Centro Oficial de Estudios Americanistas de Sevilla, 1919: 3-8.
- LÓPEZ Parada, Esperanza. “El mapa y el Imperio: la representación de la ciudad de Cuzco”. *Humanismo, mestizaje y escritura en los Comentarios reales*. Ed. Carmen de Mora et al. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Verbuert, 2010: 157-179.
- . “La cartografía como relato: intervenir los mapas, narrar las ciudades”. *Orbis Tertius*, vol. 18, n.º 19, 2013, pp. 158-86.
- MARTÍNEZ-SAN MIGUEL, Yolanda. *From lack to excess: “minor” readings of Latin American colonial discourse*. Lewisburg: Bucknell University Press, 2008.
- MENDOZA, Antonio de. “Instrucción del virrey”. *Romance Philology*, vol. 53, n.º 1, 2013, pp. 81-83.
- MIGNOLO, Walter D. “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”. *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I: Época colonial*. Eds. Manuel Alvar et al. Madrid: Cátedra, 1982: 57-116.
- . *The Darker side of the Renaissance: literacy, territoriality, and colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.
- MORA Valcárcel, Carmen de. “Estudio preliminar”. *Las Siete ciudades de Cíbola: textos y testimonios sobre la expedición de Vázquez Coronado*. Sevilla: Ediciones Alfar, 1992: 11-56.
- MUNDY, Barbara E. *The Mapping of New Spain: Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- NABOKOV, Vladimir. *Curso de literatura europea*. Madrid: Grupo zeta, 1987.
- NALLINO, Michel. *Frère Marc de Nize*. Nallino, 2010.
- NIZA, Marcos de. “Carta”. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Ed. José Miguel Martínez Torrejón. Alicante: Universidad Alicante, 2006.
- . “Relación del descubrimiento de las siete ciudades”. *Romance Philology*, vol. 53, n.º 1, 2013, pp. 83-94.
- O’GORMAN, Edmundo. *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. Ciudad de México: FCE, 2006.
- PANIAGUA, Jesús. *Crónicas fantásticas de las Indias*. Barcelona: Edhasa, 2015.
- PASTOR, Beatriz. *El segundo descubrimiento: la Conquista de América narrada por sus coetáneos (1492 - 1589)*. Barcelona: Edhasa, 2008.
- PEIRCE, Charles S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

---. *La ciencia de la semiótica*. Buenos aires: Nueva Visión, 1974.

RABASA, José. "Dialogue as Conquest: Mapping Spaces for Counter-Discourse". *Cultural Critique*, n.º 6, 1987, pp. 131-159.

RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.

REFF, Daniel T. "Anthropological Analysis of Exploration Texts: Cultural Discourse and the Ethnological Import of Fray Marcos de Niza's Journey to Cibola". *American Anthropologist*, vol. 93, n.º 3, 1991, pp. 636-655.

SOLANO, Francisco. "Significación y tipología de los cuestionarios de Indias". *Cuestionarios para la formación de las relaciones geográficas de Indias: siglos XVI/XIX*. Ed. Francisco Solano. Madrid: CSIC, 1988: XVII-XXVIII.

WYNTER, Sylvia. "On Disenchanting Discourse: "Minority" Literary Criticism and beyond". *Cultural Critique*, n.º 7, 1987, pp. 207-244.

ZAVALA, Iris M. "De 'invenciones': palabras liminares". *Discursos sobre la "invención" de América*. Ámsterdam: Rodopi, 1992: 1-5.

Bibliografía comentada

Al principio del proceso investigativo llevado a cabo, fueron dos los textos consultados. El primero de ellos, *Visión periférica*, de Kim Beachesne, contiene aportes fundamentales; en él, la autora propone un modelo literario: las “crónicas periféricas”, inauguradas por la *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande de las Amazonas* de Gaspar de Carvajal. Dentro de dicho modelo, destacan especialmente las definiciones que hace de periferia y de semiosis infinita. Por otro lado, el segundo de los textos consultados fue *From lack to excess: minor readings of Latin American colonial discourse*, de Yolanda Martínez-San Miguel. En él, si bien no han resultado especialmente útiles los análisis que hace de los *Naufragios* como texto del fracaso —el cual ocupa una parte importante del libro—, sí lo han sido otras propuestas, como la idea en que expone cómo el universo colonial es el universo de las minorías, donde textos como los de Cortés o Colón forman parte de la deleuziana literatura menor. Con respecto a la cuestión de la minoría, amplié algunas de sus definiciones en un texto citado por Martínez-San Miguel y publicado en dos volúmenes por la revista *Cultural Critique*: me refiero al libro editado JanMohammed y Lloyd *The nature and context of colonial discourse*. Allí encontré importantes definiciones de “minoría”, así como de los objetivos y características del discurso que ella genera y lo que de su estudio puede esperarse; es el caso de la introducción de sus editores, junto a los artículos “Minority Discourse and the African Collective: Some Examples from Latin American and Caribbean Literature” de Josaphat Bekunuru, “On disenchanting discourse” de Sylvia Wynters o “Dialogue as Conquest: Mapping Spaces for Counter-Discourse” de José Rabasa.

Más adelante, tras leer la *Relación del descubrimiento de las siete ciudades* de Marcos de Niza, inicié un periodo investigador en el que pretendí encontrar toda obra académica que se aproximara a la obra del fraile. En ese sentido, hallé un amplio corpus de obras que, desde la

historiografía o la antropología, se centraban exclusivamente en la demostración de la verdad o la mentira presentes en la relación de Niza. Por un lado, encontré artículos como el de Daniel Reff, “Anthropological Analysis of Exploration Texts: Cultural Discourse and the Ethnological Import of fray Marcos de Niza’s Journey to Cibola”, enfocado hacia la “veracidad de la historia”. Reff hace una reinterpretación de la jornada del fraile que le permite aproximarse a los valores antropológicos de la *Relación*, en cuanto a la descripción de la arquitectura y asentamientos que de Niza encuentra.

Por otro, son de especial cantidad aquellos textos enfocados en la cuestión de la mentira. Me refiero a casos como el capítulo que Jesús Paniagua dedica a esta obra en su *Crónicas fantásticas de las Indias*, donde se expresa cómo todo cuanto aparece en la *Relación* es una fantasía, una mentira elaborada por un hombre que carece del “grado de intelectualidad que algunos presumen y promueven”. Otro ejemplo es *El segundo descubrimiento* de Beatriz Pastor, donde se expresa que la obra de Marcos de Niza es, simplemente, una falsedad. A su vez, Ángel Encinas Moral le dedica un apartado en su introducción a *Crónica de la expedición de Francisco Vázquez de Coronado a las grandes praderas de Norteamérica*, donde el franciscano aparece como un mentiroso, en oposición a los “destacados prohombres españoles” que colonizaron el territorio americano.

Simultáneamente, leí *El lugar de la cultura*, de Homi K. Bhabha. Aunque el contenido de este libro no fuera útil en mi trabajo, encontré que ponía palabras a lo que empezaba a percibir en la bibliografía que había leído sobre el fraile. Para Bhabha, la cultura colonizadora, en línea con la propuesta foucaultiana, aunaba poder y saber distribuyendo un relato unívoco en torno a la verdad y la mentira de los primeros encuentros entre colonizados y colonizadores. Vi un reflejo de ello en lo que había leído en textos como el de Ángel Encinas Moral: estos críticos parecían tener ‘monumentalizada’ la *Relación* de fray Marcos; su defensa a ultranza de la mentira y la impostación que esta obra suponía era para mí una forma de engrandecer la empresa colonial

española en América. De esta forma, a pesar de que el trabajo de Bhabha no fue pertinente para esta investigación, comprendí la necesidad de emplear bibliografía crítica, que dejase de lado todo juicio epistémico sobre la obra. Para mí era fundamental rehuir del binomio mentira/verdad, es por ello por lo que acudí a Iris Zavala y a Edmundo O’Gorman: su concepto de invención me resultaba más coherente para poder aproximarme al texto de fray Marcos. En esta línea, me planteé la posibilidad de que, como expone Foucault en *Las palabras y las cosas*, como europeo del siglo XVI, fray Marcos hiciera un paralelismo entre la grandeza que para los habitantes del desierto por el que caminaba tenía Cíbola/Zuni con la grandeza que para los españoles tenía Cuzco o México. En sintonía con ello, encontré en “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad” de Rolena Adorno la manera en que los europeos aplicaron al colonizado toda una serie de familias discursivas que tenían a su disposición para comprender la otredad ante la que se encontraban.

De esta forma, llegué a un amplio grupo de trabajos enfocados en el análisis de la configuración del mito de las siete ciudades. Primero, me acerqué a *Mitos y Utopías del descubrimiento* de Juan Gil, donde se cataloga la relación de fray Marcos dentro de las fabulaciones míticas de la conquista. Más adelante hallé en “La Leyenda de las Siete Ciudades en el virreinato de la Nueva España en el siglo XVI”, de Miguel Betti, una propuesta interesante en torno a los orígenes del mito de Cíbola: para Betti, este es resultado de la fusión de la leyenda europea de Antilia y el mito mexica de Chicomóztoc, por lo que la ciudad legendaria del relato de Niza sería una leyenda transculturada. En este sentido, Pastor señalaba cómo fray Marcos realizó la primera configuración americana del mito de las siete ciudades. Encontré también otros artículos que ahondaban en los objetivos que perseguía la aparición de ese mito: es el caso de “Mito y realidad en torno a Cíbola” de Álvaro Baraibar, quien interpreta la cuestión mítica como un deseo de dar respuesta a las preocupaciones y exigencias del poder imperial, o “Imaginario y realidad en la exploración de América Septentrional” de Ávila, Buelna y Gutiérrez, donde se explica como

resultado de la naturaleza teocrática y mercantil de la mentalidad de la época. En línea con todo ello, me planteé el motivo por el cual Cíbola aparece presentada como esa ciudad ideal e inexistente, cuando era un simple poblado.

A pesar de sus interesantes propuestas, estos artículos no fueron de excesiva utilidad: sí es cierto que fueron fundamentales para abordar el tema de la génesis de Cíbola, pero no explicaban del todo la naturaleza retórica de la obra. Por ello, acudí a “Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos”: el concepto de ‘red de negociaciones’ de Rolena Adorno subrayaba la importancia de aplicar un análisis donde tener en cuenta las múltiples lecturas que se podían hacer del texto. En ese proceso, encontré alineados con la tesis de Adorno los artículos “Cruz y Calabaza: la apropiación del signo en las relaciones de Cabeza de Vaca y fray Marcos de Niza” (1993) y “The certification of Cibola: discursive strategies in *La Relación del descubrimiento de las Siete Ciudades* by Fray Marcos de Niza”, de Maureen Ahern. En el primero, me fue de especial utilidad el enfoque semiótico de Ahern, pues señalaba la necesidad de aplicar un análisis semiótico —propuesto más adelante por mi tutora— para abordar el estudio de la *Relación* de fray Marcos. En este artículo, Ahern estudia cómo la calabaza delimita un temprano intento del poder imperial para incorporar la frontera norte en el espacio codificado de la conquista y colonización, estableciendo un paradigma de interacción cultural. La primera aparición del signo de la calabaza sería en los *Naufragios*, donde su poder simbólico se emplea para convencer a los indígenas de su conversión al cristianismo; en la *Relación*, por el contrario, se malinterpreta y se le asocia un significado genérico. El otro análisis que resultó fundamental fue el de la cruz como un metasigno donde se funden el espacio geográfico y el espiritual. A pesar de todo ello, en este artículo Ahern dedica un amplio espacio a interpretar el por qué no hubo intercambio cultural en la jornada de fray Marcos —según ella, ello se debía a que la población zuni de la *Relación* lo asoció a algo hostil, como una invasión azteca o una identificación como brujo, así como con la figura demoníaca de la Mujer Chakwana—; todo

ello, aunque interesante, no me resultó de especial interés para estudiar la obra. La misma autora, en su otro artículo explica cómo, al carecer de la figura de escribano dentro del viaje, Marcos de Niza adopta dicha función notarial, lo que justifica la estructura del texto y una doble inscripción del mismo, donde coexisten: las voces de los indios que acompañan a Esteban con aquello que ve el autor y con las cruces, símbolos intercambiados entre ellos; dicho patrón de certificación permea el texto, saturándolo sógnicamente. Ese artículo lo consideré esencial, puesto que exploraba semióticamente el texto y aseguraba su pertenencia a una tipología textual concreta: las relaciones.

En paralelo, leí algunos textos de crítica decolonial. Por un lado, en *Discurso sobre el colonialismo* de Aimé Césaire exploré la necesidad de poner en cuestión la idea de que la interacción entre fray Marcos y las poblaciones que encontraba se daba de forma horizontal; poniendo en duda el concepto de ‘encuentro’. A este respecto, encontré en *La colonialidad del poder* de Aníbal Quijano una propuesta del colonialismo como algo alejado de lo puramente económico, inmerso en la “dominación intersubjetiva” del subalterno, lo cual me era de especial utilidad para comprender el relato de fray Marcos dentro de lo que Rolena Adorno llamaba “cultura literaria colonial”. En línea con esto último, me fue de gran ayuda la obra *The Darker side of the Reinassance*, de Walter Mignolo.

Todas estas lecturas, junto con las aportaciones que realizó mi tutora, Esperanza López Parada, me llevaron a estudiar brevemente algunos conceptos de semiótica, así como de análisis narratológico. Con respecto a lo primero, encontré en el primer volumen de los *Collected Papers* de Peirce, junto a su *La ciencia de la semiótica*, (así como en *Tratado de semiótica general* de Umberto Eco) una definición muy operativa del signo y de lo que es la semiosis infinita; así como una breve clasificación que fue crucial para acercarme a la obra de Marcos de Niza. Con respecto a lo segundo, encontré en “Introducción al análisis estructural” de Roland Barthes y en su *S/Z* una serie de definiciones básicas de funciones narrativas para poder estudiar

el relato. Dentro de las recomendaciones que me transmitió mi tutora, me fue de gran aportación la idea de pensar el texto de fray Marcos dentro de la cuestión cartográfica. En sus artículos “La cartografía como relato: intervenir los mapas, narrar las ciudades” y “El mapa y el Imperio: la representación de la ciudad de Cuzco” encontré la idea de que la cartografía colonial no era una actividad ‘neutra’ sino que, por el contrario, representaba un aspecto fundamental de la colonización de los recién incorporados territorios. Así llegué a *The mapping of the new Spain* de Barbara E. Mundy y a los textos “*Urbs and Civitas in Sixteenth- and Seventeenth-Century Spain*” y *Urban images of the Hispanic world, 1493-1793* de Richard L. Kagan. De ellos extraje ciertos aspectos importantes para mi investigación: por un lado, la representación moral del paisaje que tuvo lugar en la cartografía colonial española —y la distinción entre esa visión ‘corográfica’ y la ‘comunocéntrica’ que establece Kagan y que también emplea Mundy—; así como la descripción de los cuestionarios que emplearon Santa Cruz y Velasco para la elaboración de mapas en el siglo XVI. Gracias a ellos, llegué al concepto de “relación geográfica”, cuya definición encontré en “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista” de Mignolo y en la introducción que hace Francisco Solano a *Cuestionarios para la formación de las Relaciones geográficas de Indias*, junto con los estudio “Población y control: las cuestiones demográficas en las relaciones geográficas” de Antonio Abellán y *Renaissance ethnography and the invention of the human: new worlds, maps and monsters* de Surekha Davies. En todos ellos había cuestiones centrales para este trabajo, como los estudios exhaustivos de este género que ellos hacen, así como su relación con la dominación del territorio y las poblaciones que en él viven. A su vez, fue de especial ayuda la lectura de relaciones geográficas del siglo XVI, incluidas en obras como *Relaciones geográficas de Indias*, de Germán Latorre, así como la edición homónima (y su estudio) de Marcos Jiménez de la Espada. Además, para justificar la lectura cartográfica de la *Relación* de fray Marcos ha sido necesario

acudir a la biografía del autor: en obras como *Frère Marc de Nice* de Michel Nallino, diversos autores afirman que el fraile era cartógrafo.

Por último, me gustaría hacer una breve mención a las distintas ediciones sobre el texto de fray Marcos existentes en español. En el Portal de Archivos Españoles (PARES) encontré digitalizado uno de los manuscritos originales: los otros dos se encuentran, uno en una biblioteca de Viena (según Jerry Craddock) y otro en el archivo de Sevilla. Con respecto a las ediciones impresas, en la Biblioteca Nacional se encuentra la primera edición española: editada y publicada en el siglo XIX por Pacheco y Cárdenas, es el texto que Carmen de Mora incluye en su *Las siete ciudades de Cibola* —cuya introducción fue elemental para aproximarme al estudio de la obra en tanto que relación geográfica—. La única edición realizada a partir de los manuscritos es la de Jerry Craddock, publicada en 2013, aunque realizada en 1999, por la revista *Romance Philology* —el estudio preliminar de Craddock también fue, como el de Carmen de Mora, muy importante para esta investigación—. A pesar de la relevancia y de la rigurosidad de la edición de Craddock, cabe subrayar cómo se trata de una edición paleográfica en la que solo forman parte de la *collatio* dos de los tres manuscritos. Todo ello se trae a relucir aquí para subrayar la necesidad que existe de realizar una edición crítica del texto de Marcos de Niza, cuestión que se plantea como un posible trabajo futuro que, enmarcado dentro del espíritu de esta investigación, persiga el interés crítico por la obra del fraile francés.