

SUJETOS COLONIALES: ESCRITURA,
IDENTIDAD Y NEGOCIACIÓN
EN HISPANOAMÉRICA
(SIGLOS XVI-XVIII)

ED. CARLOS F. CABANILLAS CÁRDENAS



CON PRIVILEGIO . EN NEW YORK . IDEA . 2017

SUJETOS COLONIALES: ESCRITURA, IDENTIDAD
Y NEGOCIACIÓN EN HISPANOAMÉRICA
(SIGLOS XVI-XVIII)

CARLOS F. CABANILLAS CÁRDENAS (ED.)

INSTITUTO DE ESTUDIOS AURISECULARES (IDEA)
COLECCIÓN «BATIHOJA», SERIE PROYECTO ESTUDIOS INDIANOS (PEI)

CONSEJO EDITOR:

DIRECTOR: VICTORIANO RONCERO (STATE UNIVERSITY OF NEW YORK-SUNY AT STONY BROOK, ESTADOS UNIDOS)
SUBDIRECTOR: ABRAHAM MADROÑAL (CSIC-CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES, ESPAÑA)
SUBDIRECTORA (PROYECTO ESTUDIOS INDIANOS-PEI): MARTINA VINATEA RECOBA (UNIVERSIDAD DEL PACÍFICO, PERÚ)
SECRETARIO: CARLOS MATA INDURÁIN (GRISO-UNIVERSIDAD DE NAVARRA, ESPAÑA)

CONSEJO ASESOR:

WOLFRAM AICHINGER (UNIVERSITÄT WIEN, AUSTRIA)
TAPSIR BA (UNIVERSITÉ CHEIKH ANTA DIOP, SENEGAL)
SHOJI BANDO (KYOTO UNIVERSITY OF FOREIGN STUDIES, JAPÓN)
ENRICA CANCELLIERE (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO, ITALIA)
PIERRE CIVIL (UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE-PARÍS III, FRANCIA)
RUTH FINE (THE HEBREW UNIVERSITY-JERUSALEM, ISRAEL)
LUCE LÓPEZ-BARALT (UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO, PUERTO RICO)
ANTÓNIO APOLINÁRIO LOURENÇO (UNIVERSIDADE DE COIMBRA, PORTUGAL)
VIBHA MAURYA (UNIVERSITY OF DELHI, INDIA)
ROSA PERELMUTER (UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA AT CHAPEL HILL, ESTADOS UNIDOS)
GONZALO PONTÓN (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)
FRANCISCO RICO (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA /REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, ESPAÑA)
GUILLERMO SERÉS (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)
CHRISTOPH STROSETZKI (UNIVERSITÄT MÜNSTER, ALEMANIA)
HÉLÈNE TROPÉ (UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE-PARÍS III, FRANCIA)
GERMÁN VEGA GARCÍA-LUENGOS (UNIVERSIDAD DE VALLADOLID, ESPAÑA)
EDWIN WILLIAMSON (UNIVERSITY OF OXFORD, REINO UNIDO)

CONSEJO ASESOR - SERIE PROYECTO ESTUDIOS INDIANOS (PEI):

TRINIDAD BARRERA (UNIVERSIDAD DE SEVILLA, ESPAÑA)
CARLOS CABANILLAS (UNIVERSITETET I TROMSØ, NORUEGA)
JÉSSICA CASTRO RIVAS (UNIVERSIDAD DE CHILE, CHILE)
JUDITH FARRÉ (ILLA-CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, ESPAÑA)
PAUL FIRBAS (STATE UNIVERSITY OF NEW YORK-SUNY AT STONY BROOK, ESTADOS UNIDOS)
AURELIO GONZÁLEZ (EL COLEGIO DE MÉXICO, MÉXICO)
ARNULFO HERRERA (UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, MÉXICO)
MARIELA INSÚA (GRISO-UNIVERSIDAD DE NAVARRA, ESPAÑA)
RAÚL MARRERO-FENTE (UNIVERSITY OF MINNESOTA, ESTADOS UNIDOS)
JOSÉ ANTONIO MAZZOTTI (TUFTS UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS)
HUGO HERNÁN RAMÍREZ SIERRA (UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, COLOMBIA)
JOSÉ A. RODRÍGUEZ GARRIDO (PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ, PERÚ)
LEONARDO SANCHO DOBLES (UNIVERSIDAD DE COSTA RICA, COSTA RICA)
JOAQUÍN ZULETA CARRANDI (UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, CHILE)

Impresión: Ulzama Digital

© De los autores

ISBN: 978-1-938795-32-9

Depósito Legal: M-10390-2017

New York, IDEA/IGAS, 2017

SUJETOS COLONIALES: ESCRITURA, IDENTIDAD
Y NEGOCIACIÓN EN HISPANOAMÉRICA
(SIGLOS XVI-XVIII)

CARLOS F. CABANILLAS CÁRDENAS (ED.)

ÍNDICE

PREFACIO	9
ROLENA ADORNO	
Carlos de Sigüenza y Góngora y las antigüedades mexicanas	11
IGNACIO ARELLANO	
Subversiones (o no) en la poesía colonial, y la construcción crítica al margen del texto	35
CARLOS F. CABANILLAS CÁRDENAS	
El sujeto colonial mulato en la poesía de Juan del Valle y Caviedes	59
MARGUERITE CATTAN	
La retórica clásica en la <i>Instrucción</i> de Titu Cusi Yupanqui	81
BEATRIZ DE ALBA-KOCH	
Los indígenas en la obra de Fernández de Lizardi: justicia, caridad y devoción	99
MIGUEL DONOSO RODRÍGUEZ	
Sobre invenciones de guerra dañosas en la <i>Historia</i> <i>de todas las cosas que han acaecido en el reino de Chile</i> (1575), de Alonso de Góngora Marmolejo	119

PAUL FIRBAS	
Reducción y expansión de <i>cimarrón</i> : historia temprana de un término colonial	131
JOSÉ LUIS GASTAÑAGA PONCE DE LEÓN	
«El villano del Danubio» en los Andes: sujetos coloniales en el <i>Libro de la vida y costumbres</i> de Alonso Enríquez de Guzmán	159
PEDRO M. GUIBOVICH	
Indios y libros en el virreinato del Perú	171
ESPERANZA LÓPEZ PARADA	
La genealogía como dispositivo de identidad: un príncipe melancólico en la línea sucesoria	195
JOSÉ A. RODRÍGUEZ GARRIDO	
Espinosa Medrano, dramaturgo y colegial del Seminario de San Antonio Abad del Cuzco	215
GISLE SELNES	
El sujeto del naufragio: hombres, animales y caníbales en los relatos de náufragos coloniales	241
LEONOR M. TAIANO C.	
Castas, etnia y fe en <i>Infatunios de Alonso Ramírez</i>	255
CARMELA ZANELLI VELÁSQUEZ	
Re-escritura y refundación histórica: los casos de Cajamarca y el cerco del Cuzco bajo la mirada de Garcilaso en la segunda parte de los <i>Comentarios reales</i>	267

PREFACIO

El presente volumen contiene una serie de trabajos presentados en dos seminarios desarrollados por el proyecto de investigación Encuentros y transferencias culturales en la literatura latinoamericana colonial (siglos XV-XVIII), de la UIT Universidad Ártica de Noruega (Tromsø). El primero, bajo el tema *Conflictos coloniales: indios, criollos y peninsulares en textos de la Hispanoamérica colonial* se desarrolló en Tromsø (Noruega) y el segundo con el tema *Sujetos coloniales. Homogenización, negociación y subversión en los textos hispanoamericanos (siglos XVI-XVIII)* tuvo lugar en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ambas actividades contaron con el apoyo económico de The Norwegian Research Council (Proyecto: NFR 208705/H30) y el seminario de Lima (Perú) contó además con la generosa colaboración del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

La intención de ambos seminarios fue analizar a través de casos concretos cómo fue la interacción entre los diversos grupos de sujetos coloniales que habitaban los virreinos americanos. Los trabajos nos presentan, por ello, temas relacionados a los procesos de representación, identidad y negociación que se pueden rastrear en textos de la época, y que señalan cómo se fue configurando la compleja sociedad colonial y, al mismo tiempo, nos muestran las diferentes tensiones presentes en dichos procesos, y discursos derivados de ellos.

Queda agradecer al profesor José Antonio Rodríguez Garrido, de la Pontificia Universidad Católica del Perú, su colaboración en el desarrollo de ambos seminarios; al Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA) el canal de publicación, y a los autores por su aportación y la paciencia para ver en prensa este volumen.

Carlos F. Cabanillas Cárdenas
UIT-Universidad Ártica de Noruega

CARLOS DE SIGÜENZA Y GÓNGORA Y
LAS ANTIGÜEDADES MEXICANAS¹

Rolena Adorno
Universidad de Yale

«El amante más fino de nuestra patria» es el juicio pronunciado por Carlos de Sigüenza y Góngora, el polígrafo novohispano, al referirse no a uno de sus compatriotas sino a un súbdito inglés: el ministro anglicano y compilador de relaciones de viajes de exploración y conquista, Samuel Purchas (1577-1626):

ya fue empeño de Samuel Purchas, de nación inglés[a], en sus *Peregrinaciones del Mundo* [debe decir: *Purchas, sus peregrinos*] (t. 3, lib. 5, cap. 7) donde, con individuales y selectísimas noticias, recopiló cuanto pudiera expresar en esta materia el amante más fino de nuestra patria (Sigüenza y Góngora, *Teatro*, pp. 181-182).

«Esta materia» consistía en exposiciones en prosa e imágenes que narraban la historia de los emperadores aztecas y ofrecía descripciones de las instituciones y costumbres mexicanas (Purchas, *His pilgrimes*, t. 15, p. 412). Sigüenza enfatizó su propia dedicación a esos estudios en su *Noticia cronológica de los reyes, emperadores, gobernadores, presidentes y virreyes de esta nobilísima ciudad de México* (c. 1680):

¹ Una versión previa de este ensayo se publicó en *Hispanófila*, 171, 2014, pp. 11-27.

Nunca desistiré del conato que en esto pongo cuando siempre me ocupo en investigar lo que en algún tiempo puede ser que se repunte útil, supuesto que (ignoro la causa) en investigar con curiosidad nuestras historias domésticas, no sólo no hay aplicación, pero ni aun gana (*Noticia cronológica*, cit. por Bryant, 1984, pp. 236, n. 5)

Al quejarse de la indiferencia de sus compatriotas, reconoce la participación de extranjeros en el proyecto de recuperación y esto, en sí, subraya la prioridad que tales empresas deben tener para él y sus compañeros novohispanos en servicio de su patria. Su propio empeño es evidente desde su poema «sacro-histórico», *Primavera indiana*, de 1668, hasta su *Libra astronómica y filosófica* de 1691, no olvidando otras obras suyas que, por falta de recursos, no llegaron a la imprenta.

En esta oportunidad utilizo el epíteto, «el amante más fino de nuestra patria», para referirme al mismo Sigüenza, y tomo como enfoque *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe*, publicado en México en 1680. Mi tesis es que el estudio de antigüedades mexicanas tomó en su momento una nueva dirección: trascendió el interés en estudiarlas para suplantarlas con las cristianas, que había sido el propósito principal de semejantes investigaciones desde la obra de fray Ramón Pané sobre los taínos de La Española. Con Sigüenza y Góngora comenzó el estudio académico, no exclusivamente pragmático², de las antigüedades americanas en México. Esta es una transformación revolucionaria y subversiva que Sigüenza lleva a cabo honrando a la dinastía azteca y otorgándole gran dignidad histórica en un espectáculo público sin precedente. Con derecho podemos denominarle a Sigüenza uno de los padres de los estudios anticuarios americanos y así, uno de los padres de su patria. «Padre de la patria» es uno de los epítetos con que Sigüenza elogia al nuevo virrey; por la originalidad de su contribución veremos que es pertinente al mismo criollo novohispano. En la historia de la cultura virreinal española su obra fue de una resonancia cuyos ecos se oían todavía dos siglos después de su muerte. En ese sentido sirvió no sólo a la patria sino también, al preservar sus bienes, al patrimonio de la humanidad.

² Escribe en una ocasión, sin embargo, que estaría dispuesto a emprender esa tarea práctica: «De lo mucho que he comunicado a los Indios para saber sus cosas puedo dezir el que me hallo con cierta ciencia de las idolatrías, supersticiones, y vanas observancias en que oy entienden, y de que me alegrara me mandasen escribir para su remedio» (Sigüenza y Góngora, *Paraysos occidental*, [1684], «Prólogo al lector», fol. IXr).

Covarrubias define la patria como: «La tierra donde uno ha nacido. Es nombre latino *patria*. Compatriota, el que es del mismo lugar» (Covarrubias, *Tesoro*, p. 857). De los tres conceptos relacionados, *regnum*, *patria*, *terra*, en la España medieval, *patria* se distinguía del Estado (*regnum*, *reino*), para enfatizar el territorio (*terra*, *patria*) (García de Valdeavellano, 1998, pp. 188, 411). Para la relación entre el escritor y la patria, podemos recordar que el Inca Garcilaso de la Vega inauguró la *Primera parte de los Comentarios reales de los Incas* anunciando su deuda con la suya: «forzado del amor natural de la patria, me ofrecí al trabajo de escribir estos *Comentarios*» (*Comentarios reales*, t. 2, p. 3 [«Proemio al lector»]. Sigüenza enumera sus obras, «a cuya composición me ha estimulado el sumo amor que a mi Patria tengo» (Sigüenza y Góngora, *Parayso occidental*, «Prólogo al lector», fol. IXr), y emplea en el frontispicio de sus libros impresos la viñeta del caballo alado, Pegaso, con el rubro «*Sic itur ad astra*» (de aquí a las estrellas). Al citar este verso de Virgilio Sigüenza anuncia que la figura «representa al hombre, el cual manifiesta tener casi siempre su alma vuelta a lo sublime, en beneficio de la patria»³. En Sigüenza como en el Inca Garcilaso la «identidad» se distingue por trascender lo personal para abarcar la patria, considerando que la relación que uno tiene con la patria constituye una parte íntegra del sujeto. Lo que Sigüenza en última instancia entiende por «patria» es una de las preguntas que anima la presente pesquisa⁴.

Sigüenza escribió *Teatro* como testimonio impreso, y sus significados, del arco triunfal que se había construido para festejar en 1680 la entrada ceremonial del nuevo virrey, don Tomás Manrique de la Cerda, conde de Paredes, marqués de la Laguna. Siguiendo el ejemplo europeo y el

³ Virgilio, *Eneida*, lib. 9, l. 641; Sigüenza y Góngora, *Parayso occidental*, «Prólogo al lector», fol. IX; *Teatro*, «Preludio II», pp. 172, 174; *Noticia cronológica* (cit. en Bryant, 1984, pp. 236, n. 5).

⁴ Es una pregunta que se ha hecho más de un lector atento de *Teatro*, por las referencias continuas de Sigüenza a su patria. Las respuestas varían, y una de las más recientes es la de More (2002, pp. 72-73), para quien la «patria» de Sigüenza «no tiene significado fijo» sino que «resulta del juego dialéctico entre los dos ejes del texto»: «la esperanza de ordenar a la población bajo un signo legado al territorio y al espacio físico de la memoria local» y «la amenaza y el miedo de una población sin cuerpo». En conjunto, estas dos fuerzas «definen el proceso de la manifestación de la patria como un territorio utópico». En contraste con este énfasis puesto en la posible política cívica o ideología política de Sigüenza, mi lectura atiende a su «política cultural», definida en parte por lo que sus lectores posteriores valoraron en su obra, y no limitándose al *Teatro*. Es su reconocido legado cultural, que se evidencia por más de dos siglos, lo que me conduce a sostener que para Sigüenza la patria fue la «respuesta al olvido».

antiguo romano, las autoridades virreinales encomendaban a poetas y artistas reconocidos el tema y la arquitectura de estos monumentos, así como la redacción del texto que obligadamente los acompañaba. Sigüenza y su gran amiga, Sor Juana Inés de la Cruz, recibieron encargos para conmemorar el evento⁵. A Sor Juana le tocó el arco en la plaza de la catedral (la Santa Iglesia Metropolitana), a Sigüenza, el de la plaza de Santo Domingo, donde tradicionalmente se erigía el arco principal para el recibimiento de los virreyes. Reconocida su colaboración desde el estudio de Irving Leonard de 1929, que señalaba su «ayuda mutua» intelectual (Leonard, 1984, p. 65), podemos precisar ahora que la creación de los arcos fue un proyecto estrechamente coordinado entre ellos.

Para hacer un juego de palabras con el honorífico «Laguna» del virrey, Sor Juana confeccionó su arco en honor al antiguo dios de las aguas, Neptuno⁶. Sigüenza, por su parte, construyó el suyo sobre el tema de la sucesión de los antiguos reyes mexicanos. Ella utilizó un temario convencional, la mitología greco-romana clásica; él, la mitología antigua mexicana, lo cual fue un acto insólito: ¿Cómo honrar al nuevo virrey, ofreciéndole como modelos de conducta moral, al modo de un «espejo de príncipes», los soberanos del bárbaro y desaparecido imperio azteca? Fue un proceso en dos estadios, no sucesivos sino simultáneos:

Primero, a pesar de elegir Sor Juana un tema reconocido de la mitología clásica y Sigüenza, lo que se entendía como la mitología mexicana, éste aprovechó la opinión común que consagraba la tradición mitológica greco-romana a la vez que rechazaba el pasado antiguo mexicano como idolátrica y supersticiosa. Segundo, en vez de caracterizar a ambas tradiciones como «mentirosas», como se podía esperar, tratándose la una y la otra de dioses falsos y relatos apócrifos, Sigüenza presenta a las dos como fenómenos históricos. Es decir, convierte a las dos tradiciones de míticas en históricas. Así se ve en su tercer preludio a *Teatro*: «Neptuno no es fingido dios de la gentilidad sino hijo de Misraím, nieto de Cam, bisnieto de Noé y progenitor de los indios occidentales». Lo que él había escrito, afirma Sigüenza, para dar razón al arco ideado por él, no perjudicaba al de Sor Juana porque Neptuno no era «quimérico rey o fabulosa deidad sino *sujeto que con realidad subsistió con circunstancias tan primorosas como son el haber sido el progenitor de los indios americanos*»; insiste, además, que «entre los mentidos dioses sólo Neptuno tiene tan legiti-

⁵ Sigüenza y Góngora, *Teatro*, pp. 169-170, 172; Paz, 1997, pp. 205-206.

⁶ Sor Juana, «Neptuno alegórico», [1680], en *Obras completas*, pp. 777-810.

mada su alcurnia que es su nobiliario el Génesis y su historiador Moisés» (Sigüenza, *Teatro*, «Preludio III», pp. 176-177, subrayado mío) Nepetuno, «progenitor de los indios occidentales», porque en la egiptología de Sigüenza, Sor Juana y de algunos otros, gracias a las proposiciones del jesuita alemán Athanasio Kircher (1602-1680) en su *Oedipus Aegyptiacus* (1652-1654), se postulaba la radical antigüedad de los pueblos americanos. La egiptología fue uno de los elementos fundamentales que le sirvió a Sigüenza para considerar el pasado americano como histórico.

Estoy convencida de que su proyecto más arraigado a lo largo sus investigaciones en muchas disciplinas fue dignificar el pasado mexicano como algo histórico. Desde 1668, al comenzar sus estudios de las tradiciones y lenguas mexicanas a los 17 o 18 años, cuando todavía estudiaba en la casa jesuita de Tepetzotlán y escribió en verso su *Primavera indiana* (Leonard, 1984, p. 35 y Lafaye, 1976, p. 62), Sigüenza había estado atento a la posibilidad de postular la continuidad entre el pasado mexicano antiguo y la Nueva España actual. Octavio Paz lo atribuye a su «universalismo jesuita» (Paz, 1997, pp. 209-210); yo, a lo que se suele pasar por alto: la pertinencia de la labor realizada por Sigüenza en la Real y Pontificia Universidad de México como matemático y profesor de astrología-astronomía⁷. En cuanto al papel de las matemáticas en su obra historiográfica, él mismo ofrece un testimonio sobre

las singularísimas noticias, no siendo la menos estimable deducir la serie, y cosas de los *Chichimecas*, que hoy llamamos *Mexicanos*, desde poco después del diluvio hasta los tiempos presentes, y esto no con menos pruebas que con demostraciones innegables por matemáticas (*Parayso occidental*, «Prólogo al lector», fol. IX, subrayado mío).

Así propongo que los logros de Sigüenza en cuanto al estudio del pasado mexicano antiguo resultaban de dos instrumentos imprescindibles: sus conocimientos matemáticos y estudios astronómicos, por un lado, y su estudio detenido de la historia mexicana, por otro. Sus labores

⁷ Recordemos que estas disciplinas no se separaron hasta el siglo XVIII. Sigüenza describe su iniciación hacia ellas: «Desde el año de 1667 comencé casi muchacho (sólo siéndolo pude interrumpir más útiles estudios y aplicarme a éste), comencé, digo, a estudiar sin maestro las matemáticas todas y con más cuidado la Astrología y en toda esta demora de tiempo, y teniendo la mayor y mejor librería de aquellas ciencias y esta facultad que jamás ha habido en la Nueva España» («Almanaque de D. C. de S. y. G., para el año de 1692», en Corona, 1991, p. 107).

profesionales matemáticas y astronómicas y su afición por indagar en la historia antigua mexicana iban de la mano; y en conjunto le dieron las herramientas para entender y explicar el pasado mexicano como histórico, no «mitológico». Las claves fueron sus estudios del calendario mexicano ya que postuló las semejanzas de «la forma del año y disposición del calendario entre los egipcios y los mexicanos» y entendió que el calendario mexicano consistía en 365 días con un ajuste cada cuatro años, igual que el cristiano gregoriano⁸. Por eso pudo concebir, en una primera instancia, la descendencia de los antiguos mexicanos de los egipcios y, en la segunda, la continuidad entre la historia antigua mexicana y la moderna cristiana.

Esta convergencia de pasiones intelectuales se registra incluso en el inventario de sus bienes que preparó en 1699, un año antes de su muerte. Describe allí con orgullo su biblioteca, «que en su línea es la mejor del reino, con instrumentos matemáticos en abundancia, telescopios excelentes y pinturas [mexicanas] muy consideradas cuyo valor excede los tres mil pesos»⁹. Uno de los pocos productos que quedan de los esfuerzos de Sigüenza en estas líneas de investigación, que le ocuparon durante tantos años, se contiene en el relato que acompañaba al arco triunfal que se levantó para la mencionada entrada del virrey de la Laguna a la capital novohispana, el 30 de noviembre de 1680.

Teatro de virtudes políticas es una obra paradójica en por lo menos tres sentidos: primero, fue una obra circunstancial, creada para acompañar un arco de triunfo en una ocasión específica, pero ha resultado ser una de sus obras más duraderas. Segundo, *Teatro* corresponde a una tradición occidental antiquísima (la celebración de triunfos militares e inauguraciones cívicas) para conmemorar antigüedades mexicanas que eran, en comparación con las griegas y romanas, muy recientes. Tercero, *Teatro* es tradicional y convencional en sus formas pero novedosa e insólita en sus contenidos. El texto en prosa y en verso se basa en autoridades bíblicas, clásicas, patrísticas, medievales y renacentistas a la vez que describe y

⁸ *Teatro*, p. 181; *Noticia cronológica*, cit. por Bryant, 1984, p. 236, n. 5: «En lo que toca al ajuste de los días de nuestro calendario, que coinciden con los del mexicano, es necesario más noticia, que no se puede dar si no es en mi tratado de la *Ciclografía Mexicana*, si alguna vez viere la luz».

⁹ Carta conservada en el Departamento de Manuscritos de la Biblioteca Pública de Nueva York, en un tomo de documentos descrito como: «Sigüenza y Góngora (Carlos), Descripción de la Bahía de Santa María de Galve [...] 1693», cit. por Leonard, 1984, pp. 187, 195.

comenta jeroglíficos e ideogramas mexicanos, mirados por los peninsulares con sospecha y muy lejos de ser canonizados¹⁰.

El «texto» visual del arco es un espectáculo; la voz «teatro», señala Covarrubias, proviene del «Latine *theatrum*, es nombre griego, *video*, por ser lugar a donde concurrían para ver los juegos y los espectáculos» (*Tesoro*, p. 956). Corominas nos recuerda que es «derivado del griego, ‘mirar, contemplar [...] De la misma raíz que [...] es el verbo [...] contemplar, examinar, estudiar’» (2002: t. 5, p. 445). Al juntar la tradición renacentista de las empresas con el lenguaje pictórico y jeroglífico mexicano, el arco de Sigüenza habría ofrecido al público novohispano muchísimas ideas novedosas. El arco habría sido, literal y metafóricamente, un juego asombroso de miradas y de imágenes visuales. En cuanto a la estética barroca, podríamos decir que el resultado de estas disparidades corresponde a lo que Roberto González Echevarría ha definido como la clave del Barroco, es decir, la monstruosidad, pero no en un sentido grotesco sino en el de ser «por un lado una imposibilidad lógica o discursiva, ya que se trata de predicados contradictorios simultáneos, mientras que por otro una visión imposible, ambigua, de difícil interpretación, hecha de apariencias en pugnas» (González Echevarría, 1999, p. 121). Algunos de los espectadores que contemplaron el arco ese día festivo de noviembre de 1680 se habrán dado cuenta de estas convergencias rarísimas, pero Sigüenza le asegura al lector de *Teatro* que su realización, «a juicio de los entendidos en el arte, fue una de las cosas más primorosas y singulares que en estos tiempos se han visto» (*Teatro*, p. 185). No cabe ninguna duda.

Al iniciar en *Teatro* su exposición sobre los reinados sucesivos de los reyes aztecas, Sigüenza reproduce el soneto del poeta español-novohispano Arias de Villalobos (n. 1568) que proclama que la ciudad de México es «Roma del Nuevo Mundo, en siglo de oro» (*Teatro*, p. 203). Sigüenza toma Roma como el punto de referencia acostumbrado, pero no como modelo para imitar ciegamente. Aunque «no había nada tan grande entre los romanos como el triunfo», no imita el triunfo militar de los emperadores romanos sino, al contrario, expone «lo moral de las

¹⁰ Buxó, 2002, pp. 86-87, considera el género discursivo del «subgénero» de relaciones de fiestas y sus «paradigmas estético-ideológicos» que consisten en la relación de los festejos, por un lado, y sus «fundamentos teológicos, alegóricos y literarios» por otro, todo producido por «aquél espíritu barroco amante de armonizar a fuerza de ingenio las luces con las sombras, lo sagrado con lo profano, lo eminente con lo ínfimo. Gusto barroco por establecer una intelectual armonía lo mismo entre lo que tiene semejanza y conformidad que entre lo improporcionado y disonante».

obras» (pp. 170-171). Así, en una exposición de tonos brillantes representa en su arco las virtudes personales de los soberanos mexicanos y su conducta moral como gobernantes. Celebra la moral que trasciende la zona personal y doméstica de acción del príncipe para pintar la conducta patriótica y pacífica de la gobernación del imperio mexicano. Así caracteriza las puertas de la ciudad, que fue el lugar de la entrada del nuevo virrey homenajeado, no como escenario para celebrar triunfos militares sino como el foro donde se llevaban a cabo transacciones cívicas: allí los antiguos erigían y reunían los tribunales y el consejo, para que «terminándose allí las controversias los litigantes, entrasen en la ciudad con tranquilidad y quietud» (p. 171).

Por otro lado, Sigüenza rechaza el «estilo común» de los «americanos ingenios» de «hermosear con mitológicas ideas de mentirosos fábulas las más de las portadas triunfales que se han erigido para recibir a los príncipes» (p. 172). Para ello cita la advertencia de San Agustín: «No trates de buscar dioses falsos y mentirosos a éstos, más bien recházalos y desprécialos» (p. 173) y agrega la del matemático e inventor francés Denis Papin (1647-c. 1712): «El amor hermoso de la virtud no debe ser buscado en modelos extraños; la alabanza doméstica mueva los ánimos, y es mucho mejor conocer los triunfos en casa» (p. 174). Así, los ejemplos de buen gobierno y virtudes políticas que Sigüenza ofrece al nuevo virrey son «los mexicanos emperadores que en la realidad subsistieron en este emporio celeberrimo de América» (p. 175).

Su descripción del diseño del arco es en sí alucinante. En *Teatro omite* describir «la especificación prolija de las simetrías y partes», contentándose «con decir que se dispuso como para quien era [es decir, el nuevo virrey] y con la circunstancia de que siempre se adelanta México con gigantes progresos en tales casos» (p. 185). Describe el decorado como llamativo pero a la vez insiste en cierta sobriedad al no emplear «exteriores aliños que la virtud no apetece» (p. 187). Indica que las cuatro entrecalles de las dos fachadas contenían doce tableros, sin contar otros dos «que ocuparon el lugar de la de en medio» en donde se «sostenía las armas reales entre las de sus excelencias». (pp. 185-186).

Explica que «animose esta hermosísima máquina de colores» para celebrar los logros domésticos, no buscando modelos extranjeros y, en cuanto al decorado, ajustar las pinturas del arco al carácter del sujeto (pp. 174-175). Fue inspirado por

el ardiente espíritu de los mexicanos emperadores desde Acamapich hasta Cuauhtémoc, a quien no tanto para llenar el número de tableros cuanto por dignamente merecedor del elogio acompañó Huitzilopóchtli, que fue el que los condujo de su patria, hasta ahora incógnita, a estas provincias que llamó la antigüedad Anáhuac (p. 187).

Se excusa de «combinar estos doce emperadores con los doce patriarcas o con los signos celestes [...] cuando en la aritmética de Pitágoras, filosofía de Platón, [y] teología de Orfeo [...] sobran no vulgares primores para hermopear este número»; insiste: «más que curiosidades inútiles para la vista, fue mi intento representar virtudes heroicas para el ejemplo» (p. 187).

Los emperadores fueron representados, señala Sigüenza, «adornados de matizadas plumas, como del traje más individuo de su aprecio. Ya lo advirtió», dice, «el hijo primogénito de Apolo y pariente mío¹¹, don Luis de Góngora, *Soledad segunda*, cuando dijo: “Al de plumas vestido mexicano”» (p. 192). El «Píndaro andaluz», como lo llama Sigüenza, evoca a los pájaros de caza de distintas naciones e incluye el aleteo americano, conocido, según el poeta, por el «preciosamente Inca desnudo» y el «de plumas vestido Mejicano» (p. 187)¹². Sobre el tema de la vestimenta, Sigüenza aprovecha para señalar el parecido de la indumentaria real

¹¹ Esta es la única referencia, en sus obras, que Sigüenza hace a su parentesco con el poeta andaluz. El padre jesuita, Francisco de Florencia, rector del Colegio de San Pedro y San Pablo novohispano, «gloria de nuestra criolla nación y singularísimo amigo mío», como declara Sigüenza (*Libra astronómica*, p. 250), afirma en *La estrella del Norte*: «Del Don Carlos de Sigüenza y Góngora anda impreso este milagro en octavos heroicos animados de aquel espíritu Poético, que con el sobrenombre heredó de el Mayor Poeta de España, don Luis de Góngora, su tío» (cit. por Leonard, 1984, p. 18).

Sigüenza (1645-1700) era «hijo de Don Carlos de Sigüenza maestro que fue del Serenísimo príncipe don Baltazar Carlos y de Doña Dionisia Suárez de Figueroa y Góngora», según «el lib. 15 de bautismos en el Sagrario Metropolitano de México, f128v», cit. por Leonard (1984, p. 17). Los padres del poeta andaluz Luis de Góngora (1561-1627) eran don Francisco de Argote, un juez de bienes confiscados del Santo Oficio, y doña Leonora de Góngora. El parentesco entre el poeta andaluz y el matemático criollo es por parte de madre. Por la diferencia temporal, la madre de Luis, Leonora, y la abuela de Carlos serían hermanas; los hijos de estas dos señoras serían primos hermanos, o sea, Luis de Góngora sería el primo hermano de la madre de Carlos, Dionisia Suárez de Figueroa y Góngora. Si contamos con el testimonio del padre Florencia, nuestro intelectual criollo sería, si no un sobrino, un sobrino segundo del poeta andaluz.

¹² Góngora, *Soledades*, p. 157, vv. 772-782.

mexicana con la oriental: «propiedad en que estos indios convinieron con los orientales» (p. 187).

Sigüenza describe las escenas pintadas en el arco para representar las figuras de los reyes, pero lo que llama la atención es su empleo de los glifos personales al confeccionar los emblemas con que representa a cada uno. Estos glifos pictóricos, que representan el significado del nombre de cada soberano, coinciden exactamente con los que encontramos en los códices mexicanos. Sus modelos habrían sido los manuscritos mexicanos que poseía (menciona uno en particular, «sin nombre del autor», cuatro o cinco veces), e incluso los grabados del libro de Purchas, que reproduce del Códice Mendoza las figuras de los soberanos con sus glifos¹³.

Otra probable fuente habría sido la *Historia de la venida de los indios a poblar a México de las partes remotas de Occidente*, del padre jesuita Juan de Tovar, colaborador con el padre José de Acosta, al pasar éste los años 1585-1587 en México. El *Códice Tovar*, cuya historia y calendario se fechan entre los años 1583-1587, fue la fuente principal mexicana de Acosta en *Historia natural y moral de las Indias* (1590); éste emplea los topónimos y los onomásticos en la forma en que se encuentran en el manuscrito, y su uso del calendario de dicho códice ha sido documentado con precisión¹⁴. A su vez, Sigüenza cita la *Historia* de Acosta como una de sus fuentes más fidedignas a lo largo de su exposición de los reyes mexicanos. Critica sin embargo a Antonio de Herrera, Henrico Martínez, fray Juan de Torquemada y otros que, en cuanto a la cronología y la

¹³ Sigüenza y Góngora, *Teatro*, pp. 215, 218, 222, 223, 224. El *Códice Mendoza*, el *Telleriano-Remensis*, y el *Códice Tovar* son algunos de los manuscritos que le pueden haber servido de modelo. En Purchas aparecen las imágenes mendocinas de Acamapich, Huitzihuitl, Chimalpopoca, Iztoatl, Axacayatzin, Tizoczin, Ahuitzotl, y Moctezuma (*Purchas, His Pilgrimes*, pp. 420, 422, 423, 424, 430, 431, 433, y 436, respectivamente). Las imágenes del *Códice Ixtlilxochitl*, que Sigüenza poseía, no le habrían ofrecido los modelos iconográficos porque representa la ascendencia acolhua del cronista don Fernando de Alva Ixtlilxochitl. Aunque More (2002, p. 66, n. 59) escribe que Escalante Gonzalbo ha sugerido que los retratos de los reyes texcocanos del *Códice Ixtlilxochitl* sirvieron de modelo para los reyes del arco de Sigüenza; no puede ser así: las pinturas del *Códice Ixtlilxochitl* representan a dos señores principales y dos reyes (el cuarto y el quinto, Nezahualcoyotl y Nezahualpilli) de Texcoco. Por consiguiente, estas cuatro pinturas no llevan los símbolos ni los glifos personales de los reyes aztecas que en su *Teatro* Sigüenza minuciosamente describe.

¹⁴ Ver Kubler y Gibson, 1951, pp. 17-18, 21; según Coe, 1991, pp. 570-571: la historia azteca del *Tovar* fue copiada entera por el padre Acosta en el libro 7 de la *Historia natural y moral de las Indias*.

duración del mando de los reyes aztecas, «solo ponen su orden y quizás con algunas imperfecciones»¹⁵. Acosta, sin embargo, queda exento de esa crítica, probablemente por comprender Sigüenza el cuidado con que Acosta manejó el calendario del *Códice Tovar*.

Sigüenza define con precisión y esmero sus términos en náhuatl e ilustra sus conceptos mexicanos a la vez que los dota con conceptos consagrados por la civilización occidental¹⁶. Su serie de reyes supera el número típicamente calculado de nueve monarcas, de Acamapich a Moctezuma II, para incluir novedosamente, después de la muerte de Moctezuma, a Cuitlahuatzin y a Cuauhtémoc. Igualmente novedosa es su caracterización de Huitzilopóchtli como el fundador histórico de la dinastía azteca¹⁷.

Como figura fundacional, Huitzilopóchtli inaugura la serie representada en el arco. En el *Códice Tovar*, y en la mayoría de los escritos misioneros de la época, es el «Ídolo principal de los mexicanos». En *Teatro* Sigüenza neutraliza esta tradición negándola, pues para él, Huitzilopóchtli es el «caudillo y conductor de los mexicanos en el viaje que por su disposición emprendieron en demanda de las provincias de Anáhuac que habitaron los toltecas» y que sólo después de su muerte lo veneraron por dios porque «no supieron pagarlo sino con la apoteosis» (*Teatro*, p. 196). Lo encontramos excepcionalmente representado como

¹⁵ Sigüenza y Góngora, *Noticia cronológica*, cit. por Bryant, 1984, p. 236, n. 5.

¹⁶ Acamapich: la virtud de la esperanza, su empresa: las cañas en la mano (*Teatro*, p. 201); Huitziluhuitl: la virtud de la clemencia y la mansedumbre en la formación de las leyes, su empresa: un pájaro de estimable y riquísima plumería (p. 205); Chimalpopocatzin: la virtud de sacrificarse por el pueblo, su empresa: «la rodela que humea» (p. 209); Itzcohuatl: la virtud de la prudencia, su empresa: «la culebra de navajas» (p. 212); Motecohzuma Ilhuicaminan: la virtud de la piedad religiosa, su nombre y empresa: «el que arroja flechas al cielo» (p. 214); Axayacatzin: la virtud de la fortaleza, su nombre y empresa: «el rostro cercado de aguas» (p. 218); Tizoctzin: la virtud de la paz, su símbolo: «la pierna traspasada de una saeta» (p. 221); Ahuitzotl: la virtud del consejo, su empresa: cierto animal palustre, que corresponde a la nutria (p. 222); Motecohzuma Xocoyotzin: la virtud de la magnanimidad, la liberalidad y la beneficencia; su glifo personal es la diadema del señor soberano (p. 225); Kubler y Gibson, 1951, 270.

¹⁷ Al estudiar las representaciones de Huitzilopóchtli en monumentos precolombinos, códices mexicanos coloniales y crónicas europeas, Boone, 1989, pp. 88-89, concluye que Sigüenza es virtualmente el único escritor que le atribuye una identidad humana y un rol de fundador de pueblos; desde la antigüedad hasta la época hispánica se le ve como una deidad pagana asociada con el sacrificio humano y, a los ojos cristianos, con lo satánico.

hombre viajero en el *Códice Telleriano-Remensis*¹⁸. Al finalizar su relato sobre Huitzilopóchtli-fundador, Sigüenza concluye: «De esta imaginada sombra de buen principio se originó la grandeza y soberanía a que se encumbraron los mexicanos» (*Teatro*, p. 98). Casual o intencionadamente, Sigüenza se hace eco de una de las frases más famosas del Inca Garcilaso al inicio de la *Primera parte de los Comentarios reales*: «Porque en fin de estos principios fabulosos procedieron las grandezas que en realidad de verdad posee hoy España» (*Comentarios reales*, t.2, lib.1, pp. 31-32). Tanto Sigüenza como Garcilaso cuestionan la tendencia europea de negar la historicidad de fenómenos americanos por no entenderlos, ni mucho menos saberlos interpretar.

La secuencia histórica de los reyes que Sigüenza presenta en *Teatro* se puede ver como el logro que complementa y completa sus estudios del calendario y la cronología mexicanos. Así, de la misma manera que yuxtapone y armoniza la tradición mexicana y la cristiana de marcar el paso del tiempo, insiste en la pertinencia de otros tipos de saberes occidentales de la antigua civilización azteca. Pero esto no dependería de complejísimo cálculos matemáticos ni astronómicos sino de exponer a la vista ideas éticas e imágenes emblemáticas que postulan la conducta histórica moral de la realeza mexicana. El reto para Sigüenza en este dominio es explicar la 'heráldica' e iconografía mexicanas, representando los glifos personales (incomprensibles al espectador occidental) de los reyes, convirtiéndolos en ejemplos de virtudes cristianas. Sin embargo, lo más audaz de Sigüenza fue pintar a los dos reyes posteriores a Moctezuma.

Octavio Paz, al comentar el arco, cree que «Sigüenza cerraba los ojos ante la conquista, es decir, ignoraba que entre el Imperio azteca y el reino de la Nueva España se interponía un hecho sangriento» y que «ese olvido deliberado cumplía una función ideológica: asegurar la continuidad entre México-Tenochtitlan y la imperial ciudad de México» (Paz, 1997, pp. 209-210). Al contrario, Sigüenza nunca olvida ni ignora nada. De hecho, le «arrebata la pluma», dice, al leer en Bernal Díaz del Castillo de la crueldad de los españoles contra Moctezuma, y celebra el hecho de que Cuitlahuatzin echó a los españoles de la ciudad imperial en la Noche Triste. E incluso termina su relato preguntando (retóricamente) por qué no merecerá Cuauhtémoc elogios, «cuando con invictísima paciencia sufrió el tormento que, para que por él les retornase sus tesoros,

¹⁸ En su edición, Quiñones Keber, 1995, p. 53, reproduce facsimilarmente la imagen de Huitzilopochtli; aparece en el folio 25r.

le dieron los españoles quemándole los pies» (*Teatro*, p. 229). Sigüenza establece la continuidad histórica, no ignorando sino reconociendo como cierta la violencia de la conquista española.

Sigüenza concluye la serie dinástica del arco con Cuauhtémoc, advirtiéndole que:

no tienen ya los mexicanos por qué envidiar a Catón, pues tienen en su último emperador quien hiciese lo que de él dice Séneca, *Epístola* 104: “A pesar de que tantas veces cambió la república; sin embargo, nadie vio cambiado a Catón: siempre se mantuvo él mismo en cualquier estado: en la pretura, en la repulsa, en la acusación, en la provincia, en el discurso, en el ejército, y finalmente en la muerte” (*Teatro*, p. 229).

Y añade una advertencia para el nuevo virrey: «Y aunque no sea para lo mismo que Cuauhtémoc, es muy necesario el que tengan los príncipes esta virtud», esto es, la virtud de la constancia (*Teatro*, p. 229). En esta convergencia de materiales dispares mexicanos y occidentales Sigüenza postula la continuidad de los principios del mando —la conducta patriótica y personal de los soberanos— entre la España antigua y en la Nueva, entre el Viejo Mundo y el Nuevo.

Para apreciar el papel central del espectáculo público referido en *Teatro* y el peso de su relación en el corpus de sus obras, es revelador juxtaponerla con otras tres obras suyas: el poema *Primavera indiana*, publicado en 1668, *Fénix de occidente* anterior a 1684, y *Ciclografía indiana* de antes de 1690. Paradójicamente, las dos últimas nunca fueron impresas y están hasta el día de hoy perdidas. En relación con el pasado mexicano, Sigüenza se dedicó al tema de la evangelización de las Indias, en dos dimensiones, la pre- y la pos-colombina. Con respecto a la evangelización después de la conquista española, Sigüenza desde joven abogaba por la validez del milagro de la aparición de la Virgen de Tepeyac, es decir, la Virgen de Guadalupe. En cuanto a la evangelización precolombina, en su madurez Sigüenza estudió los relatos sobre el dios/líder legendario Quetzalcoatl y los identificó como indicios de la presencia de Santo Tomás en las Indias.

Considero que ambas obras de tema religioso son pertinentes a sus indagaciones sobre la antigua historia cívica mexicana, y que son complementarias si bien secundarias a ellas. Complementarias porque insertan fenómenos de significado espiritual dentro del marco del pasar del tiempo, tal como lo hace para el pasado de los gobernantes mexicanos en *Teatro*; son secundarias por la falta de influencia en escritores pos-

teriores; una de las obras que resultó de estas investigaciones, el poema «sacro-histórico» *Primavera indiana*, aunque publicado durante la vida del autor, tuvo poca resonancia posterior; la otra, *Fénix del occidente*, no se publicó en su época y está perdida. De acuerdo con Jacques Lafaye, opino que Sigüenza, consciente de los problemas espirituales que subyacían a las controversias sobre la historia antigua mexicana, tomó en cuenta las creencias populares sobre estas figuras, Quetzalcoatl y Guadalupe —o sea, Santo Tomás y la Virgen de Tepeyac— porque «éste prometió un futuro de redención; aquél quitó del pasado el pecado de la idolatría» (Lafaye, 1976, pp. 62-64).

Primavera indiana, «poema sacro-histórico», como Sigüenza lo llamó, fue una primera instancia de su esfuerzo para entender la experiencia espiritual mexicana como un asunto histórico, con su propia historia. El mismo título, «primavera», evoca la temporalidad, un estadio dentro del tiempo. El problema con el que el poema lidia es, en efecto, cómo insertar la historia del pueblo mexicano en la historia de la salvación espiritual de la humanidad. En este contexto, la visión de la Virgen en Tepeyac es una señal de importancia primordial (Lafaye, 1976, p. 64). En la octava núm. 49 de *Primavera*, (p. 367) anuncia el milagro en la voz de la Virgen:

María soy, de Dios omnipotente
humilde Madre, Virgen soberana,
antorcha, cuya luz indeficiente
norte es lucido a la esperanza humana.
Ara fragante en templo reverente
México erija donde fue profana
morada de Plutón, cuyos horrores
tala mi planta en tempestad de flores.

Y canta sus efectos en la núm. 69 (*Primavera*, p. 374):

Cese pues, la atención que pensativa
examina el efecto prodigioso,
o el sagrado dictamen, que motiva
a tanto extremo el brazo poderoso.
Toda una primavera fue expresiva
en tosca tilma del trasunto hermoso,
que a despecho del rígido diciembre
influye mayos a la inculta urdiembre.

Celebrar el fenómeno milagroso utilizando como metáforas meses del año (mayo, diciembre) y cantar lo paradójico de encontrar mayos metafóricos en ese diciembre literal no nos sorprende: Sigüenza siempre tiene presente la dimensión temporal. En esta obra y en todas las demás suyas el concepto de atemporalidad, lo que está fuera del tiempo o no está afectado por éste, no le interesa. La espiritualidad humana no está fuera del tiempo, sino arraigada en él.

El propósito de *Fénix de occidente* fue presentar argumentos para probar que en la lejana época apostólica Santo Tomás había evangelizado a las Indias (y a México) y que la figura que los mexicanos llamaron Quetzalcoatl era, en realidad, el apóstol. Esta línea de pensamiento erudito (no me refiero a la creencia popular, arraigada en Nueva España desde el segundo cuarto del siglo XVI) no comenzó con Sigüenza, sino con las obras de Miguel Sánchez y Luis Lazo de la Vega, de 1648 y 1649, respectivamente (Lafaye, 1976, p. 248), seguidas en 1675 por Luis Becerra Tanco, catedrático de lengua mexicana, quien escribió *Felicidad de México en la admirable aparición de Nuestra Señora de Guadalupe* (Fernández Ariza, 1998, p. 63, n. 28). Hacia 1675 a Sigüenza le interesaba preparar un recuento y síntesis de las investigaciones desarrolladas hasta el momento, y aprovechó los escritos sobre el tema del jesuita portugués Manuel de Duarte, que dejó sus papeles con nuestro pensador novohispano al partir para las Islas Filipinas (Lafaye, 1976, p. 187).

El resultado de las labores de Sigüenza, que fechamos a mediados de la década de 1670, se tituló *Fénix del occidente, Santo Tomás Apóstol, hallado con el nombre de Quetzalcóatl entre las cenizas de antiguas tradiciones conservadas en piedras, en teamoxtles tultecos y en cantares teochichimecos y mexicanos*. Como revela el título, sus investigaciones tomaron en cuenta todo tipo de datos, desde jeroglíficos esculpidos en piedra hasta cantares histórico-rituales transcritos. Más tarde, en 1684, Sigüenza lamenta la falta de apoyo para la publicación de sus obras; sobre su *Fénix* escribe: «Quiera Dios Nuestro Señor no sea así lo que tengo averiguado de la predicación de Santo Tomás Apóstol en esta tierra, y de su Cristiandad primitiva» (*Parayso occidental*, fol. IX). En 1690, en el «Prólogo a quien leyere» de *Libra astronómica*, el factor real don Sebastián de Guzmán y Córdoba menciona las obras de su amigo que todavía quedan sin publicar; la primera de éstas es *Fénix del Occidente*. Obra que demuestra, escribe Guzmán,

haber sido Quetzalcóatl el glorioso apóstol Santo Tomé, probándolo con la significación de uno y otro nombre, con su vestidura, con su doctrina, con sus profecías que expresa; dice los milagros que hizo, describe los lugares y da las señas donde dejó el santo apóstol vestigios suyos, cuando ilustró estas partes donde tuvo por lo menos cuatro discípulos («Prólogo» a *Libra astronómica*, p. 245).

La tercera obra, *Ciclografía indiana*, es el «Santo Grial» de Sigüenza. Leonard identificó la *Ciclografía indiana* bajo el título que Guzmán le da en el mencionado prólogo a la *Libra astronómica*, es decir: *el Año mexicano, esto es, la forma que tenía el que usaban los de esta nación y generalmente los más políticos que habitaron la Septentrional América, desde que a ella los condujo Teochichimécatl poco después de la confusión de las lenguas en Babilonia*¹⁹. Guzmán advierte que «este libro en no grande cuerpo tiene gigante alma y sólo don Carlos pudo darle el ser, porque juntándose la nimia aplicación que desde el año de 1668 (según me ha dicho) ha puesto en saber las cosas de los antiguos indios»; esto incluye «la constitución de todos los años de las naciones orientales», los sucesos comunes anotados por los españoles en sus calendarios y «los indios en el suyo propio», y finalmente «mapas viejísimos de los indios de que tiene gran copia» («Prólogo» a *Libra astronómica*, p. 245).

Así Sigüenza habría coordinado los saberes astronómicos y calendarios de todas las tradiciones a su alcance. Es por eso que advierte, en su *Noticia cronológica*: «En lo que toca al ajuste de los días de nuestro calendario, que coinciden con los del mexicano, es necesario más noticia, que no se puede dar si no es en mi tratado de la *Ciclografía Mexicana*, si alguna vez viere la luz» (citado por Bryant, 1984, p. 236, n. 5).

Pero *Ciclografía* no vio la luz. Según su propio testimonio en *Noticia cronológica* fue escrita en los años de composición de *Teatro de virtudes políticas*. Esto puede ser significativo para entender mejor su audacia —y su urgencia— al proponer a los reyes mexicanos como modelos de moral personal y conducta pública para el nuevo virrey en la fiesta a la que asistirían todas las castas y clases élites y populares de la capital novohispana. Si había integrado o por lo menos armonizado las distintas maneras de los pueblos del mundo de contar el tiempo en *Ciclografía*, le serviría de prueba de la universalidad del ser humano («toda la humanidad es una», en la frase de Las Casas) y, por consiguiente, de la dignidad

¹⁹ Leonard, 1984, p. 219; Guzmán, «Prólogo» a *Libra astronómica*, p. 245.

de los pueblos antiguos. Si fuera así, el rey pagano azteca respondería a los mismos ritmos vitales y ciclos de la naturaleza que el príncipe europeo. El soberano mexicano sería tan pertinente a un «espejo de príncipes» cristiano como lo sería un rey persa o un emperador chino.

Y no sería una prueba fríamente matemática sino integrada con saberes culturales de todo; por eso los «pasajes de las sagradas escrituras, de tradiciones de los indios, de pinturas y de jeroglíficos muy singulares», referidos por otro lector de Sigüenza que lo conoció en persona, el viajero napolitano Giovanni Francesco Gemelli Carreri (1651-1725), serían tan pertinentes como los cálculos astronómicos orientales y occidentales citados por Guzmán (Gemelli Carreri, *Viaje a la Nueva España*, pp. 52, 55).

¿Sería *Teatro de virtudes políticas* el resultado esperado, o el paso más allá, de *Ciclografía indiana*? ¿Sería *Teatro* la última consecuencia a la que lo llevaban sus investigaciones astronómicas y de calendarios? Sí y no. No, porque no fue un tratado erudito del tipo que acostumbradamente escribía para el mundo letrado novohispano e internacional. Sí, porque alcanzó un gran público. Si en sus obras eruditas intentaba convencer a sus lectores con argumentos y pruebas matemáticas, en el teatro del arco intentó persuadir a los espectadores —a los analfabetos tanto como a los letrados— por la imposición de la imagen visual. (Recordamos aquí las teorías del arte de la Contrarreforma y el Barroco.) Así propongo que *Teatro* fue, desde la perspectiva de su autor, la máxima obra que pudiera ofrecer al público sobre la temática compleja y poco entendida de la antigua historia mexicana.

La visión de Sigüenza de la historia mexicana resulta ser redonda —mejor dicho, lineal y completa, desarrollada en orden cronológico: Quetzalcoatl como el apóstol Santo Tomás, los reyes y emperadores aztecas no como gobernantes bárbaros, sustituidos y olvidados, sino como modelos dinámicos de conducta moral para los presentes y futuros príncipes cristianos, y la Virgen de Guadalupe como la promesa de la redención de los mexicanos presentes y futuros. No se puede dudar de su palabra cuando dice que sus obras fueron estimuladas por «el sumo amor» que a su patria tenía. Su logro fue convertir «de mito en archivo» el pasado antiguo mexicano.

Una pregunta inquietante queda en pie: ¿Qué fue, para Carlos de Sigüenza y Góngora, la patria? En los diccionarios citados el espacio originario del sujeto es el criterio esencial. Se enfatiza el territorio pero conlleva en sí una dimensión temporal por ser en ese espacio origina-

rio, «donde uno ha nacido». Diría yo que la patria para Sigüenza no era únicamente un ente geográfico espacial sino también un fenómeno profundamente temporal: la patria vive en el tiempo. Esta idea queda explícita en todas las obras de Sigüenza y constituye una crítica a la indiferencia de sus compatriotas acerca del conocimiento de las antigüedades mexicanas. Propongo para explicarlo una fórmula bastante sencilla: la patria es lo que se opone al vacío, un vacío creado muchas veces con intención, en muchas otras por indiferencia. La patria, para Sigüenza es, en una palabra, la respuesta al olvido.

Posteriormente esa «respuesta al olvido» de Sigüenza recibiría los elogios tanto de aficionados como de grandes estudiosos de la antigüedad mexicana, desde Gemelli Carreri, que lo visitó en México y reprodujo imágenes de los manuscritos poseídos por Sigüenza en el sexto y último tomo, dedicado a la Nueva España, de su *Giro del Mondo*, publicado en Nápoles en 1699 y 1700. Incluye al gran americanista milanés Lorenzo Boturini Benaducci (1702-1753), autor de *Idea de una nueva historia general de la América septentrional* (1746), tanto como a investigadores de ascendencia indígena. Entre éstos, podemos mencionar a don Manuel de los Santos y Salazar y don Miguel Aparicio Sánchez de Salazar, descendientes de la realeza de Tlaxcala²⁰. El criollo novohispano, el padre jesuita Francisco Xavier Clavijero (1731-1787), aprovechó los conocimientos y algunas de las pinturas de Sigüenza y Góngora para su *Historia antigua de México*, publicada en 1780-1781 en italiano en Cesena, Italia, traducida de su original en español. El legado de Sigüenza en Clavijero es, sin embargo, mucho más profundo que la reproducción de imágenes, por auténticas o modificadas que resulten con el pasar del tiempo. Clavijero lo cita más de treinta veces a lo largo de la *Historia* sobre temas de sustancia, y aun cuando lo corrige o contradice (en cuanto al origen egipcio de los antiguos mexicanos) o lo defiende (de ciertos malentendidos de Gemelli Carreri), lo hace siempre con la alta estimación que tiene por el «Doctor Sigüenza», tildándole de «célebre», «doctísimo» y «sabio». Sobre el calendario mexicano, por ejemplo, Clavijero afirma:

No me atrevería a publicar esto si no estuviera asegurado con el gravísimo testimonio del sabio Sigüenza y Góngora que vale por ciento, porque, además de su grande erudición, sinceridad y crítica, fue el hombre que con

²⁰ Boturini a su vez incorporó lo de los Salazar en su propia obra; ver Vilella, 2012, pp. 25-27, 34.

mayor diligencia trabajó en esta materia, consultando a los mexicanos y texcocanos más instruidos y estudiando sus historias y pinturas (Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 180).

En la víspera de la Independencia mexicana, el dominico novohispano fray Servando Teresa de Mier al predicar el sermón en el Santuario de Tepeyac el 12 de diciembre de 1794, el día de la fiesta guadalupana, hizo suyo el argumento (que tantas dificultades le causó) de que la evangelización de América había ocurrido antes de la llegada de los españoles, con Santo Tomás en la época apostólica, y cita a Sigüenza como su fuente autorizada²¹.

Más tarde, uno de los últimos y más distinguidos «discípulos» de Sigüenza fue el «padre de la disciplina de la geografía», el prusiano Alejandro de Humboldt (1769-1859), cuyo viaje a América desde 1799 hasta 1804 resultó en su obra monumental, publicada de 1805 a 1834. *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América* constituye lo que llama el «atlas pintoresco» de su obra (Humboldt, *Vistas de las cordilleras*, pp. XIX-XXIII). Humboldt reconoció el gran valor de la colección y las investigaciones de Sigüenza. Al tener acceso a la colección de pinturas jeroglíficas la «más rica y más bella de la capital» mexicana, poseída en ese momento por el padre José Antonio Pichardo, miembro de la Congregación de San Felipe Neri, Humboldt comenta: «La casa de este hombre instruido y laborioso ha sido para mí lo que la casa de Sigüenza fue para el viajero Gemelli» (Humboldt, *Vistas de las cordilleras*, p. 96).

²¹ En la «Nota ilustrativa» a su *Historia*, Fray Servando Mier (*Historia de la revolución de la Nueva España*, p. 645) escribe:

Que *Quetzalcóhuatl* fuese Santo Tomás, lo sostuvo el célebre matemático e historiador, cosmógrafo mayor de las Indias, D. Carlos de Sigüenza y Góngora en su obra intitulada *Fénix del Occidente, el Apóstol Santo Tomás*, que citan D. Nicolás Antonio, Pinelo, la *Biblioteca Mexicana* de Eguiara, etc. El canónigo Uribe en su dictamen sobre el sermón del Dr. Mier dice que creía se quedó esta obra sólo intentada; y yo creo que necesitaba estudiar más, y hubiera leído en la *Libra astronómica* de dicho autor, que le imprimió en México el Factor del Rey, que éste, enumerando en el prólogo las obras de Sigüenza con distinción de las completas y comenzadas, pone entre aquellas la del *Fénix* y da un análisis de ella, por el cual sabemos que *Quetzalcóhuatl* era su Santo Tomás. El mismo Sigüenza, en el prólogo de su *Parayso Occidental*, la cita como acabada, sino que no salía a luz por falta de medios. Al mismo tiempo, esto es, mediado el siglo pasado, un Jesuita mexicano escribió en Manila la *Historia del verdadero Quetzalcóhuatl, el Apóstol Santo Tomás*.

Al evocar a Sigüenza en el momento de intentar comunicar sus propios sentimientos, Humboldt crea una viñeta imaginativa reveladora: confirma el rol fundacional que Sigüenza había tenido en el proceso lento e imperfecto de la recuperación de los conocimientos del antiguo mundo mexicano. El entusiasmo y el sentido de urgencia del distinguido estudioso y explorador prusiano no le habría sorprendido a Sigüenza. Como cuando elogió a Samuel Purchas, Sigüenza habría juzgado el proyecto monumental de Humboldt de la misma manera: «recopiló cuanto pudiera expresar en esta materia el amante más fino de nuestra patria». Y seguramente le habría dedicado al prusiano por lo menos una octava de alabanza, porque habría reconocido en Humboldt la finura de alguien, como él mismo, que cultivaba y avanzaba las artes y las ciencias de su época con el fin de abolir el olvido, tanto en servicio de la patria como en el del patrimonio de la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Rolena, «Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700): “El amante más fino de nuestra patria”», *Hispanófila*, 171, 2014, pp. 11-27.
- BOONE, Elizabeth, *Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*, Transactions of the American Philosophical Society, vol. 9, pt. 2. Philadelphia, The American Philosophical Society, 1989.
- BOTURINI BENADUCCI, Lorenzo, *Idea de una nueva historia general de la América septentrional*, [1746], facsímil de la primera edición, Sevilla, Extramuros Edición, 2007.
- BRYANT, William G. «Edición, notas, y cronología», en *Seis obras de Carlos de Sigüenza y Góngora*, prólogo de Irving A. Leonard, edición y notas de William C. Bryant, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1984.
- BURRUS, Ernest J., «Clavigero and the lost Sigüenza y Góngora manuscripts», *Estudios de cultura náhuatl*, 1, 1959, pp. 59-90.
- BUXÓ, José Pascual, «El *Triunfo parténico*: jeroglífico barroco», en *Carlos de Sigüenza y Góngora: Homenaje 1700-2000*, coord. Alicia Mayer, México, UNAM, 2002, t. 2, pp. 79-95.
- CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia antigua de México* [1780-81], prólogo de Mariano Cuevas, México, Editorial Porrúa, 1945.
- Codex Ixtlilxochitl: Reproduktion des Manuskriptes im Originalformat/Reproduction du manuscrit en format original*, prefacio de Ferdinand Anders, adaptación de Jacqueline Durand-Forest, Graz, Akademische Druck – u. Verlagsanstalt, 1976.
- COE, Michael D., «The Mexicans’ Manner of Dancing», en *Circa 1492: Art in the Age of Exploration*, ed. Jay A. Levenson, Washington, D.C. y New Haven, National Gallery of Art and Yale University Press, 1991, pp. 570-571.
- CORONA, Carmen, *Lunarios: calendarios novohispanos del siglo XVII*, México, El Día en Libros, 1991.
- COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana, o española* [1611], ed. Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 2006.
- COROMINAS, Joan, con José A. PASCUAL, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 2002, 6 vols.
- CRUZ, Sor Juana Inés de la, «Neptuno alegórico» [1680], en *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, prólogo de Francisco Monterde, México, Editorial Porrúa, 2007, pp. 777-810.
- FERNÁNDEZ ARIZA, Guadalupe, «Estudio, edición y notas», en *Apología de Fray Servando Teresa de Mier*, Roma, Bulzoni, 1998.
- GARCÍA DE VALDEAVELLANO, Luis, *Curso de Historia de las Instituciones españolas: De los orígenes al final de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1998.

- GEMELLI CARRERI, Giovanni Francesco, *Viaje a la Nueva España* [1700], ed. Francisca Perujo, México, UNAM, 1976.
- GÓNGORA Y ARGOTE, Luis de, *Soledades* [1613], edición de John Beverly, Madrid, Cátedra, 2009.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto, «El monstruo de una especie y otra», en *La prole de Celestina*, Madrid, Editorial Colibrí, 1999, pp. 115-145.
- GUZMÁN Y CÓRDOBA, Sebastián de, «Prólogo a quien leyere» [1691], en *Libra astronómica y filosófica*, en *Seis obras de Carlos Sigüenza y Góngora*, prólogo de Irving A. Leonard, edición y notas de William C. Bryant, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1984, pp. 243-246.
- HUMBOLDT, Alexander von, *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América* [1813], prólogo de Charles Minguet y Jean-Paul Duviols, introducción, traducción y notas de Jaime Labastida, Notas adicionales de Eduardo Matos Moctezuma, Mercedes Olivera y Cayetano Reyes, México, Siglo XXI, 1995.
- KUBLER, George, y Charles GIBSON, «The Tovar Calendar, an Illustrated Mexican Manuscript ca. 1585, reproduced with a commentary and hand list of sources on the Mexican 365-day year», *Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences*, 9, New Haven, CT., 1951.
- LAFAYE, Jacques, *Quetzalcóatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness, 1531-1813*, prefacio de Octavio Paz, traducción de Benjamin Keen, Chicago, University of Chicago Press, 1976 [1974].
- LEONARD, Irving A., *Don Carlos Sigüenza y Góngora: un sabio mexicano del siglo XVII*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1984 [1929].
- MIER Y NORIEGA, Fray Servando Teresa de, *Historia de la revolución de la Nueva España, antiguamente Anáhuac* [1813], edición de André Saint-Lu, Marie-Cécile Bénassy-Berling, Jeanne Chenu, Jean-Pierre Clément, André Pons, Marie-Laure Rieu-Millan, y Paul Roche, prefacio de David Brading, París, Université de Paris III, La Sorbonne, 1990.
- MORE, Anna, «La patria criolla como jeroglífico secularizado en el *Teatro de Virtudes*», en *Carlos de Sigüenza y Góngora: Homenaje 1700-2000*, coord. Alicia Mayer, México, UNAM, 2002, t. 2, pp. 44-77.
- PAZ, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz, o las trampas de la fe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997 [1982].
- PURCHAS, Samuel, *Hakluytus Posthumus, or Purchas His Pilgrimes, Contayning a History of the World in Sea Voyages and Lande Travells by Englishmen and others* [1625], Glasgow, James MacLehose and Sons, 1905-1907, 20 vols.
- QUIÑONES KEBER, Eloise, ed., *Codex Telleriano-Remensis: Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, foreword by Emmanuel Le Roy Ladurie, illustrations by Michel Besson, Austin, University of Texas Press, 1995.

- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de, *Libra astronómica y filosófica* [1691], en *Seis obras de Carlos de Sigüenza y Góngora*, prólogo de Irving A. Leonard, edición y notas de William C. Bryant, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1984, pp. 241-409.
- *Noticia cronológica de los reyes, emperadores, gobernadores, presidentes y virreyes de esta nobilísima ciudad de México* [1680], Biblioteca Lilly, de la Universidad de Indiana, Bloomington, Indiana.
- *Parayso occidental: facsímile de la primera edición* (Mexico, 1684), presentación de Manuel Ramos, introducción de Margo Glantz, México, UNAM y CONDUMEX, 1995.
- *Primavera indiana: poema sacro-histórico. Idea de María Santísima de Guadalupe* [1668], en *Obras de Carlos de Sigüenza y Góngora*, ed. Francisco Pérez de Salazar, México, Sociedad de Bibliófilos Mexicanos, 1928, pp. 347-377.
- *Teatro de virtudes políticas* [1680], en *Seis obras de Carlos de Sigüenza y Góngora*, prólogo de Irving A. Leonard, edición y notas de William C. Bryant, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1984, pp. 165-240.
- TRABULSE, Elías, *Los manuscritos perdidos de Sigüenza y Góngora*, México, El Colegio de México, 1988.
- VEGA, El Inca Garcilaso de la, *Comentarios reales de los Incas* [1609, 1616], en *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*, ed. Carmelo Sáenz de Santa María, Madrid, 1963-1965, Atlas, 4 vols.
- VILLELLA, Peter B., «Incan Lords, Hispanic Gentlemen: The Salazars of Colonial Tlaxcala», *The Americas*, 61. 1, 2012, pp. 1-36.

SUBVERSIONES (O NO) EN LA POESÍA COLONIAL, Y LA CONSTRUCCIÓN CRÍTICA AL MARGEN DEL TEXTO

Ignacio Arellano
GRISO. Universidad de Navarra

Una tendencia frecuente en muchos estudios literarios y culturales modernos o posmodernos es la interpretación ideológica y apriorística, que margina a la filología, armando construcciones a menudo fantásticas, incoherentes o anacrónicas, cuando no directamente manipuladoras del texto, generalmente en busca de subversiones rebeldes (contra el imperialismo colonizador, por ejemplo), o bien poniendo de relieve las culpas cómplices en los mecanismos de opresión.

En muchas ocasiones no parece haber tanto una intención deformadora consciente cuanto un prejuicio crítico aliado a la falta de competencia lectora.

No voy a plantear aquí un imposible trabajo exhaustivo sino unas calas aleatorias pero —eso creo— significativas de algunas derivas en ciertos acercamientos a textos hispánicos coloniales y al «sujeto colonial».

Es un territorio privilegiado para las aproximaciones de algunos *cultural studies*, en los que curiosamente, vienen a coincidir las más rancias definiciones nacionalistas románticas con las más posmodernas, postcolonialistas, antihegemónicas y antieurocentristas. Ambos extremos coinciden también en la nula preocupación por la aburrida filología.

Advierto que en esta oportunidad no me interesa tanto abordar el fondo de las implicaciones ideológicas ni la validez de las aproximaciones teóricas como tales: mi objetivo es simplemente mostrar que la marginación del texto provoca incoherencias, y defender la necesidad de una competencia filológica fundamental antes de proceder a otros niveles de interpretación¹.

Sírvanos el ejemplo de un motivo habitual en la bibliografía colonialista, el de la formación de la conciencia criolla en Indias, entendida en oposición al dominio peninsular. Es claro que se desarrolla una identidad criolla, pero no es monolítica ni se manifiesta siempre de igual modo. A veces ni siquiera se presenta en términos de oposición al peninsular, o es asunto que no pertenece a un texto, o se interpreta como criollista una sátira convencional, etc.

Son evidentes, por ejemplo, las quejas de Dorantes contenidas en la *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España* (1604), conjunto antológico que incluye textos de numerosos escritores. Dorantes ataca a los advenedizos peninsulares, causantes de la decadencia indiana, responsables de la ruina de los genuinos conquistadores y sus descendientes. En su prosificación de unos versos del poeta Francisco de Terrazas, poeta mejicano hijo de conquistador, Dorantes deja bien clara su postura:

¡Oh Indias! ¡oh conquistadores llenos de trabajos [...] despojados de vuestras propias haciendas [...] confusión de tropiezos, alcahuete de haraganes... ¡Oh Indias!, anzuelo de flacos, casa de locos, compendio de malicias ¡Oh Indias!, mal francés, dibujo del infierno, [...] madre de extraños, abrigo de forajidos ¡Oh Indias! madrastra de vuestros hijos y destierro de vuestros naturales, azotes de los propios, cuchillo de los vuestros².

Uno de los sonetos recogidos por Dorantes se ha hecho muy conocido; denuncia la degradación moral de la sociedad mejicana por la conducta de los gachupines:

Minas sin plata, sin verdad mineros,
mercaderes por ella codiciosos,
caballeros de serlo deseosos,

¹ Esa competencia filológica atañe tanto a los microtextos, como a las convenciones literarias y los contextos históricos y culturales más amplios. Recupero en las líneas siguientes algunos ejemplos y comentarios de Arellano (2008 y 2010).

² Cit. por Parodi, 2009, p. 358.

con mucha presunción bodegoneros.
Mujeres que se venden por dineros
dejando a los mejores más quejosos,
calles, casas, caballos muy hermosos,
muchos amigos, pocos verdaderos.
Negros que no obedecen sus señores,
señores que no mandan en su casa,
jugando sus mujeres noche y día.
Colgados del virrey mil pretensores,
tianguis, almonedas, behetría,
aquesto en suma en esta ciudad pasa³.

Este conflicto de criollos y chapetones no es solamente político. Es cultural, un problema de prestigio y de imagen. Se consideran desplazados en su propia casa, disminuidos y mantenidos injustamente al margen de las corrientes culturales y del poder político. Al analizar las confrontaciones de criollos y chapetones Pedro Lasarte (2002 y 2004) subraya un elemento significativo en este sentido: la reivindicación por parte de los criollos de su pulido lenguaje cortesano, tan elegante o más que el de los escritores de la metrópoli. Se trataría así, no de una negación o ruptura de lo que Costigan (ver *infra*) califica de código hegemónico eurocéntrico, sino de todo lo contrario: la «defensa e ilustración de la hispanidad criolla» en palabras de Lavallé (2002).

Ilustra esta complejidad sociocultural la queja del peruano Juan de Espinosa Medrano, el Lunarejo, erudito autor del *Apologético en favor de don Luis de Góngora*. Consciente de su capacidad (comentar a Góngora no está al alcance de cualquiera) recuerda en su dedicatoria al conde duque de Olivares que vive muy distante del corazón de la monarquía, y del reconocimiento que necesitan los cultivadores de las buenas letras. En el prólogo al lector ironiza sobre la imagen que en Europa tienen de los ingenios americanos:

Pero ¿qué puede haber de bueno en las Indias? ¿Qué puede haber que contente a los europeos que desta suerte dudan? Sátiros nos juzgan, tritones nos presumen, que brutos del alma en vano se alientan a desmentirnos máscaras de humanidad (*Apologético*, p. 17).

³ *Poesía colonial*, p. 155.

Nada de antiespañol hay en ello. Baste el hecho de dedicar el *Apológico* a Góngora, sin contar las alabanzas a la corona y a Olivares. Pero esta identificación con la tradición cultural a la que pertenecen estos criollos no anula la sensación de agravio y las reclamaciones.

Frente a una organización de prestigios y valores que se considera injusta, se reclama un diseño distinto o se satiriza el vigente. Caso, quizá anecdótico y algo grotesco, pero muy ilustrativo, es el del licenciado Suazo de Coscojales, estudiado por Arnulfo Herrera (2009). El 22 de junio de 1702 —téngase en cuenta la fecha ya algo avanzada— entraba en Ciudad de México el doctor Diego Suazo de Coscojales, presumido de su oratoria y de su ascendencia vizcaína. Protegido por el arzobispo, se le encargó el sermón de la Purificación de la Virgen, el 2 de febrero de 1703, posponiendo a otros predicadores locales. Resumiendo el asunto, Coscojales hizo el ridículo, quedándose cortado sin saber qué decir ante su público indiano, y provocando numerosas burlas. Como escribe Herrera:

Lo único que podemos saber es que el incidente se sumó a la lista de agravios que cometieron los peninsulares contra los criollos y que esa lista, a largo plazo, filtrada con el cedazo de las ideas ilustradas, serviría para fundamentar la guerra de la independencia (2009, p. 200).

Quizá el poeta al que más se ha atribuido una postura criolla enfrentada a la peninsular sea Juan del Valle Caviedes, nacido en Porcuna, pero instalado en el Perú desde temprana edad. Para ese punto de vista Caviedes sería uno de los primeros «revolucionarios» constructores de una identidad peruana o americana. Espigando en la bibliografía se pueden acumular juicios semejantes al de Reedy (1984, p. XI), quien halla en el «temperamento criollo y en el espíritu de rebeldía de Caviedes» las raíces de una literatura nacional manifestada «en su descarada visión de la sociedad virreinal y en su actitud de independencia intelectual». Costigan (1994)⁴, aunque niega su condición revolucionaria, considera que en el lenguaje satírico de Caviedes hay una exploración de la cultura popular que resulta «contrahegemónica» frente al «official European code» (1994, p. 95), y que rompe ese código lingüístico dominante (que sería el «Iberian hegemonical discourse»).

⁴ Ver también Costigan, 1992 a y b.

Me limitaré a señalar que el diseño imaginado por Costigan ignora la cuestión de los géneros literarios y sus convenciones, que implican un determinado registro, el bajo estilo de la sátira en este caso, el cual no es contrahegemónico salvo en el sentido de oponerse a los estilos elevados de los géneros considerados «superiores» (tragedia y épica): no hay un código europeo o español hegemónico y monolítico en los términos que aduce Costigan. La sátira en el ámbito peninsular también incluye los registros bajos y populares (de hecho son los predominantes, como en la época clásica grecolatina), y la integración del quechua o los vocablos de Indias en el lenguaje de la poesía de Caviedes es algo más complicado (o sencillo, según se mire) de lo que Costigan juzga. La conclusión de Costigan en uno de sus trabajos⁵, aparte de emitir una valoración fundada en cimientos discutibles no responde a la realidad textual de la poesía de Caviedes:

El valor positivo del discurso satírico caviediano reposa principalmente en el hecho de haber funcionado como arma de enfrentamiento al discurso consagrado por el canon oficial, donde solo comparecían los elementos de la visión de la elite dominante (Costigan, 1992b, p. 220, traducción mía).

Desde este prejuicio no es de extrañar que considere la imitación de Quevedo por parte de Caviedes como una carnavalización de los géneros barrocos serios con intención de desacralizarlos, sin darse cuenta de que Caviedes imita precisamente la obra burlesca de Quevedo, no la seria: en todo caso sería Quevedo el gran desacralizador.

La irreverencia del corpus a que me refiero no responde, como sustenta Ballón (1998), a la calidad criolla, sino a la calidad satírica y burlesca que obedece al concepto clásico de la *turpitud et deformitas*. Su antihegemonismo no depende de su condición colonial, sino de la condición satírica —siempre que podamos considerar «hegemónico» a lo que llama Costigan código europeo⁶, abusivamente identificado con los géneros serios—.

⁵ No se ve por qué el hecho de funcionar como arma de enfrentamiento a un código literario (si así fuera, que no lo es) habría de conferir un valor especial a una obra literaria, si esta no tiene otros méritos. Por lo demás, como he dicho, ese canon oficial que ve Costigan no existe en la literatura del Siglo de Oro: la situación es mucho más compleja.

⁶ Para Costigan al parecer el «código europeo» es una cosa muy simple y evidente, como si no hubiera miles de páginas escritas por los preceptistas, polémicas literarias,

La crítica norteamericana es la que más valora la supuesta cualidad criolla —y subversiva— de Caviedes. Para Vidal (1985) la sátira de Caviedes supondría una crítica social consciente dirigida a destruir la sacralidad con que el sistema social intenta reproducirse; para Johnson (1993), el poeta atacaría a la sociedad virreinal e incluso a las posesiones españolas ultramarinas en general.

Sin embargo, la verdad es que Caviedes traza en su obra un mapa de motivos limeños, insertados en la realidad social de Lima y el Perú del siglo XVII, pero el análisis de todos estos elementos en el conjunto de sus poemas revela, si acudimos a las convenciones del género satírico por el que se rigen, el repertorio habitual de la sátira barroca: médicos, falsos caballeros, alcahuetas, pidonas, prostitutas, hipócritas, materia escatológica, etc., eso sí, adaptados al ambiente del Nuevo Mundo. Por ejemplo, muchas metáforas y juegos de ingenio se basan en elementos del ámbito indiano, como animales o plantas: un médico corcovado es un quirquincho o armadillo (poema 12, v. 5), Avendaño es un camote rollizo (22, vv. 107-108), Bermejo una yuca (22, v. 109), don Lorenzo el indio un choclo (22, v. 110-111), doña Elvira una papaya (22, v. 124-125)⁷, etc.

Entre muchos ejemplos posibles, que confirman los mecanismos de adaptación de fórmulas, temas y estructuras al ámbito peruano se puede observar el poema 94, que describe las estrategias de los embusteros para exhibir apariencias nobiliarias: nombrar al *virrey* con afectaciones familiares, tratar de que el *mulato* que toma las listas de los caballeros en ciertas celebraciones lo ponga en primer lugar, sobornar a cocheros ajenos con *tamales* para que lo paseen como si el coche fuera suyo, si viene de España presumir de linaje, ofrecer su ayuda al virrey si atacan enemigos, etc.⁸ El marco histórico y social es plenamente criollo, pero el tema procede sin duda de Quevedo⁹.

La burla de Caviedes afecta a grupos étnicos como indios, negros, zambos, mulatos y mestizos. Remito solo a los poemas 10, 18, 19 (burla

enfrentamientos de autoridad y gusto, etc. para aclarar precisamente lo que Costigan despacha en dos palabras. Mucho optimismo o ingenuidad es eso. Utilizar conceptos abstractos sin definir («código europeo», «identidad», por ejemplo) es una tentación corriente que invalida cualquier discusión científica.

⁷ En Valle y Caviedes, *Guerras físicas...* Me refiero a la numeración de la edición de Cabanillas Cárdenas.

⁸ En Valle y Caviedes, *Obra completa*, ed. Cáceres.

⁹ Quevedo, soneto «Pintando la vida de un señor mal ocupado». Ver Arellano, 2003, soneto núm. 613.

de un médico indio), 18 (Vejamen al zambo Pedro de Utrilla), 35, 44, 47 (burla de mulatos) en la edición de Cabanillas Cárdenas de los textos contra los médicos de Limas y números 83 (vieja alcahueta mestiza), 99 (otra sátira a los mulatos), 128 (sátira a las negras burlándose de la afición de una persona grave a las mujeres de esa raza), 129 y 134 (burlas de mestizos, mulatos, negros, indios), etc., en la edición de Cáceres. No puede decirse que Caviedes reivindique el papel social y la dignidad de los mencionados estratos sociales y étnicos indios. Más bien se evidencia su conservadurismo ideológico, confirmado por sus elogios a los virreyes (núm. 162 elogio al conde de la Monclova; 167 epitafio al Duque de la Palata; 168, 169, 170 al muelle que hizo Monclova en el Callao), o a los modelos heroicos —que deberían ser ejemplo de los modernos limeños—, como Bernardo del Carpio, el Cid, el Gran Capitán, Leiva, marqueses del Vasto y de Pescara, el duque de Alba, Hernán Cortés, y otros (núm. 94, vv. 137 y ss.)¹⁰.

Nada permite trazar en la obra de Caviedes una historia de subversión orientada a un supuesto objetivo identitario enfrentado al sistema colonial¹¹. Ignorar el contexto histórico y las convenciones genéricas literarias impiden una valoración coherente de su obra.

En cierta medida no es de extrañar que en la sátira puedan buscarse actitudes subversivas o rebeldes. La denuncia de los vicios y defectos tanto puede inclinarse a la defensa del sistema como al ataque, y ser entendida contra los gobernantes del momento. Habrá que examinar cada texto con atención. Pero ¿qué sucede con una composición hagiográfica como el *Poema heroico de San Ignacio de Loyola*, de Domínguez Camargo¹²?

La insistencia de algún estudioso como Daniel Torres en hallar vertientes subversivas anticolonialistas solo se explica, de nuevo, por el olvido del texto y de sus circunstancias y género. Considera que la *lírica barroca colonial* (así, al parecer, en bloque) es un discurso mestizo «en el cual se dan citas otros emblemas de la realidad americana y donde son también otras las unidades ideológico culturales que contribuyen al proceso de significación de los textos (lo “otro” en tanto cuanto se aleja de los modelos europeos)» (1995, p. 27). Desde este inicial punto

¹⁰ Todos estos últimos en la edición de Cáceres, *Obra completa*.

¹¹ En realidad habría que decir que la corona española no tenía colonias: los territorios americanos constituían legalmente reinos como los demás; eso mismo argumenta por ejemplo, Guamán Poma de Ayala para reivindicar el mismo trato que a los peninsulares.

¹² Ver Cruz Espejo, 2006, para una ficha biográfica de Domínguez Camargo.

de vista rastreará este crítico en las octavas del poema camarguiano todo aquello que lo separa de lo europeo, identificando lo americano por oposición, siendo la postura más opuesta, claro está, la denuncia de la opresión y el despojo del colonizador sobre el colonizado, ese «otro» rebajado y despreciado, que responde, supuestamente, con la rebelión y la crítica. Esta obsesión político-ideológica provoca el uso de un lenguaje crítico que acaba ocultando, en vez de revelar, el sentido del poema. Por ejemplo, según Torres

la biografía poética de San Ignacio de Loyola se inicia con la presentación metafórica de un embajador inca ante la pila bautismal del santo, incorporando al imperio incaico como unidad política de la Ecumene (donde se representa tanto a oriente como a occidente) hacia 1491, un año antes del llamado descubrimiento... (1995, p. 28).

El texto que le permite tal comentario es la estrofa 39 del libro primero, canto I¹³:

El que América en una y otra mina
hijo engendra del sol oro luciente,
indiana se vistió la clavellina,
y al pie torcido su natal serpiente
talar su mejor hoja le destina:
Mercurio de los huertos que, elocuente
(si el caduceo el pie le dió y la copa),
del Inca embajador voló a la Europa.

Pero en realidad ¿de qué embajador del inca, ciertamente metafórico, se trata? Da la impresión que Torres no ha comprendido bien el texto, que habla de la clavellina de Indias (una variedad de tagete, de color amarillo o anaranjado), que es la flor dorada que se viste el oro luciente, hijo del sol, que América engendra en las minas; se le podría llamar Mercurio de los huertos, pues como el dios lleva talaras —cierta forma de las hojas—, y también la planta, con su pie y su corola, se puede asimilar al caduceo¹⁴. Esta flor es la que vuela a Europa como embajador

¹³ Cito Camargo por la edición de Torres Quintero, pero aplico mi puntuación.

¹⁴ *Sierpe* es también 'vástago que nace de las raíces leñosas', y aquí podría entenderse referido a brotes de la planta. La relación de Mercurio con la serpiente es conocida: dos serpientes se cruzan en el caduceo o vara que traía este dios (Covarrubias); en realidad Camargo está elaborando una ingeniosa red de correspondencias conceptistas.

elocuente no de los dioses (como Mercurio volador), sino del Inca, metonimia por América. Polo de Medina tiene un poema sobre la misma flor («Breve tesoro, rica flor indiana»). Interpretar este motivo floral, tópico en la poesía barroca, como incorporación del imperio incaico a la «unidad política de la Ecumene» lo creo excesivo. Tampoco es exacto lo que escribe Georgina Sabat de Rivers:

Domínguez Camargo [...] señala, aunque de modo oscuro y ambiguo, el expolio de que era objeto [América]; hallamos referencia a este motivo cuando menciona el oro del Inca que voló a la Europa (cit. en Torres, 1995, p. 28).

Porque lo que voló a Europa no es el oro, sino la clavellina, y en esta estrofa no aparece el motivo de la codicia ni del despojo, que ciertamente es tópico en muchos otros poemas, como las mismas *Soledades* de Góngora. El vuelo pone en correspondencia ingeniosa a Mercurio con la clavellina y a la idea de embajador de los dioses con el embajador del Inca: cuestiones de ingenio, no de acusación política. Ya desde la antigüedad grecolatina, las navegaciones se atribuyen a la codicia¹⁵, y Camargo reelabora este motivo, pero no en este caso. Por lo demás la denuncia de la codicia, sustentada en motivos tradicionales, no se identifica exactamente con el ataque al colonialismo.

Más adelante comenta Torres (1995, p. 29) la «variedad métrica necesaria para apartarse de los modelos» [sic]. Sin embargo la octava real del poema es el metro que todas las preceptivas reclaman para los poemas «heroicos», como se presenta este. Hablar de una «abstracción hiperbarroca donde se desintegra el modelo gongorino para reintegrarlo en otro original camarguiano», como pondera Torres (p. 30) citando a Meo Zilio, es formulación o perogrullesca o ininteligible.

Todo este supuesto alejamiento de los modelos «sin aparentes huellas de la metrópoli» habría de entenderse, según el estudioso, como una velada denuncia de la condición colonial de América, como la «resistencia del intelectual americano frente al proceso de colonización [...] proyecto cultural que madurará hacia el proyecto político de las guerras de Independencia del siglo XIX» (p. 30). Pero las huellas de la metrópoli (o de la cultura transmitida por la metrópoli desde la antigüedad clásica), ciertamente, son abrumadoras. Negarlas es completamente arbitrario y

¹⁵ Ver para este motivo relacionado con las Indias Arellano, 1992.

absurdo, desde las convenciones genéricas hasta la reescritura obsesiva de las *Soledades* gongorinas, desde la mitología a la emblemática, desde la Biblia a las fuentes poéticas y hagiográficas (Góngora, Rivadeneira, Nieremberg, etc.). Por supuesto que el poema de Camargo no es igual a las *Soledades*, pero huellas las hay por todas partes.

Igualmente desproporcionada es la valoración del poema como voz poética de resistencia, que solo aparentemente y de pasada cuenta la vida del santo. La siguiente afirmación de Torres es directamente fantasiosa:

Podríase aventurar la teoría de que ese «moroso devenir» calificado por Gimbernat de González, es una estrategia textual del débil o del criollo para denunciar el efecto de la conquista, la colonización y el asentamiento del imperio español en el suelo americano (p. 31).

Nada de eso hay en el texto. Por lo demás, si toda la estrategia que se le ocurre a un poeta para denunciar tales cosas es acumular miles de versos complicadísimos, en un poema heroico que exalta al fundador de la Compañía de Jesús, tiene el fracaso asegurado.

Incluso la insistencia en la codicia como piloto de los navegantes de Indias procede directamente de Góngora, sin negar la pertinencia de la actualización indiana de Camargo.

La estrofa

Augusto así garzón, pisó los lares
de la corte de césares hispanos,
que de Fortuna son en altos mares
coronados Caribdis soberanos,
donde en náufragos votos, los altares
de ídolos fatiga cortesanos
indiana nao, que en preciosa suma,
carga de oro por cargar de espuma.

la comenta Torres:

Esta octava real exhibe el acusado imperialismo hispánico [...] para con la comparación del oro/espuma especificar los desmanes de los españoles [...] Recordemos que los jesuitas (soldados de Cristo con la espada y con la fe) fueron óptimos representantes del paradigma del Conquistador y de la colonización en general (1995, pp. 31-32).

Creo que de nuevo Torres no ha comprendido bien la estrofa, que además interpreta abusivamente, olvidando el texto y sus circunstancias.

La octava alude simplemente a la estancia de Ignacio en la corte (mar peligroso para los cortesanos): «fue enviado de sus padres a la corte de los Reyes Católicos para que allá se criase con otros de su calidad» (Nieremberg, *Vida de San Ignacio*, fol. 6v). Los reyes pueden ser Caribdis coronados por la Fortuna, porque las cortes siempre ocasionan naufragios de cortesanos. Los *náufragos votos* son los votos y promesas que hacen los náufragos cuando se ven en peligro. Los votos de los cortesanos que naufragan en las maquinaciones de la corte se dirigen a ídolos: el motivo apunta al tópico del menosprecio de corte y remite a otro conocido pasaje de las *Soledades*, discurso de peregrino sobre los peligros de los palacios (mares procelosos) según el tópico citado. La mención específica de la indiana nao se debe a que en relación con el imperio español, las navegaciones que acuden a la mente son las de las Indias. Pero no hay una precisión concreta sobre los «desmanes de los españoles en la empresa de conquista»: eso es asunto que no viene a cuento en el texto, por más que insista Torres. La lectura que propone como texto subversivo es anacrónica y sobre todo incoherente con sus propios argumentos al identificar la repelente actitud de los conquistadores y colonizadores con los jesuitas: según esto Camargo, que estudió con los jesuitas, que fue jesuita un tiempo de su vida, que dejó a los jesuitas del colegio de Tunja herederos de sus papeles, etc., utiliza un poema en honor de San Ignacio para denunciar el paradigma del conquistador en figura de jesuita... Poema que publica por cierto el P. Bastidas, amigo de Carmargo... y jesuita...

Para comprender cuál es la valoración de Camargo del «imperialismo» español, adúzcase la introducción del poema:

Al David de la casa de Loyola,
al rayo hispano de la guerra canto,
al que imperiales águilas tremola,
y es, aun vencido, del francés espanto;
al que sufrió de la celeste bola
sin fatigas el peso, Alcides santo;
al que el empiéreo hollando triunfante,
habitador es ya del que fue Atlante.

Falta de precisión en los detalles, malas comprensiones filológicas, generalizaciones que provocan incoherencias, extensión de motivos puntuales como clave de lectura global, marginación de convenciones y tradiciones literarias, y en general, arbitrariedad en las interpretaciones debidas al olvido del texto, minan las valoraciones como las comentadas, que no son únicas, desde luego, como bien demuestra el extraño caso de la monja alférez.

Doña Catalina de Erauso comienza el relato de su vida con la genealogía¹⁶. Hija de padres hidalgos guipuzcoanos, ingresa en un convento a los cuatro años (en 1589), de donde se escapa después de un altercado con otra monja, antes de profesar. Disfrazada de hombre empieza una larga serie de aventuras que la llevarán a las Indias.

Un texto semejante provoca inmediatamente una serie de interpretaciones marcadas en primer lugar por la condición femenina de la protagonista y su simulación del sexo opuesto durante toda su vida, y en segundo lugar por la localización americana de buena parte de sus aventuras. No voy a recorrer la bibliografía sobre esta obra; apuntaré solo la frecuencia con que estas circunstancias se traducen en acercamientos a la ambigüedad sexual, al posible lesbianismo, a la búsqueda de la identidad, a la representatividad americana de la monja, etc. En un estudio general como el de Ángel Esteban en su edición, pueden con facilidad espigarse afirmaciones como las de que este libro proporciona claves importantes para describir la idiosincrasia americana (p. 13), para investigar la naturaleza de la conquista española (p. 15), o para analizar el sustrato mítico o realismo mágico americano... y otras que subrayan la búsqueda de la identidad, o la búsqueda de la libertad (de pasar desapercibida) que no hallaría en España, o la cualidad transgresora («uno de los máximos ejemplos de transgresividad en la época», p. 56).

Todas estas interpretaciones son excesivas, cuando no —con el texto en la mano— totalmente injustificadas. Que el libro narra muchas transgresiones es evidente; que el ambiente americano proporciona muchos detalles al relato también. Pero no más que cualquier crónica (muchos menos en realidad que cualquier crónica de Indias). No hay claves para la idiosincrasia americana, ni exploración de identidad de sexo y género. Porque uno de los problemas principales —y solo apuntaré este— es que no conocemos con certeza la autoría del texto, que salvo en un

¹⁶ Ver Erauso, *Historia de la monja alférez, Catalina de Erauso, escrita por ella misma*, ed. Á. Esteban. Uso en estos párrafos parte de Arellano, 2008b.

par de ocasiones, utiliza la forma masculina para la voz narradora. Si no lo atribuyéramos a una mujer, el texto correspondería con exactitud a una voz emisora masculina, excepto en algunos episodios (al principio, donde se cuenta su disfraz, o al final, donde se confiesa la «verdadera» identidad). Ni sabemos quién lo escribió ni si realmente es obra de una mujer. Ángel Esteban plantea con precisión el problema, aunque no llega a sacar las consecuencias pertinentes:

Lo más sorprendente de la obra no es quizá la historia que cuenta, sino el hecho de ser una mujer quien se presenta como yo autobiográfico de tales aventuras. El problema fundamental que se plantea al estudiar el texto es que no sabemos si fue ella quien lo escribió, si contó la historia a otra persona que redactó el texto, si un tercero se documentó sobre el conocido periplo y puso esa información por escrito, o si, incluso, la comedia del discípulo de Lope de Vega, Juan Pérez de Montalbán, titulada *La Monja alférez, comedia famosa* (1626?) pudo haber sido la fuente del relato (p. 25).

Este «problema fundamental» invalida muchas posibles dimensiones del yo autobiográfico tal como se analizan desde posturas feministas o de mitificaciones indianas.

Hay además algunos elementos sumamente extraños, que la generalidad de los estudiosos prefiere ignorar, y que sin embargo llaman la atención de cualquier lector ingenuo: varias veces es sometida a tortura, para lo cual la desnudan, y lo mismo sucede cuando la hieren en los pechos, herida que le curan unos frailes (pp. 131, 140, 144): ¿cómo es posible que no vean que es mujer? Otra vez pelea con un irrespetuoso que «alargó las manos hasta cerca de mis barbas» (p. 135): ¿era mujer barbuda además? ¿Quién escribe estos episodios? ¿Desde qué perspectiva? ¿Por qué las interpretaciones posmodernas aludidas ignoran —supongo que deliberadamente— estas dificultades?

Por lo demás, el texto se conoce a través de copias de copias: la fuente es una copia el poeta Cándido María Trigueros, en la segunda mitad del XVIII, cuya fidelidad al texto original es desconocida. Utilizar un relato filtrado a través de tantas instancias narrativas y de copistas para extraer conclusiones como las antedichas es arriesgado. En esta ocasión la falta de firmeza del cimientó filológico convierte en provisional cualquier interpretación.

Sintomática del esfuerzo por ver lo que no hay e ignorar lo que sí contiene un poema es también la edición más reciente (que a su vez

recoge otras interpretaciones) de la *Grandeza mexicana* de Balbuena, otro texto que podemos tomar como ejemplo.

La mayor preocupación de la editora Asima F. X. Saad Maura, es subrayar la ausencia del azteca en el poema, aunque Balbuena deja claro que pretende describir la ciudad colonial, española o cuando menos mestiza, no la Tenochtitlán de Moctezuma. En realidad no cabe afirmar de modo taxativo tal ausencia y la exclusividad de la sociedad blanca —como hace Saad Maura—, ya que se menciona la multicolor y variorpinta población de la urbe («de diversa color»):

De varia traza y varios movimientos
varias figuras, rostros y semblantes,
de hombres varios de varios pensamientos,
arrieros, oficiales, contratantes,
cachopines, soldados, mercaderes,
galanes, caballeros, pleiteantes,
clérigos, frailes, hombres y mujeres
de diversa color y profesiones,
de vario estado y varios pareceres (p. 170).

De todos modos podemos aceptar que Balbuena ofrece el punto de vista del español, cosa tan obvia que no merecería la pena tanto relieve de la estudiosa. Pero elevar esta circunstancia a instrumento valorativo omnipresente provoca numerosas incoherencias.

El itinerario que sigue Saad es más o menos:

1) Lo que el poema evidencia es la opresión del indio, el silenciamiento y el prejuicio de Balbuena¹⁷.

¹⁷ Sin que falte el juicio moral desde la perspectiva moderna: cfr. Saad, 2011, p. 24 («obviando el pasado azteca»), p. 25 («todo lo que ha alabado en México le pertenece en realidad a España»), p. 26 («afán desbocado por revivir el imperio español ya decadente»), p. 27 («refleja cierto prejuicio y arrogancia de quien se cree mejor que el otro, o sea, el indígena [...] se aleja del aspecto originario de la ciudad obviando su pasado azteca»), p. 31 («Balbuena impuso el silencio que con el tiempo habría de ocasionar la pérdida de la memoria»), p. 56 («invisibilidad a que somete el pasado indígena»)... Actitud semejante revelan otros estudiosos como Tenorio: «Esa ciudad cosmopolita, “la ciudad más rica, / que el mundo goza en cuanto el sol rodea” [...] no me parecía ser la México que conozco —claro, hay que salvar la distancia temporal de nada menos que cuatro siglos—, no me parecía ser la México que yo quería encontrar en las páginas del poema. [...] Es así que me encontré, para decirlo de una, con la casi absoluta ausencia del indio, del amerindio, en un poema que elabora y diseña un discurso sobre una ciudad que fuera edificada y que estuviera habitada por él [...] al negar la presencia activa del indio en

2) Para eludir la «verdadera» ciudad (que sería la azteca) y eludir a la vez la decadencia española (que se llega a atribuir a los «horrores que se producían en las colonias», Saad, 2011, p. 13) Balbuena crearía una ciudad utópica, el México de su poema, centro del mundo y eje sobre el que gira toda la humanidad, y que sustituye a una Europa acabada y disipada.

Todo este camino que sigue con entusiasmo Saad está errado. Comentaré solo algunos detalles.

Balbuena elogia el México real, hiperbolizando, desde luego, y mirando a la ciudad con aprecio, mirada obligada por otra parte, en el género de corografía panegírica que practica en esta ocasión¹⁸. En esa ciudad y ese género el indígena no es protagonista ni puede serlo desde la mentalidad de Balbuena: no se trata de ocultarlo ni silenciarlo de modo más o menos consciente. Probablemente lo engloba, como a los menestrales blancos o mestizos, en la evocación de los muchos oficiales, gentes varias, de colores diversos, etc., pero no cabe pedir una mención específica en un nivel de protagonismo.

El deseo de mostrar el prejuicio de Balbuena es a su vez un prejuicio de la editora. Un ejemplo: para demostrar el desprecio de Balbuena por México (que sería por lo demás contradictorio con el elogio en que consiste el poema) comenta un pasaje de la introducción de *Grandeza mexicana* señalando que se refiere a un indio salvaje y a un paisaje inhóspito y agreste (cfr. pp. 27, 31), pero se apoya en una cita incompleta mistificante: pues en realidad Balbuena no habla en su introducción de

una representación de una ciudad donde la mayoría de habitantes son indios, Balbuena realiza gestos discursivos típicos del colonizador que quiere afirmarse y ganar, no únicamente en el mundo material sino en el imaginario. Lo que subyace en mi hipótesis son las categorías retóricas binarias de negación, *negation*, y afirmación, *affirmation*, propuestas por David Spurr como rasgos del discurso colonial británico, francés y estadounidense de los siglos XIX y XX, así como el concepto de negación de coetaneidad, *dennial of coevalness*, elaborado por el antropólogo holandés Johannes Fabian para dar cuenta de la colonización discursiva que ejerce el antropólogo sobre las comunidades humanas que convierte en su objeto de estudio» (Tenorio, M., «Y así en ventura mía será si en el gusto tuyo estos mis borriones...» De borraduras y afirmaciones en *La grandeza mexicana* de Bernardo de Balbuena).

¹⁸ Vuelvo a insistir en la importancia del género. La descripción satírica del soneto recogido por Dorantes, que ya he citado («Minas sin plata, sin verdad mineros») es todo lo contrario, y también quiere hablar del México real coetáneo, pero desde la mirada satírica, que construye una visión opuesta a la que ofrece Balbuena. La recopilación de Dorantes y el poema de Balbuena aparecen el mismo año: se refieren exactamente a la misma ciudad.

México capital ni siquiera de México como virreinato de Nueva España: se refiere exactamente al territorio de San Miguel de Culiacán, de donde es oriunda la destinataria del poema, doña Isabel de Tovar y Guzmán. Ese es el territorio inhóspito del que procede —en contraste— la entendida y hermosa dama que quiere ver las grandezas de la capital, muy diferentes de los arenales y montes que rodean a la villa de San Miguel. Decir que el paraje de Culiacán es inhóspito no significa desprecio ni prejuicio (algo de eso hay en la referencia al indio salvaje, pero en todo caso el pasaje no corresponde al comentario de Saad). Nótese que cuando describe México en el capítulo VI («Primavera inmortal y sus indicios») el modelo utilizado es exactamente el topos del *locus amoenus*:

Todo huele a verano, todo envía
suave respiración, y está compuesto
del ámbar nuevo que en sus flores cría.
[...]
Todo el año es aquí mayos y abrilés,
temple agradable, frío comedido,
cielo sereno y claro, aires sutiles... (pp. 209-210).

Por lo demás mal se entendería desde el supuesto desprecio de lo mejicano la exaltación de México como centro del mundo. Saad lo resuelve calificando a esta descripción como utópica y glorificadora de todo lo español, como mecanismo encubridor de la decadencia, estableciendo unas extrañas conexiones entre elogio utópico, ocultación del azteca, disimulación de la decadencia de España y Europa, etc.

Habría que apuntar que a la altura de 1604 es muy dudoso que se pueda hablar de decadencia del imperio español. Saad llega a escribir —hartamente ingenuamente— que la España imperial se vería, muy poco después de 1492 «en medio de extraordinarios desastres, probablemente propiciados por los horrores que se producían en las colonias» (p. 13) — como si se tratara de un castigo divino por la maldad de la conquista—, hasta llegar «a la bancarrota una vez entrado el siglo XVII» (p. 46). Pero la bancarrota (grave problema desde luego) no equivale exactamente a decadencia del poder militar, político y cultural. Y además, esa bancarrota que en el diseño de Saad es una especie de culminación de los desastres y hondón de la decadencia española, no sirve como síntoma, porque no es la única ni responde a un proceso continuo de pérdida del poderío. La estudiosa parece ignorar que la corona española sufrió

nada menos que tres bancarrotas en el reinado de Felipe II (1557, 1575, 1596), una en el de Felipe III (1607), y dos en tiempos de Felipe IV (1627, 1647). Y en la mayor parte de ese tiempo España conserva su hegemonía.

La misma consideración de que México (bien que utopista) fuera centro culminante de la historia social, cultural y política de España y una especie de cosmos global, fusión mítica de Oriente y Occidente, eslabón que une los continentes... (Saad, 2011, pp. 43, 51)¹⁹ procede de la citada visión prejuiciada en la línea política, y se apoya en malas interpretaciones textuales.

Por mucho que Balbuena elogie a México y por mucha importancia que la urbe alcance difícilmente podría ocupar en la concepción histórica de un letrado del Siglo de Oro el mismo nivel que las regiones prestigiadas por un transcurso histórico más antiguo y amplio: esto es, que para un español (europeo) del XVI y XVII las Indias apenas acababan de entrar en la Historia, carecían de un currículum que pudiera aquilatar su categoría de centro del universo. Cuando Balbuena, en el capítulo V, «Regalos, ocasiones de contento» habla de la abundancia, y de esta unión del oriente y occidente que se da en México no se refiere a una supuesta supremacía y condición cósmica central, sino a algo mucho más prosaico y práctico —no menos importante—: a la riqueza y variedad de las mercancías que llegan a la ciudad y su papel como centro mercantil global²⁰. Si en México se junta España con la China es porque el Galeón de Manila (o Nao de la China) hacía un famoso viaje anual (o dos) desde Acapulco, y muchas mercancías de oriente llegaban a México:

La India marfil, la Arabia olores cría,
hierro Vizcaya, las Dalmacias oro,
plata el Pirú, el Maluco especiería,
seda el Japón, el mar del Sur tesoro
de ricas perlas, nácares la China,

¹⁹ Saad, 2011, p. 51: «México es el eslabón que une los continentes y los hemisferios, el meollo, el punto de convergencia al otro lado del Atlántico, donde se dan cita todos los espacios que hasta entonces habían gozado de una posición privilegiada y que ahora pierden su identidad individual para fundirse en México y formar parte global de Oriente y Occidente».

²⁰ Ver, por ejemplo, Fuchs y Martínez-San Miguel, 2009, que estudian más ciertamente esta dimensión del poema.

púrpura Tiro y dátiles el moro,
 [...]

 En ti se junta España con la China,
 Italia con Japón y finalmente
 un mundo entero en trato y disciplina (pp. 204–205).

Ese capítulo V no es político-histórico, sino de ponderación comercial y mercantil.

Las intenciones de Balbuena, en el panorama confuso de Saad Maúra (¿elogio, desprecio, utopía, imperialismo, ocultación...?) se vuelven difíciles de desentrañar, y para ahondar en esa confusión se vuelve a interpretar sesgadamente otro texto, la octava real del «Argumento»):

De la famosa México el asiento,
 origen y grandeza de edificios,
 caballos, calles, trato, cumplimiento,
 letras, virtudes, variedad de oficios,
 regalos, ocasiones de contento,
 primavera inmortal y sus indicios,
 gobierno ilustre, religión, estado,
 todo en este discurso está cifrado.

¿Qué significa esta octava para la editora?: una brújula para navegar por el texto, pero que lejos de indicar el norte gira sin detenerse en ningún punto fijo:

hay algo más profundamente escondido [...] Este debate, sea lingüístico, antropológico o filosófico [sic] no ha terminado; es mucho lo que permanece aparentemente “cifrado” [...] ¿Qué es lo que en realidad está cifrado o escondido? ¿A quién o quiénes se le esconde qué? ¿La verdad? ¿Cuál? Son muchas las posibles preguntas y respuestas y todas dependen de los ojos que lean esta obra [...] el lenguaje altamente erudito, preciosista y oscuro del poeta se presta a un sinfín de interpretaciones [...] lo cierto es que su obra esconde o al menos obvia la brutal realidad de su presente (pp. 31, 32, 234, nota 265).

En realidad nada está oculto en el poema, bastante claro y evidente²¹. La estrofa es una adaptación de los antiguos argumentos que aparecían por ejemplo en las comedias primitivas, y que resumían la acción de la pieza. Si se observa la octava cada verso es el título de un capítulo del poema: dicho de otro modo, se trata de un resumen de lo que se va a tratar.

Cifrado tiene la acepción de compendiado, resumido, incluido («Cifrar, recopilar una cosa y reducirla a pocas razones», escribe Covarrubias): ¿qué es lo que está cifrado, resumido, reseñado o recopilado en el poema? Pues todas las cosas a que se refieren los versos (y capítulos): edificios, calles, letras, virtudes, etc.

Se puede decir, en conclusión, que toda la mirada de Saad está llena de desplazamientos, incoherencias de diversa entidad, anacronismos pre-juiciados, y matizaciones pertinentes mezcladas con otras insostenibles, etc., que acaban provocando una notable confusión, debida en última instancia a un deficiente análisis filológico de base.

Para terminar tomaré prestadas dos citas que me parecen expresar bien lo que he querido desarrollar en las páginas precedentes. A propósito de *Mangas y capirotos* de Bergamín, y sus juicios sobre el teatro del Siglo de Oro, escribe Maria Grazia Profeti:

basta ricordare l'irrisione che serpeggia nei *Filólogos* per quella che dovrebbe essere la scienza cardine di ogni lettura critica per capire che Bergamín si muove in tutt'altra direzione [...] questa fatica umile ed indispensabile [la de la filología] viene considerata da Bergamín pedanteria ridicola e dannosa [...] non è interessato a ricostruire l'immaginario collettivo diautori e spettatori dei Secoli d'oro [...] Come una pianta saprofita che si alimenta degli alberi sui cui siimpianta, Bergamín distrugge i testi che cita [...] La lettura che Bergamín fa del teatro dei Secoli d'oro ne costituisce dunque un nuovo tradimento, dopo quelli setecenteschi, romantici, novantotteschi [...] Sarà invece opportuno, infine, trovare la umile costanza necessaria per entrare in questo labirinto, il coraggio di percorrerlo, misurarlo, tracciarne le coordinate... (2009, pp. 362, 367-368).

²¹ No comprendo por qué Saad califica el lenguaje de Balbuena de preciosista y oscuro. Esto podría decirse de Camargo, pero no de Balbuena. Por otra parte el hecho de que un poema sea oscuro y/o difícil no significa que se preste a un sinfín de interpretaciones. Todo lo más propiciará un sinfín de dificultades y errores si no se esfuerza el lector o intérprete.

Así es, porque si no, como señala Garrido Gallardo en mi segunda cita final²², toda aplicación de nuevos o viejos métodos (culturales o de otros enfoques) se extraviará en ese laberinto de la literatura del Siglo de Oro o de cualquier siglo y región:

Si en la nueva situación, no seguimos con los instrumentos, actualizados si es preciso, de la más rigurosa Filología y Hermenéutica, los Estudios Culturales no serán más que una pura superchería.

Pues bien, en terrenos minados con altas tensiones históricas y emotivas, con implicaciones políticas, prejuicios, banderías ideológicas y otros componentes poco racionales y nada científicos, como es a menudo el de los estudios indianos, colonialistas y sobre todo poscolonialistas (sea ello lo que fuere) habría que afinar particularmente el instrumento filológico antes de pasar a otro tipo de niveles de juicio crítico. Difícil será valorar con sensatez un texto que no se ha comprendido. Y la directa marginación del texto suplantado por el prejuicio o la fantasía crítica dará lugar en todo caso a construcciones literarias más o menos ingeniosas pero no a estudios rigurosos.

²² Entrevista a Garrido Gallardo (Albuquerque, 2005).

BIBLIOGRAFÍA

- ALBURQUERQUE, Luis, «Entrevista a Miguel Ángel Garrido Gallardo», *Hipertexto*, 2, 2005, pp. 72-84.
- ARELLANO, Ignacio, «La imagen de las Indias y los puntos de vista de la escritura», en *Las Indias (América) en la literatura del Siglo de Oro*, Kassel, Reichenberger, 1992, pp. 301-312.
- *Poesía satírico burlesca de Quevedo*, Madrid / Frankfurt am Mein, Iberoamericana / Vervuert, 2003.
- «El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes», en *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, ed. T. Barrera, Madrid, Iberoamericana, 2008a, pp. 9-30.
- «Rebeldes y aventureros del Siglo de Oro en sus autobiografías», en *Rebeldes y aventureros: del Viejo al Nuevo Mundo*, eds. H. R. Cortés, E. Godoy y M. Insúa, Madrid / Frankfurt am Mein, Iberoamericana / Vervuert, 2008b, pp. 11-36. 2010
- «Transformaciones sociales y crítica social en la literatura del Siglo de Oro en las Indias (América)», en *Coloquio internacional. Transformaciones sociales en el proceso de modernización. Perspectiva cultural e histórica en América Latina*, Seúl, Universidad Nacional de Seúl, 2010, pp. 225-244.
- BALBUENA, Bernardo de, *Grandeza Mexicana* [1604], ed. Asima. F. X. Saad Maura, Madrid, Cátedra, 2011.
- BALLÓN AGUIRRE, Enrique, «Censuras coloniales peruanas», *Lexis*, 22.1, 1998, pp. 11-33.
- COSTIGAN, Lucia. H., «Historiografía, discurso e contra-discurso na colonia: Gregorio Matos e Juan del Valle Caviedes», *Hispania* 75, 1992a, pp. 508-515.
- «Relendo o *Diente del Parnaso* de Juan del Valle y Caviedes: una contribuição para o estudo do intelectual crioulo», *Revista de Estudos Hispánicos*, 19, 1992b, pp. 211-220.
- «Colonial Literature and Social reality in Brazil and the Vicaroyalty of Peru: The Satirical Poetry of Gregorio de Matos and Juan del Valle Caviedes», en *Coded Encounters. Writing, Gender and Ethnicity in Colonial Latin America*, ed. F. J. Ceballos-Candau, J. Cole, N. Scott y N. Suárez-Araúz, Amherst, University of Massachusetts Press, 1994, pp. 87-100.
- COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. I. Arellano y R. Zafra. Madrid / Frankfurt am Mein, Iberoamericana / Vervuert, 2006.
- CRUZ ESPEJO, Edilberto, «Cuarto centenario de Hernando Domínguez Camargo», *Boletín de la Academia Colombiana*, 57, 2006, pp. 140-152.
- DOMÍNGUEZ CAMARGO, Hernando, *Obras*, ed. R. Torres Quintero, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1960.

- ERAUSO, Catalina de, *Historia de la monja alférez, Catalina de Erauso, escrita por ella misma* [c. 1625], ed. Ángel Esteban, Madrid, Cátedra, 2002.
- ESPINOSA MEDRANO, Juan de, *Apologético en favor de don Luis de Góngora* [1662], sel., pról., cronología A. Tamayo Vargas, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1982.
- FUCHS, Bárbara y Yolanda MARTÍNEZ-SAN MIGUEL, «La Grandeza mexicana de Balbuena y el imaginario de una metrópolis colonial», *Revista Iberoamericana*, LXXV, 228, 2009, pp. 675-695.
- HERRERA, Arnulfo, «Los traspiés de un sermón famoso: *Fe de erratas al licenciado Suazo de Coscojales*, de Pedro de Avendaño», en *Poesía satírica y burlesca en la Hispanoamérica colonial*, ed. Ignacio Arellano y Antonio Lorente, Madrid / Frankfurt am Mein, Iberoamericana / Vervuert, 2009, pp. 191-206.
- JOHNSON, Julie. G., *Satire in colonial Spanish America*, Austin, University of Texas Press, 1993.
- LASARTE, Pedro, «Entre criollos y chapetones: hacia la Lima colonial de Juan del Valle y Caviedes», en *Morada de la palabra: homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt*, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico, 2002, pp. 941-947.
- «Algunas reflexiones en torno a una relación literaria: Juan del Valle y Caviedes y Francisco de Quevedo», en *La formación de la cultura virreinal. II. El Siglo XVII*, ed. K. Kohut y S. Rose. Madrid / Frankfurt am Mein, Iberoamericana / Vervuert, 2004, pp. 135-149.
- LAVALLÉ, Bernard, «Americanidad exaltada/hispanidad exacerbada: contradicción y ambigüedades en el discurso criollo del siglo XVII peruano», en *Sobre el Perú: Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, pp. 727-742.
- NIEREMBERG, Juan Eusebio, *Vida del glorioso patriarca San Ignacio de Loyola*, Madrid, Imprenta del Reino, 1631
- PARODI, Claudia, «Sátira e indianización: orígenes del criollismo en la Nueva España», en *Poesía satírica y burlesca en la Hispanoamérica colonial*, ed. I. Arellano y A. Lorente. Madrid / Frankfurt am Mein, Iberoamericana / Vervuert, 2009, pp. 351-366.
- SERNA, Mercedes (ed.), *Poesía colonial hispanoamericana*, ed. M. Serna. Madrid, Cátedra, 2004.
- PROFETI, Maria G., «Il teatro aureo e gli intellettuali spagnoli: lo scacco della memoria», en *Commedie, riscritture, libretti: la Spagna e l'Europa*, Firenze, Alina, 2009, pp. 359-368.
- REEDY, Daniel, «Prólogo», en Juan del Valle y Caviedes, *Obra completa*, ed. D. Reedy, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1984.
- SAAD MAURA, Asima. F X., «Introducción» a Bernardo de Balbuena, *Grandeza Mexicana*, ed. A. F. X. Saad Maura, Madrid, Cátedra, 2011.
- SABAT DE RIVERS, Georgina, «Interpretación americana de tópicos clásicos en Domínguez Camargo», *Edad de Oro*, 10, 1991, pp. 187-98.

- TENORIO, María, «“Y así en ventura mía será si en el gusto tuyo estos mis borrones...”», De borraduras y afirmaciones en *La grandeza mexicana* de Bernardo de Balbuena». <http://es.scribd.com/doc/9611907/Ensayo-sobre-la-Grandeza-Mexicana-de-Balbuena-siglo-XVII>
- TORRES, Daniel, «Imágenes americanistas en el *San Ignacio de Loyola, Fundador de la Compañía de Jesús, Poema heroico* (1666) de Hernando Domínguez Camargo», *Verba Hispánica*, 5, 1995, pp. 27-33.
- VALLE Y CAVIEDES, Juan del, *Obra completa*, ed. y estudios de M. L. Cáceres, L. J. Cisneros y G. Lohmann Villena. Lima, Banco de Crédito del Perú, 1990.
- *Guerras físicas, proezas medicalez, hazañas de la ignorancia*, ed. Carlos F Cabanillas Cárdenas, Madrid / Frankfurt am Mein, Iberoamericana/ Vervuert, 2013.
- VIDAL, Hernán, *Socio historia de la literatura colonial hispanoamericana: tres lecturas orgánicas*, Minneapolis, Institute for the Study of Ideologies and Literatures, 1985.

EL SUJETO COLONIAL MULATO EN LA POESÍA DE JUAN DEL VALLE Y CAVIEDES

Carlos F. Cabanillas Cárdenas
UIT Universidad Ártica de Noruega

INTRODUCCIÓN

La obra poética de impronta satírica y burlesca del poeta colonial Juan del Valle y Caviedes (Porcuna, 1645-Lima, 1698) ofrece en sus constantes referencias a personajes históricos y sucesos cotidianos un retablo interesante de «sujetos coloniales» que habitaron la Ciudad de los Reyes de Lima en las últimas dos décadas del siglo XVII¹. Desde esta perspectiva, su poesía puede comprenderse como una especie de diálogo que establece el poeta, a través del texto, con el espacio público². Espacio donde se hacen patentes tensiones personales y, a veces grupales, que van a incluir a diferentes sujetos coloniales: peninsulares, criollos, indios y esclavos africanos.

¹ Los poemas de Caviedes se pueden datar, al menos gran parte de ellos, entre los años 1680 y 1696; ver Cabanillas, 2013, pp. 43-49.

² Característica común entre los poetas de finales del siglo XVII que se alejaban de los modelos de los grandes poetas barrocos (Góngora, Quevedo) y que se situaban más en camino de la época de los llamados *novatores*. Ver Pérez Magallón, 2002 y los diversos trabajos de Bègue, 2006, 2007, 2008, 2010, 2013, 2014.

De hecho, en la mayor parte de los poemas caviedianos puede percibirse claramente cómo lo cotidiano, los sucesos de la calle, afectan y motivan la elección temática, el lenguaje y los recursos retóricos utilizados en ellos. Entre las características, no siempre idénticas, de los poetas de este periodo puede indicarse también el recurso a lo coloquial, la voluntaria identificación del autor con el yo lírico³, la apelación a un lector concreto y, por tanto, el recurso a asuntos o temas comunes o reconocibles, casi siempre asociados a la plaza pública.

Debido a ello debe indicarse la importancia del rol de academias y certámenes públicos o gremiales como factores esenciales en la producción de muchas de estas composiciones⁴, que se han conservado en manuscritos de diversa época, y cuyo alambicado proceso de difusión —debido precisamente a su origen inmediato— he intentado resolver con la edición de su obra poética más conocida: el corpus satírico burlesco contra los médicos de Lima titulado *Guerras físicas, proezas medicales, hazañas de la ignorancia*⁵.

En esta ocasión me interesa estudiar algunas composiciones donde puedan evidenciarse las representaciones y, sobre todo, las valoraciones que en la época se hacía y tenía acerca de dos cirujanos mulatos del mismo nombre: Pedro de Utrilla (padre e hijo). Ambos aparecen constantemente en varios poemas de *Guerras físicas*, y su representación textual fluctúa entre los tópicos asociados a los «negros» (sobre todo en las descripciones externas) que se constatan ya en la poesía de épocas anteriores, y el testimonio concreto de su papel dentro de la sociedad colonial y las diferentes estrategias para *movilizarse* entre los rígidos estamentos raciales de la época⁶.

³ La presencia del poeta dentro del texto es importante, pues aparece como mediador testigo entre el discurso y la circunstancia. Como veremos más adelante, Caviedes en sus composiciones se identifica con el yo lírico de manera patente. Así, en los poemas contra los médicos de Lima, *Guerras físicas, proezas medicales, hazañas de la ignorancia*, el yo poético es identificado con el autor, que se presenta como un enfermo que por milagro se salvó de los errores de los médicos y que ahora es «juez pesquisidor» de sus «criminales obras».

⁴ Para las huellas de estas circunstancias en la poesía de Caviedes ver Cabanillas, 2013, pp. 39–42. Ver también Pascual y Usó, 1994 y sobre todo Bègue, 2007, sobre las características especiales de las academias en este periodo.

⁵ Cabanillas, 2009 y 2013. Todas las citas provienen de mi edición crítica de 2013.

⁶ Dentro del retablo de sujetos coloniales que aparecen en estos poemas se encuentran también la representación de un cirujano indio: Don Lorenzo de Ulloa (poemas núms: 10, 18, 19, 22, 37).

EL POETA Y SU OBRA

Como se ha indicado, el corpus *Guerras físicas, proezas medicales, hazañas de la ignorancia*, más allá de ser un registro satírico contra los médicos y cirujanos «que curaban» en Lima⁷, interesa también por su apego a lo circunstancial. En ellos existe una doble vertiente histórica: todos sus personajes son reales y los sucesos, que motivan las sátiras contra ellos, también. Algunos ejemplos:

El terremoto acaecido el 20 de octubre de 1687, que prácticamente destruyó la ciudad de Lima, se convertirá en motivo para hablar de varios médicos⁸:

- Núm. 13: «Al dicho Corcovado [Juan de Liseras] porque se puso espada, luego que sucedió el terremoto de 20 de octubre de 1687».
- Núm. 17: «Habiendo hecho el dicho doctor [Luis Bernardo Pérez y] Yáñez en una parroquia de esta ciudad una capilla o sagrario para colocar al Señor, le pidió al autor unas coplas para que se cantasen el día de la fiesta en la misa...»). Se trataba de una capilla provisional construida después de los daños causados por el terremoto de 1687.
- Núm. 25: «Romance que al doctor [Melchor] Vázquez le pusieron en la puerta de su casa, diciendo tratase desavecindarse de la Calle Nueva donde vivió después del temblor de 20 de octubre, y quería comprar un solar en que fabricar casa».

Otro motivo importante fueron los diversos ataques de la alianza de bucaneros conformada por John Coxon, Richard Sawkins y sobre todo Bartolomew Sharp, y que asolaron los diversos pueblos costeros en dicho periodo⁹:

⁷ Incluye categorías jerarquizadas ya que se diferencia estrictamente a médicos físicos de los cirujanos prácticos, como puede verse, ya desde el inicio, en los poemas núms. 10 y 11.

⁸ Para este violento sismo ver Giesecke y Silgado, 1981, pp. 20-22 y 65 y Kovach, 2004. Se cuenta también con un poema impreso, pliego suelto, del propio Caviedes: «Romance en que se procura pintar y no se consigue la violencia de dos terremotos con que el poder de Dios asoló esta ciudad de Lima...».

⁹ Registrada ya en la época por Alexander Exquemelin, *Piratas de América* (1681) y en Bartholomew Sharp, *The Voyages and Adventures of Captain Bartholomew Sharp and Others in the South Sea* (Londres, 1684). Estas incursiones se documentan además en Mugaburu, *Diario de Lima*, p. 199, y en Peralta y Barnuevo, *Lima inexpugnable*, p. XIX - XX. Sobre los ataques piratas ver Gerhard, 1990, pp. 148-154; Bernal Ruiz, 1979, y Lucena, 1992.

- Núm. 16: «Habiendo el doctor Yáñez empezado a curar a un amigo suyo y del autor no volvió a hacerle segunda visita, disculpándose que por vivir extramuros no podía asistirle. Fue esto en tiempo que estaba el cosario inglés en esta Mar del Sur y se recelaba en esta ciudad vendría a invadirla el Conde de Tren. Quejose el enfermo al autor y envíole las décimas siguientes».
- Núm. 19: «Memorial que da la Muerte al virrey en tiempo que se arbitraba si se enviarían navíos con gente de guerra para pelear con el enemigo inglés, o si se haría muralla para resguardar la ciudad de Lima, en el romance siguiente». Esta composición es una representación paródica de las reacciones que ocasionaron entre la población las medidas económicas impuestas por el Duque de la Palata, y que le ocasionarían posteriormente serios problemas al Virrey.

Además de diversos nombramientos de cargos administrativos y universitarios que motivaron también la pluma aguda del poeta:

- Núm. 26: «Habiendo hecho al doctor [Francisco Vargas] Machuca médico de la Inquisición se le escribió el siguiente romance».
- Núm. 34: «Carta que escribió el ingenio al doctor [Diego de] Herrera, el Tuerto, a quien llevó de esta ciudad a la de Quito el Presidente, y lo hizo Protomédico y Catedrático de Prima del Rastro de la Medicina».
- Núm. 43: «Al doctor Herrera, estando para ir a Quito», donde fue nombrado protomédico.
- Núm. 40: «Los efectos del protomedicato de don Francisco Bermejo»¹⁰.

Aparte de estos casos de nombramientos, que también pueden considerarse sucesos de un espacio más restringido (la universidad, la corte), los demás poemas van a estar relacionados con el espacio público más

¹⁰ La cátedra de Prima de Medicina llevaba añadido el cargo de Protomédico del reino. Muchos de los médicos mencionados en estos poemas también eran profesores de la Facultad de Medicina de Lima. Y es probable que fuese precisamente en ese gremio donde se crearan muchas de estas composiciones. Se sabe que Caviedes mantenía amistad con algunos de los dichos médicos (Cabanillas, 2013, p. 72). Por otra parte, son precisamente las aulas universitarias el espacio ideal para justas y certámenes poéticos, donde se ponía a prueba el ingenio de sus miembros; sobre todo en los tradicionales vejámenes universitarios. Ver Layna Ranz, 1991 y 1996; y para ejemplos concretos: Madroñal, 2005. Para el caso limeño tenemos el testimonio de Jacinto de Hevia, *Véjamen al doctor Antonio Coronel* (1685).

general. En un plano más cotidiano se encuentran matrimonios, curaciones y nacimientos de hijos asociados en este caso a la vida particular de los médicos y cirujanos de Lima. Es en este apartado donde se utilizará la figura de los cirujanos mulatos Pedro de Utrilla, padre e hijo. A pesar de tratarse de mulatos, Caviedes se referirá a ellos como zambos. Lejos de encontrar una calificación negativa, que la puede haber, la palabra *zambo* varía en los documentos de la época, de ser referencia general a negros a lo más específico: señalar al descendiente de indio y negra o viceversa.

CAVIEDES ¿SUJETO CRIOLLO?

Pero antes de pasar a las representaciones de mulatos, me detendré brevemente en situar al propio poeta como enunciador de un discurso en un contexto de diferentes sujetos coloniales. Cabe recordar que nos manejamos en un campo con límites poco precisos y sujeto a modificaciones según diferentes criterios, de la propia época¹¹, y también de la crítica. Dentro de esa permeabilidad, debida muchas veces a la no unívoca referencia de un vocablo para designar a un grupo étnico concreto, nos toca situar a Juan del Valle y Caviedes como sujeto colonial. Es necesario para ello revisar la posición de este poeta en el escenario de la sociedad colonial de finales del siglo XVII, que sin dudas era época en que se vivían de manera más tensa las relaciones entre criollos y peninsulares¹².

Caviedes nació en Porcuna, Jaén, España en 1645. Probablemente pasó a América de niño (como cuenta en la epístola autobiográfica que dirige a Sor Juana¹³), aunque no sabemos nada de él que esté documentado, hasta que aparece en Lima en 1669, con 21 años. Desde ese periodo se conoce su participación en diferentes y variadas actividades relacionadas con la explotación minera, pero sobre todo, y gracias a la valiosísima obra documental de Lohmann, sabemos que era un hombre

¹¹ Por ejemplo, Guamán Poma añade al término *criollo* ciertos elementos de valoración de su conducta concluyendo «[...] los dichos criollos son peores que mestizos y mulatos y negros» (*Nueva crónica...*, II, 553). Ver el estudio de Chang-Rodríguez, 2009.

¹² Lavalle, 1993 y 2000 presenta los modos de este enfrentamiento y los recursos de los criollos para poder sacar ventaja de su posición, muchas veces en relación a su condición de comerciantes.

¹³ El romance: «Carta que escribió el autor a la Monja de México, habiéndole enviado a pedir algunas obras de sus versos, siendo ella en esto, y en todo, el mayor ingenio de estos siglos» (ver Cabanillas, 2013, pp. 13-22).

dedicado a diferentes operaciones crediticias: con préstamos, empeños, arriendos, etc.¹⁴

Por su origen peninsular Caviedes no formaría parte del grupo de criollos descendientes de los primeros conquistadores. Situación que lo diferenciaría de autores como la propia Sor Juana, Carlos de Sigüenza y Góngora y Pedro Peralta y Barnuevo, para destacar solo a algunos de ellos. Caviedes sería parte más bien del grupo de criollos que el Inca Garcilaso de la Vega denominaba «connaturalizados» (*Historia general*, I, 9-10). Es decir, de aquellos que se habían adaptado a la naturaleza de la nueva zona¹⁵.

Esta adaptación era vista desde dos posiciones diferentes: aquellas desde la Metrópoli que opinaban que la geografía —y sobre todo el clima— del Nuevo Mundo ocasionaba anomalías en sus habitantes¹⁶ o las que —defendiéndose de dicha opinión— encontraban en esa geografía condiciones propicias para lograr mayor salud, nobleza moral e ingenio (Inca Garcilaso, *El Lunarejo*). Propuesta esta última defendida por los propios ingenios de América y está presente ya, por ejemplo, en las composiciones de la Academia Antártica de finales del siglo XVI, que desde el nombre propone una reivindicación intelectual criolla.

Sin embargo, contamos con pocos datos sobre la vida de nuestro poeta que nos permitan encontrar una conciencia de su posición dentro

¹⁴ A estas alturas e interpretando bien los documentos debe dejarse de lado la idea falsa de que Caviedes era poseedor de un «cajón» de Ribera, en la Plaza Mayor de Lima, como tienda de baratijas; es más probable, precisamente dados los documentos, que se tratase de un cajón de pesar metales, idea justificada por su labor minera y otras inversiones. Lohmann (1990, pp. 66-67) registra que en 1692 aparece en la lista de comerciantes obligados a pagar la alcabala.

¹⁵ En el poema núm. 22 de *Guerras físicas*, el poeta presenta una réplica a un informe del doctor Francisco Machuca, donde éste sostenía que los indios no podían comer pepinos por nocivos a su naturaleza. Caviedes rebate esa opinión señalando que: «lo que es costumbre se hace, / pasando uno y otro siglo, / naturaleza en los hombres» (vv. 33-36). Idea presente ya en Aristóteles (*Retórica*) y que se sustenta con la teoría médica de los humores corporales. Ver Francisco de Vallés, *Controversias*, en López Piñero y Francisco Calero, 1988, pp. 419-422.

¹⁶ Como señalan Bauer y Mazzotti, 2009, pp. 1-3, esta idea se basa en dos suposiciones con raíces ya en la antigüedad clásica: 1) la teoría de los humores, donde los lugares extremos afectaban la disposición fisiológica y psicológica de las personas desbalanceando el equilibrio humoral, 2) La proximidad a un espacio habitado por salvajes y bárbaros. Así se proponía que el Nuevo Mundo era un lugar inhóspito para el correcto desarrollo humano.

de un grupo determinado, como el criollo¹⁷. A pesar de ello, la crítica literaria que se ha ocupado de Caviedes ha utilizado muy fácilmente una adscripción a lo «criollo» desde temprano. Primero, por la falta de documentos sobre su nacimiento —en esas épocas todavía no hallados—, y luego porque la crítica decimonónica (José María Gutiérrez y Ricardo Palma) habían canonizado una biografía que apuntaba: a un Caviedes nacido en el Perú, de padre español y al mismo tiempo un personaje pícaro, contestatario y rebelde, que se iba a convertir en una especie de abanderado de un criollismo peruano¹⁸.

Para muchos críticos del siglo XX, Caviedes era todavía un baluarte de un criollismo mal definido. Es el caso de Costigan (1992) que sin situar el género y las convenciones poéticas de la época presentan la construcción de una imagen «criolla» rebelde, antihegemónica que se basa sobre todo en la utilización del género satírico-burlesco como base para su argumentación:

El valor positivo del discurso satírico caviediano reposa principalmente en el hecho de haber funcionado como arma de enfrentamiento al discurso consagrado por el canon oficial, donde solo comparecían los elementos de la visión de la elite dominante (1992, p. 220)¹⁹.

Este tipo de trabajo se contradice totalmente con otros que se dedican al mismo tema y no ven a Caviedes como un luchador rebelde contra el discurso hegemónico sino más bien como poseedor de un discurso hegemónico que ataca a otros grupos marginados. Este segundo es el caso de un trabajo de Merino (1996)²⁰ sobre el discurso racista de Caviedes, que explica esta contradicción echando mano de un Caviedes criollo —aunque marginado y sin poder—, que se satisface burlándose con instrumentos de poder y «en niveles ya objetables», de los negros de Lima en sus poemas²¹.

¹⁷ Lasarte, 2006, presume que existía en el poeta cierta simpatía por las preocupaciones y las quejas de los criollos. Por lo demás, para las complicadas definiciones de *criollo* ver varios casos en el ya mencionado trabajo de Bauer y Mazzotti, 2009.

¹⁸ Ver para estos aspectos Cabanillas, 2013, pp. 22-36. Recientemente Terukina, 2016, se ha dedicado a este tema.

¹⁹ Ver Arellano, 2008.

²⁰ Ideas ya expuestas en Laschober, 1978.

²¹ Mientras Costigan no solo desconoce las convenciones poéticas de la época, y la eclosión de lo burlesco de la segunda mitad del siglo XVII, en Merino se percibe

Algunos rasgos que, en cambio, podrían acercar a nuestro poeta a dicho grupo de criollos pueden desprenderse de su matrimonio precisamente con una criolla (Beatriz de Godoy Ponce de León) y sobre todo de algunos de sus poemas. Entre ellos unos ataques al destituido Duque de la Palata y elogios al nuevo virrey Conde de la Monclova, que quizás insinúen su posición en defensa de los intereses mercantiles criollos frente al hostigamiento del defenestrado virrey que, apremiado por la falta de medios para hacer frente a los ataques de los piratas, pretendía constantemente lograrlos a través de imposiciones económicas nuevas a los comerciantes limeños, entre los que se encontraba nuestro poeta.

Así, al llegar noticias de la muerte del Duque en Portobelo mientras regresaba a España, Caviedes escribe un soneto que empieza así «De abundancia sobrado en Portobelo» donde se señala: «De oro y plata se hizo con su anhelo / agotando al Perú los minerales». Creo que en ese contexto crítico contra el Duque de la Palata, —que puede documentarse también en algunos pasajes del diario de Mugaburu—, debe situarse el ya comentado poema: «Memorial que da la Muerte al virrey en tiempo que se arbitraba si se enviarían navíos con gente de guerra para pelear con el enemigo inglés, o si se haría muralla para resguardar la ciudad de Lima, en el romance siguiente» (núm. 19).

Estos elementos pueden identificar a Caviedes dentro del grupo de los criollos «connaturalizados». Aunque no nos constan otras características propias en él que lo enfrenten a cualquier otro peninsular en particular o en grupo. Incluso en sus poemas contra los médicos, sus ataques se dirigen indistintamente tanto a peninsulares, criollos, mulatos, indios, incluso un italiano relacionados al oficio de la medicina etc.²².

claramente un juicio anacrónico, si se comprende que la actitud en la época para con los esclavos africanos era de por sí negativa desde su origen.

²² El repertorio de médicos que figura en los poemas de *Guerras físicas, proezas médicas, hazañas de la ignorancia* presenta una proporción de casi el 50 % para cada bando. Se nota sin embargo que hay menos cirujanos peninsulares y al contrario más catedráticos. Donde se percibe la influencia de los Virreyes recién llegados para instalar a sus médicos de cámara no solo como titulares del Hospital de españoles de San Andrés, sino sobre todo en la Cátedra de prima, que tenía adjunta el título de Protomédico del reino. Fue el caso de los doctores Juan Romero, José Miguel Osera y Estella, y Francisco del Barco, que llegaron en el séquito de cada nuevo virrey.

EL MUNDO DE LOS ESCLAVOS AFRICANOS

La trata de esclavos se convirtió en un medio de reemplazo de la mano de obra indígena, debida sobre todo a la alta mortalidad de este último grupo en los primeros años de la colonización española. Como se puede estimar de los datos de Eltis y Halbert (2011), durante el período comprendido entre 1500 y 1700 se desplazaron desde África a América cerca de 1.431.610 esclavos africanos. Casi todos desde la costa occidental africana²³. Después de haber sufrido la caza, el angustioso desplazamiento, el maltrato, hacinamiento en los barcos, debían todavía trasladarse por el territorio americano. Algunos de ellos pudieron evadirse del control de los comerciantes y dueños y lograron establecerse clandestinamente en palenques; mientras otros incluso pudieron formar «reinos» en territorio americano: como es el caso de los cimarrones.

Mientras, lejos del espacio rural —y bajo el control de unos agentes administrativos y una policía urbana que dirigía sus conductas— otros «resistieron de manera individual, silenciosa y anónimamente, aprovechando los portillos del sistema» (Rina Cáceres, p. 12). Fue el caso de los esclavos de Lima, destinados más bien al trabajo o servicio doméstico en el hogar de sus amos —civiles o eclesiásticos—, y a servir de lacayos de caballeros y cargadores de las literas de las damas²⁴.

Para la época de Caviedes es muy útil el trabajo de Jouve Martín (2005) que estudia precisamente a la población negra que habitaba Lima entre los años 1650 y 1700. Su estudio es esencial y nos permite conocer las formas y modelos de negociación de los esclavos y negros libres con el poder administrativo y comercial para lograr ciertos beneficios —que alguna vez llevaban a cierto ascenso—. Estos grupos o castas recurrían a diferentes estrategias como, por ejemplo, el de su inserción en los discursos letrados, sobre todo jurídicos, de la época a través de su figuración escrita en procesos y pleitos. La aparición de esclavos en testamentos, contratos de compra-ventas, procesos judiciales, etc. no pueden ser simplemente considerados como circunstanciales sino motivados por una forma de conseguir reconocimiento y participación como sujetos de la ciudad. En lo que sigue veremos estas prácticas en el caso particular de los cirujanos mulatos Utrilla, prácticas que se verán criticadas en la poesía satírico-burlesca de Juan del Valle y Caviedes.

²³ Ver Bowser, 1974 y sobre todo Klein, 2011.

²⁴ En el caso de las mujeres su labor incluía ser nanas de los hijos de sus amos. Ver para esclavos de escribanos y protectores de indios Novoa, 2016, pp. 173-178.

La representación de los mulatos estaba supeditada en primer lugar a la tradición poética, que pueden leerse por ejemplo ya en Quevedo, que destaca como elemento base la asociación de *negros* = *perros*, que se repetirá en todos los poemas en que se mencionan a los cirujanos mulatos Pedro de Utrilla el Viejo y Pedro de Utrilla el Mozo. Asociación tipificada que tiene su origen en el apodo que se daba desde siglos anteriores a los moros en la Península²⁵. Por ejemplo, en el poema: «Vejamen que le dio el autor al zambo Pedro de Utrilla, el Mozo, en el grado que por pasatiempo le dieron unos amigos del doctor, por alabarse mucho de haber abierto a una mujer y sacádole una piedra de la vejiga y no haberse muerto...»:

Pedro de Utrilla, el Cachorro,
 hablo así porque me entiendan
 que hay otro Pedro de Utrilla
 que por viejo está sin presas.
 «El Mozo» le hubiera dicho,
 no le dije porque yerra
 quien le da nombre de gato
 al que es perro por esencia (núm. 18, vv. 5-12).
 [...]
 gozquecillo de Galeno,
 aunque con cortas orejas,
 con quien la Muerte en sus faldas
 ordinariamente juega;
 perdiguero de la caza
 de su fúnebre ballesta,
 pues la levanta a sus tiros
 en los enfermos y enfermas (núm. 18, vv. 21-28).

Las referencias al color oscuro de la piel serán multiplicadas con símiles y metáforas tradicionales y siguiendo modelos, como el ya mencionado quevediano, con constantes comparaciones grotescas con chorizos (dedos), brevas y pasas (cabeza); la oscuridad tópica de Noruega o el lugar de precedencia: Guinea.

²⁵ Ver Arellano, 1987-1988.

el licenciado morcilla
 y bachiller chiminea,
 catedrático de hollín
 graduado en la Noruega;
 doctor de cámara obscura
 del rey congo de Guinea,
 cuando ha comido morcilla
 que es la cámara morena; (núm. 18, vv. 13-20)

Este tipo de procedimiento tradicional se repite en otros poemas. Pero en Caviedes se van a añadir nuevos elementos como la identificación de esclavos a través de su propia casta o nación africana, como se registraba en documentos de la época²⁶. Por ejemplo, en un documento relativo a los Utrilla, Lohmann (1990) ha hallado que Utrilla padre se casó por tercera vez con la «hija natural de Ventura bran y de Juana zape». Recurre a la misma fórmula, en plan burlesco, nuestro poeta para relacionar MUERTE, oficio de difuntos = NEGROS y así dice de Utrilla hijo en el poema ya citado:

tumba arará que se viste,
 por de dentro y por de fuera,
 de negro luto aforrado,
 bayeta sobre bayeta;
cambangala *parce mihi*,
 o popó *requiem eternam*,
requiescat in pace congo,
a porta inferi breva (núm. 18, vv. 41-48).

Como señala Jouve (2005, pp. 45-47) a pesar de una identificación inicial por sus castas de origen, rápidamente las siguientes generaciones de esclavos se preocuparon más por identificarse dentro de una categoría de castas diferentes: la de negros, mulatos o zambos. Estas categorías jugaron un papel vital al momento de establecer su posición en la sociedad colonial. Era muy importante para estos sujetos coloniales el cómo eran percibidos por los otros y cómo se representaban ellos mismos. La

²⁶ Es importante señalar que, en su origen, y para el caso de los esclavos, el término *casta* tiene como única referencia a las naciones o etnias, pero muy pronto va a incluir a los derivados de ellos: zambos, mulatos, pardos, etc. Ver para una discusión del término Twinam, 2015, p. 48-49.

diferencia entre ser vistos y considerados como negros, mulatos o zambo, era importante de acuerdo a las implicaciones sociales que tenían esas diferencias y su alejamiento o cercanía a las elites.

De hecho, la legislación colonial establecía en la práctica diferentes tratos para estas castas²⁷. Eran más permisivas con los mulatos que con los negros, permitiéndoles una mayor integración en las estructuras gremiales, cargos y oficios. Así, a los negros se les prohibía ciertos oficios: aprensadores, tintoreros, orilleros y tejedores de pasamanos de oro y plata. También se les prohibía ser escribanos y maestros, oficios de gran responsabilidad moral. A pesar de ello muchos aprendían oficios como esclavos o ayudantes (Bowser, 1974, 125-146).

La concesión a los mulatos era grande, se les permitieron «excepcionalmente» participación en cargos públicos y religiosos. Y desde 1620 tenían un gremio con el que participaron en diversas festividades cívicas y religiosas en Lima. Por ejemplo, en 1633 representaron una obra en las celebraciones del nacimiento del príncipe Baltasar Carlos²⁸. Y no debió tratarse de una actividad excepcional, pues en otro poema de Caviedes, de alrededor de 1690, y fuera de este corpus, se parodia un memorial escrito por los mulatos al virrey pidiendo autorización para representar una comedia en agradecimiento por haber perdonado de la horca a uno de ellos.

Al darse cuenta de dichos privilegios ellos mismos intentaron mantener una identidad diferenciada y, en la medida de lo posible, acercarse socialmente a quienes eran clasificados como españoles. Se evidencia, sí, como señala Jouvé Martín, que no se trata de reivindicaciones grupales sino de identidades personales, que puede explicarse rápidamente con datos que demuestran a mulatos y negros libertos teniendo como propiedades a otros esclavos negros. Pues nada daba mayor estatus que la posesión de esclavos.

En el mencionado poema «Memorial que da la muerte al virrey...» donde la Muerte dice al Duque de la Palata que en lugar de enviar flota o construir muralla envíe a todos los médicos de Lima, que son más efectivos, y entre ellos a:

²⁷ Estas nomenclaturas (negro, negro libre, mulato, zambo, pardo, etc.) van a formar conceptos de inclusión y exclusión alrededor de definiciones de calidad, estado y condición. Ver Twinam, 2015, p. 53.

²⁸ Ver Jouve, 2007, pp. 187-189.

dos fragatones Utrillas,
 por el color embreados,
 y por la casta, y pues pueden
 los dos estar amarrados (núm. 18, vv. 85-88).

Donde hay un símil entre los perros, por estar amarrados, con los fragatones o pequeños barcos guías que dirigían —tirando con cuerdas a los barcos más grandes al entrar a puerto. Pero también la brea, no solo por el color, se asocia a los Utrilla; sino también porque es una referencia a los castigos contra los esclavos a quienes se les echaban brea, cera o tocino derretido sobre las heridas abiertas después de los azotes²⁹. El pasaje incluye una nueva mención a la *casta*, voz que se utilizaba por raza (y que lleva en este contexto su identificación con lo animal: así se diferenciaba la raza de los perros y caballos, etc.). Además, era término usado por los comerciantes de negros para diferenciar los grupos étnicos de donde provenían los esclavos, y como señalamos antes, para los derivados de ellos por mixtura³⁰. Lo vuelve a utilizar el poeta en otro poema:

Bravo cirujano dice
 él mismo que es, y se engaña
 en lo cirujano, que
 en lo otro, que es de casta (núm. 44, vv. 25-28).

El ser miembro de una casta incluía no solo una diferenciación física sino de orden administrativo (asentamiento) y control (actividad) en la ciudad virreinal. En este pasaje, más allá de la animalización, se recuerda a Utrilla su inclusión dentro de una categoría de control y que marcaba su inferioridad³¹.

Aún más local es la mención a otro castigo: amasar panes (Del Busto, 2001, pp. 41-42). Se dice de Utrilla:

²⁹ Guamán Poma señala que los negros no escarmentan de su conducta ni con «pringalles con tocino» (*Nueva crónica*, II, 704).

³⁰ Así lo registra Sandoval, *De instauranda*, p. 141: «De Loanda viene de ordinario estas *castas*: angolas, congos o monicongos, que es lo mesmo: angicos, monxiolos y mallembas. Son los negros de esta casta los de menos valor y menos suerte» (mis cursivas).

³¹ Como ya se indicó, el concepto de *casta* es problemático; puede verse una interesante reflexión sobre su movilidad y uso en O'Toole, 2012.

forzado del amasijo
de la Muerte, que en la artesa
del hospital de los indios
amasa roscas trigueñas (núm. 18, vv. 65-68).

Se solía enviar a amasar pan a los esclavos como castigo: en este caso, burlescamente, dice el poeta sobre el cirujano Utrilla que en lugar de amasar pan estaba amasando (matando) indios, ya que era cirujano en el hospital de indios de Santa Ana. Además del juego dilógico de *trigueño* relativo al trigo de la masa y el color de los indios³², puede encontrarse en estos versos otra referencia a una condición de esclavitud.

No faltan referencias al cimarronaje. Aquí el cirujano Utrilla no huye de sus dueños hacia el monte sino del conocimiento médico y hace referencia explícita a una zona de huida en el camino del puerto del Callao hacia Lima:

cimarrón de cirugía
pues, huyendo de saberla,
está en el monte de idiotas
con su boca en Bocanegra³³ (núm. 18, vv. 61-64).

También aparecen descripciones de lugares relacionados a trabajos de negros esclavos en zonas rurales, como los cultivos de uvas y productoras de aguardiente en el sur de Lima: Pisco (Bowser, 1974, pp. 88-95). Utilizando la asociación ya mencionada perro=negro y el oficio de cirujano (echaba ayudas) se menciona también al valle de Chunchanga en Ica³⁴: «perro de ayuda Chunchanga / porque en su oficio las echa» (núm. 18, vv. 29-30). Y en otra ocasión se referirá a Utrilla como:

y al Pisco de cirugía
le echaran donde le vieran,

³² Trigueño era el color «entre moreno y rubio», como señala Covarrubias en su *Tésoro*.

³³ Además del juego burlesco por disociación: boca – negra, se refiere a un lugar geográfico situado entre el puerto del Callao y Lima, se sabía que entre sus espesuras se escondían grupos de cimarrones.

³⁴ Como señala Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias*, p. 326: «algo más adelante del pago de Cóndor el Alto está el de Chunchanga, 5 leguas de Pisco río arriba, donde hay un pueblo formado de españoles, negros e indios».

en lagar, los pies con uvas
y con pasas la cabeza, (núm. 18, vv. 29-30)

La fijación y la burla contra este grupo en muchos de los poemas no sorprenden si se calcula que para el siglo XVII la población negra, en todas sus variantes: negro, zambo, mulato llegaba a ocupar un porcentaje bastante alto de la población de Lima frente a la de indios y españoles.

Así lo indicaba en 1639 Bernabé Cobo en su *Historia de la fundación de Lima*:

De 5 000 a 6 000 vecinos españoles, que con los entrantes y salientes hasta 25 000 almas, 30 000 mil negros esclavos de todo sexo y edades, de los cuales la mitad, poco más o menos, residen lo más del tiempo en las chacras y heredades de este valle, y hasta 5 000 mil indios, asimismo de todas edades, con que vienen a ser 60 000 personas, de toda suerte de gente, las que habitan esta ciudad. (cit. en Jouve, 2005, p. 24).

Cantidad que alarma al virrey Marqués de Mancera, que en 1648 envía en carta al nuevo virrey esta información:

Los españoles que hay en ellas son pocos y divididos, pero no hacen falta. Los indios, menos de los que fuera menester, por la disminución que han venido [...] y hay más negros de lo que cualquier moderado discurso político permitiera, pero no dejan de ser necesarios. (cit. en Jouve, 2005, p. 21).

¿Pero quiénes eran estos Utrilla? Pedro de Utrilla el Viejo era hijo ilegítimo del español Gregorio de Utrilla³⁵. Nació en Lima en 1623 y murió en 1691. En los documentos que ha encontrado Lohmann (1990, pp. 878-880), se reconoce en 1688 «de color pardo», es decir un mulato³⁶. Se presenta en 1664 como cirujano y en 1669 como bachiller. Era, a pesar de esos grados, esclavo cautivo de la Hermandad del Hospital de Indios de Santa Ana, aunque con ciertas libertades, como se verá luego.

A pesar de su condición de esclavo en 1673 fue investido como Mayordomo de la cofradía de San Juan Bautista de la parroquia de Santa

³⁵ A quien el escritor Fernando Iwasaki ha dedicado una novela, *Nequijón* (Madrid, 2005).

³⁶ Conviene notar que el término *mulato*, en la época, refiere al descendiente de negro con alguien no-negro: es decir, blanco o indio. Tanto *mulato* como *pardo* corresponden a categorías que están entre ambos espacios: lo más negro y lo más blanco (Twinam, 2015, p. 44-46).

Ana, lo que indica el ascenso social al que había llegado pese a ser esclavo dentro de su parroquia³⁷. Utrilla el Viejo se casó en segundas nupcias con una mulata libre en 1657. Lo que aseguraba que su descendencia fuera libre, ya que la esclavitud se transmitía por vía materna³⁸.

En 1690, cuando Utrilla estaba ya muy anciano y enfermo, solicitó escritura de horro (es decir de libertad), a la Hermandad del Hospital de Santa Ana, que le dio autorización para poder morir libre y disponer testamento de lo que había conseguido, con la condición de seguir trabajando en el hospital hasta el final de sus días si se recuperaba³⁹. En dicha solicitud también se menciona la dispensación que había recibido de la hermandad tres décadas antes para administrar su caudal acumulado gracias a «su industria en el arte de la cirugía»⁴⁰. Estamos pues ante el caso de un personaje mulato que llegó a obtener ciertos recursos siendo esclavo y cierta importancia dentro de su parroquia (en la que estaba organizado) a través del oficio médico. Utrilla, murió el 18 de junio de 1691, dejando a su hijo como heredero del puesto de cirujano.

Su hijo, Pedro de Utrilla el Mozo. Nació en Lima en 1660. Hijo legítimo del anterior y de la mulata libre Josefá María Vázquez Limón. Él va a seguir con una serie de medidas para progresar dentro de su estado o casta. Estas medidas estarán glosadas poéticamente por Caviedes, para decirlo de alguna manera, y puede encontrarse, sin duda, en dicha crítica una opinión negativa contra estas estrategias. Sospecho, por ejemplo, que Caviedes se burla de la diferencia entre la esclavitud de Utrilla el Viejo y la libertad de el Mozo en el poema: «Causa que se fulminó en el Parnaso contra el doctor don Melchor Vázquez, por haberle tirado un carabinazo a otro médico tuerto en un muladar», parodia de un proceso legal, donde se recomienda menos ostentación y más humildad a uno de

³⁷ Las cofradías se convirtieron en un instrumento estratégico de progreso para negros y mulatos. Ver Jouve, 2005, pp. 135-143.

³⁸ La esclavitud se transmitía por vía materna; así estaba establecido ya en las *Siete partidas*. Ver Twinam, 2015, pp. 84-96, sobre estrategias basadas en el matrimonio entre esclavo y mujer libre. Muchos esclavos sabían que si no podían cambiar su condición, por lo menos, sí la de sus descendientes (p. 91). Este hecho motivo, entre varios otros, que muchos esclavos africanos buscaran, a veces por la fuerza, mujer india.

³⁹ Jouve, 2005, pp. 80-85, donde se encuentran varios casos de condiciones similares en las cartas de libertad de los esclavos y sobre las ventajas administrativas de la condición de libres.

⁴⁰ Jouve, 2005, pp. 40-41, sobre la esclavitud jornal, es decir la libertad que daba el amo al esclavo para trabajar a condición de pagar una cantidad tras cada jornada.

los médicos involucrados en el pleito (que iba a caballo con un lacayo negro que le llevaba el aparejo), poniendo como ejemplo a Utrilla:

Que de una pieza se trae
a fin de escusar tropiezos,
disgustos y disensiones
esclavo lacayo y dueño (núm. 37, vv. 293-296).

La mención a la *pieza*, término utilizado por los negreros para referirse a los esclavos en sus tratos comerciales así lo recuerda. En este caso, además se tacha a Utrilla, paradójicamente, de libre y esclavo.

En 1688, a los 28 años, Pedro de Utrilla el Mozo, según Lohmann (1990, pp. 880-881) presentó una instancia en el Hospital de Santa Ana para ser elegido cirujano sucesor de su padre ya anciano, indicando que ya trabajaba allí asistiendo a su progenitor desde 1682. Petición que fue aceptada por la hermandad del hospital. Cavedes hace algunas menciones a este suceso en otro poema: «Carta que escribió el ingenio al doctor Herrera, el Tuerto, a quien llevó de esta ciudad a la de Quito el Presidente, y lo hizo Protomédico y Catedrático de Prima del Rastro de la Medicina». Parodia de carta en la que el poeta cuenta al médico de Quito las últimas noticias de Lima:

Utrilla, el viejo, murió
de rabia, porque su hijo
le dio zarazas en una
purga de vidrio molido. (núm. 34, vv. 77-80).

En noviembre de 1689, Utrilla el Mozo, se casó con la cuarterona libre (hija de mestiza y español) Antonia de Segura. Cavedes le dedica un poema al matrimonio: «Romance al casamiento de Pedro de Utrilla», que precisamente destaca por las burlas sobre la dote que recibió el médico mulato: un esclavo negro. La posesión de esclavos era un símbolo importante de estatus en esa sociedad colonial y eso lo sabían los propios negros libres y mulatos⁴¹.

Un cuento de cuentos dicen
que por dote le señalan
si un zambo le dan, que suyo

⁴¹ Jouve, 2005, pp. 42-43.

zambo de zambos se llama.
 En el dote y en el novio
 distinción ninguna se halla,
 porque en tintos no hay distintos
 y esto en turbio es verdad clara. (núm. 44 vv. 5-12).

Y después hace referencia a la raza de la novia, jugando con el dinero (*blanca*) de la dote. Donde cabe ver la crítica al matrimonio que alejaba al esposo y a su progenie de los orígenes negros.

Otras dotes hay más pobres,
 pues si con mujer mulata
 una blanca no ha llevado,
 ha llevado media blanca. (núm. 44, vv. 21-24).

Al final del mismo poema el poeta augura descendencia del matrimonio:

Un cachorrito barcino
 de la primera camada
 le suplico que me dé,
 para enseñarlo a las armas. (vv. 45-48).

Y en ella puede verse otra crítica pues *barcino es el* «Color mezclado de blanco, pardo, y algunas veces rojo, como el que suelen tener los perros, toros y vacas, como lo prueba el refrán que dice: El galgo barcino, o malo u muy fino».

Utrilla en 1693 era ya cirujano examinado y en 1699 médico cirujano. Murió el 4 de agosto de 1718. Dos datos atestiguan su prosperidad: la posesión de algunas fincas y que sucesivas generaciones de sus herederos se hicieron cargo del mismo puesto en el dicho Hospital de Santa Ana.

Como se ve, a pesar de tener un fin definido: la crítica satírica; este corpus poético nos permite ver en acción un tipo de representación y valoración desde la perspectiva de un criollo de los otros grupos que habitaban Lima. Interpretación que debe hacerse con el cuidado y matizando los elementos debidos a la tradición literaria y destacando, en cambio, los novedosos surgidos de un espacio y geográfico y social nuevo.

BIBLIOGRAFÍA

- ARELLANO, Ignacio, «La poesía burlesca áurea, ejercicio de lectura conceptista y apostillas alromance “Boda de negros” de Quevedo», *Revista de Filología Románica*, Universidad Complutense de Madrid, V, 1987-88, pp. 259-276.
- «El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle y Caviedes», en *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, ed. T. Barrera, Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 2008.
- BAUER, Ralph y MAZZOTI, José Antonio, *Creole Subjects in the Colonial Americas*, North Caroline, The University of North Caroline Press, 2009.
- BÈGUE, Alain, «Aproximación a la lengua poética de la segunda mitad del siglo XVII: el ejemplo de José Pérez Montoro», *Criticón*, 97-98, 2006, pp. 153-170.
- Las academias literarias en la segunda mitad del siglo XVII. Catálogo descriptivo de los impresos castellanos de la Biblioteca Nacional de Madrid, Madrid, Biblioteca Nacional/Ministerio de Cultura, 2007.
- «“Degeneración” y “prosaísmo” de la escritura poética de finales del siglo XVII y principios del XVIII: análisis de dos nociones heredadas», *Criticón*, 103-104, 2008, pp. 21-38.
- «Albores de un tiempo nuevo: la escritura poética de entre siglos (XVII-XVIII)», A. Egido y J. E. Laplana Gil (eds.), *La luz de la razón. Literatura y Cultura del siglo XVIII. A la memoria de Ernest Lluch*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, Exma. Diputación de Zaragoza, 2010, pp. 37-70.
- «Hacia la modernidad: nuevas actitudes del yo lírico en la poesía española entre Barroco y Neoclasicismo», *Cuadernos ASPI*, 1, 2013, pp. 63-88.
- «El oficio de poeta: claves para el estudio de la figura del poeta a finales del siglo XVII», en «Hilaré tu memoria entre las gentes». *Estudios de literatura áurea. Homenaje a Antonio Carreira*, coord. A. Beguè y A. Pérez Lasheras, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, II, pp. 41-83.
- BERNAL RUIZ, María. del. P., *La toma del puerto de Guayaquil en 1687*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1979.
- BROWSER, Frederick P., *The African slave in colonial Peru, 1524-1650*, Stanford, CA., Stanford University Press, 1974.
- BUSTO, José Antonio del, *Breve historia de los negros del Perú*, Lima, Fondo Editorial del Congreso de la República, 2001.
- CABANILLAS CÁRDENAS, Carlos F., «De nuevo sobre el corpus antigalénico de Juan del Valle y Caviedes», en *Poesía satírica y burlesca en la Hispanoamérica colonial*, eds. I. Arellano y A. Lorente Medina, Madrid / Frankfurt, Vervuert / Iberoamericana, 2009, pp. 59-75.
- «Estudio preliminar», en Juan del Valle y Caviedes, *Guerras físicas, proezas médicas, hazañas de la ignorancia*, ed. C. F. Cabanillas Cárdenas, Madrid / Frankfurt, Vervuert/ Iberoamericana, 2013, 11-155.

- CÁCERES, Rina, «Prólogo», en *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*, ed. R. Cáceres, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001, pp. 9-18.
- CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel, «Cruel Criollos in Guamán Poma de Ayala's First New Chronicle and Good Government», en *Creole Subjects in the Colonial Americas*, eds. R. Bauer y J. A. Mazzotti, North Carolina, The University of North Carolina Press, 2009. 118-134.
- COSTIGAN, Lucia. H., «Relendo o Diente del Parnaso de Juan del Valle y Caviedes: una contribuc o para o estudo do intelectual criollo», *Revista de Estudios Hispánicos*, 19, 1992a, pp. 211-220.
- COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. I. Arellano y R. Zafra, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert/Real Academia Española/Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2006.
- ELTIS, David y HALBERT, Martin coord. *The Trans- Atlantic Slave Trade Database*, Emory University, <http://www.slavevoyages.org/>
- EXQUEMELIN, Alexander, *Piratas de la América*, Colonia, 1681 [Traducción del original holandés].
- GERHARD, Peter, *Pirates of the Pacific, 1575-1742*, Lincoln /London, University of Nebraska Press, 1990.
- GIESECKE ALBERTO Y SILGADO, Enrique, *Terremotos en el Perú*, Lima, Rickchay, 1981.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, *El primer nueva cor nica y buen gobierno*, 1615-1617, Biblioteca Real de Copenhague, <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>
- HEVIA, Jacinto de, «Vejamen al doctor Antonio Coronel», en *El paseo triunfal y el vejamen del graduando*, ed. L. A. Eguiguren, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1949.
- JOUE MARTÍN, José Ramón, *Esclavos de la ciudad letrada. Esclavitud, escritura y colonialismo (1650-1700)*, Lima Instituto de Estudios Peruanos, 2005.
- «Public Ceremonies and Mulatto Identity in Viceregal Lima. A Colonial Reenactment of the Fall of Troy (1631)», *Colonial Latin American Review*, 16, 2007, pp. 179-201.
- KLEIN, Herbert S., *El tráfico de esclavos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2011.
- KOVACH, Robert. L., *Early Earthquakes of the Americas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- LASARTE, Pedro. *Lima satirizada (1598-1698): Mateo Rosas de Oquendo y Juan del Valle y Caviedes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.
- LASCHOBBER, Paola. J., *Socio-Economics Aspects of Juan del Valle y Caviedes's Satire of Colonial Afro-Peruvians*, Ann Arbor, Michigan, UMI, 1979.
- LAVALLÉ, Bernard, *Las promesas ambiguas. Criollismo colonial en los Andes*, Lima, Instituto Riva-Agüero, 1993.

- «El criollismo y los pactos fundamentales del imperio americano de los Habsburgos», en *Agencias criollas. La ambigüedad colonial en las letras hispanoamericanas*, ed. J. A. Mazzotti, Pittsburgh, PA., Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000.
- LAYNA RANZ, Francisco, «Ceremonias burlescas estudiantiles (siglos XVI y XVII) 1. Gallos», *Criticón*, 52, 1991, pp. 141-162.
- «Dicterio, conceptismo y frase hecha: a vueltas con el vejamen», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 44, 1996, pp. 27-56.
- LOHMANN, Guillermo, «Un poeta virreinal del Perú: Juan del Valle y Caviedes», *Revista de Indias*, 14, 1948, pp. 100-102.
- «Nomenclátor de personas y asuntos mencionados en la obra de Valle y Caviedes», en Juan del Valle y Caviedes. *Obra completa*, ed. M. L. Cáceres ACI., L. J. Cisneros y G. Lohmann Villena, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1990, pp. 819-194.
- LÓPEZ PIÑERO, José María, y CALERO, Francisco, *Las Controversias (1556) de Francisco de Vallés y la Medicina renacentista*, Madrid, CSIC, 1988.
- LORENTE MEDINA, Antonio, *Realidad histórica y creación literaria en las sátiras de Juan del Valle y Caviedes*, Salamanca/Madrid, Universidad de Salamanca/UNED, 2011.
- LUCENA, Manuel, *Piratas, bucaneros, filibusteros y corsarios en América: perros, mendigos y otros malditos del mar*, Madrid, MAPFRE, 1992.
- MADROÑAL, Abraham, *De grados y de gracias. Vejámenes universitarios de los Siglos de Oro*, Madrid, CSIC, 2005.
- MAS Y USÓ, Pascual, «Academias ficticias valencianas durante el Barroco», *Criticón*, 61, 1994, pp. 47-56.
- MERINO, Eloy, «El discurso racista en Diente del Parnaso», *Osamayor*, 9, 1996, pp. 3-12.
- MUGABURU, Joseph de, *Diario de Lima (1640-1694). Crónica de la época colonial*, ed. H. Urteaga y C. Romero, Lima, Imprenta Librería San Martín, 1917.
- NOVOA, Mauricio, *The Protectors of Indians in the Royal Audience of Lima. History, Careers and Legal Culture, 1575-1775*, Leiden/Boston, Brill/NIJHOFF, 2016.
- O'TOOLE, Rachel S., *Bound Lives. Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru*, Pittsburgh, Pa., University of Pittsburgh Press, 2012.
- PERALTA Y BARNUEVO, Pedro, *Lima inexpugnable. Un libro desconocido del polígrafo don Pedro Peralta y Barnuevo*, ed. L.A. Eguiguren, Lima, Liurimsa, 1966.
- PÉREZ MAGALLÓN, Jesús, *Construyendo la modernidad. La cultura española en el «tiempo de los novatores» (1675-1725)*, Madrid, CSIC, 2002.
- SANDOVAL, Alonso de, *Un tratado sobre la esclavitud [De instauranda Æthiopum salute]*, ed. E. Villar, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- SHARP Bartholomew, *The Voyages and Adventures of Captain Bartholomew Sharp and Others in the South Sea*, Londres, 1684.

- TERUKINA, Jorge, «Entre los ‘hierros del culteranismo’ y unos ‘poetas satíricos populares y democráticos’: Ricardo Palma, Juan del Valle Caviedes y la invención de la nación peruana», *Bulletin of Spanish Studies*, 2016 (online).
- TWINAM, Ann, *Purchasing Whiteness. Pardos, Mulattos and the Quest for Social Mobility in the Spanish Indies*, Stanford, Stanford University Press, 2015
- VALLE Y CAVIEDES, Juan del, *Romance en que se procura pintar, y no se consigue, la violencia de dos terremotos con que el poder de Dios asoló esta ciudad de Lima, emporio de las Indias Occidentales y la más rica del mundo*, Lima, c. 1687-1688.
- *Obra completa*, ed. M. L. Cáceres ACI., L. J. Cisneros y G. Lohmann Villena, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1990.
- *Guerras físicas, proezas médicas, hazañas de la ignorancia*, C. F. Cabanillas Cárdenas, ed., Madrid / Frankfurt, Vervuert/ Iberoamericana, 2013.
- VÁZQUEZ DE ESPINOSA, Antonio, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, ed. B. Velasco Bayón, Madrid, Atlas, BAE, 1969.
- VEGA, Inca Garcilaso de la, *Historia general del Perú* [1617], ed. Ángel Rosenblat, Buenos Aires, Emecé Editores, 1944, 3 vols.

LA RETÓRICA CLÁSICA EN LA *INSTRUCCIÓN* DE TITU CUSI YUPANQUI¹

Marguerite Cattan
Manhattanville College

El título de la *Instrucción al Licenciado don Lope García de Castro* (1570) ha variado con el tiempo en las distintas ediciones que han aparecido de este documento. Este cambio en los títulos se debe en cierta medida a que el texto contiene tres documentos distintos: una instrucción, una relación y una carta poder.

La relación que hizo el penúltimo inca, Titu Cusi Yupanqui, sobre su versión de los hechos acontecidos tras la llegada de los españoles conforma el grueso de la obra. Por ello, el título «relación» resultaría más adecuado, pero el documento se aleja del formato específico al que se ceñía una relación durante el siglo XVI. Julien apunta por ejemplo a que el discurso oral incluido en la *Instrucción* es la característica fundamental que aleja a esta obra de los modelos genéricos españoles de Relación y Memoria (Julien, 2006, p. xviii).

¹ Este trabajo corresponde a una versión preliminar presentada en el seminario *Conflictos coloniales: indios, criollos y peninsulares en textos de la Hispanoamérica colonial* (Tromsø, Octubre de 2011), que luego fue desarrollada de manera más completa en *Revue Romane*, 49:1 (2014): 120-146. Ver, además, los trabajos complementarios de Cattan, 2001 y 2016, donde se estudian el contexto histórico, los intereses y motivaciones en la producción del texto y la intermediación de fray Marcos García en la *Instrucción*.

Precisamente este «discurso oral» ha sido reconocido —quizás ciegamente— por varios críticos como una característica netamente incaica², pero trataré de demostrar en este trabajo que puede haber una explicación distinta a esta problemática, y que se basa en la consideración de que el texto principal, la denominada relación, responde a las pautas de la retórica clásica que acercan su género más a un típico discurso retórico que a una relación de sucesos ordenada por la corona. Pautas retóricas que establecen no sólo su forma, sino también su contenido.

En este sentido, me atrevería a sugerir que el título «El *discurso* de Titu Cusi Yupanqui» resultaría en cierta medida más adecuado para este documento. El intento de este estudio es, pues, brindar una nueva lectura del texto considerando los signos compositivos de la retórica clásica que le dan forma e influyen en su fondo.

CAMPO DE LA RETÓRICA

Algunos críticos han hecho mención a la retórica incaica de la *Ins-trucción*³. El término «retórica incaica» es en sí mismo un anacronismo, ya que hablar de retórica alude necesariamente a la tradición grecolatina que lo incaico, sin previo contacto occidental, no podría contener. Aún si se acepta la utilización de «retórica» en su acepción amplia, aludir a una «retórica incaica» significaría encontrar una expresión y estilo incaicos, es decir, un discurso originado a partir de una oralidad primaria⁴.

² Según Julien, «Titu Cusi's incorporation of speeches simply followed Inca "literary" models, it is also possible that these speeches reflect a kind of formalized internal political discourse between the Inca and his advisors» (Julien, 2006, p. xx). Bauer afirma que «[Manco Inca] speeches, as well as all the other speeches that appear in the text... [are] a formal feature typical of Inca oral tradition, as the Inca language had no way of indicating indirect discourse» (Bauer, 2005, p. 30). Para No la dramatización narrativa es parte de «la oralidad discursiva expuesta por Titu Cusi con el propósito de revalorizar la cultura oral incaica» (No, 2005, p. 89).

³ Entre los autores que han señalado rasgos incaicos están Ralph Bauer (2005) y Catherine Julien (2006). Presentan como características incaicas: la repetición triple y cuádruple; la simetría rítmica; los discursos directos de Manco Inca; y su aspecto representativo teatral.

⁴ Culturas orales primarias son las que no han tenido contacto con ninguna forma de escritura. Según Walter Ong (2002), el pensamiento y expresión verbal en una cultura oral primaria resulta muchas veces extraño y obedece a características particulares: aditiva, agregatoria (no analítica), redundante, tradicionalista, tono agonístico, participativa, homeostática y situacional (no abstracta).

La *Instrucción*, a mi parecer, se aleja de las características orales y obedece más bien a una tradición escrita normada por reglas de retórica heredadas de la antigüedad clásica.

Como se sabe, en su origen griego el radio de acción de la retórica no estaba vinculado a lo literario, sino al discurso judicial y político. Un *rhetor* era un orador público. La retórica se estableció como una técnica para expresarse adecuada y correctamente y persuadir así a un tribunal o asamblea.

La retórica se convirtió en una disciplina de aprendizaje incluida entre las siete artes liberales, y junto con la Gramática y la Dialéctica pasó a componer el campo de estudio del Trivium. La Edad Media heredó la tradición retórica clásica. Este arte se extendió durante el Renacimiento cuando proliferaron la publicación de retóricas. Aunque el discurso se plasmaba ahora en forma escrita, mantenía su finalidad de persuasión y los elementos de la retórica clásica.

En el siglo XVI, cuando se escribió la *Instrucción*, la retórica se entendía como el arte de hacer discursos —mayormente practicado como el arte de predicar— su esencia seguía manteniendo características de las leyes de la retórica clásica. Características que se encuentran en la obra de Titu Cusi Yupanqui, y que creo pueden llegar a cuestionar la autoría de la obra.

RASGOS RETÓRICOS EN LA *INSTRUCCIÓN* : LAS PRUEBAS DE PERSUASIÓN (*PISTIS*)

Entre los muchos rasgos retóricos que se encuentran en el documento están: (i) la ocasión (*kairos*); (ii) su género de causa deliberativo; (iii) su disposición de las partes (*dispositio*) en exordio, exposición, argumentación y epílogo; (iv) su orden lineal (*ordos naturalis*); y (v) sus pruebas de persuasión (*pistis*). En este artículo me limitaré a tratar y dar algunos ejemplos de este último elemento.

El objetivo fundamental de un discurso retórico es persuadir a la audiencia. Según Aristóteles, la persuasión se logra a través de tres tipos de constancias o pruebas: *logos* (razón), *pathos* (emoción) y *ethos* (carácter). Estas pruebas son cualidades que el orador y su discurso deben demostrar y contener, pues la credibilidad del discurso se logra en parte por el carácter del autor, por su razonamiento lógico y por su habilidad de apelar a las emociones de la audiencia.

Estas tres pruebas de persuasión están presentes en la *Instrucción* y, además, forman cada momento histórico del relato de Titu Cusi Yupanqui. Así, tenemos que el relato sobre Atahualpa principalmente apela al *logos*, pues en esta parte de la narración se trata de persuadir a través argumentos lógicos sobre el comportamiento y mal proceder de este inca. La historia de Manco Inca principalmente apela al *pathos*, a las emociones y a la simpatía de la audiencia, dando a conocer todas las injusticias cometidas contra este otro inca. Finalmente, la historia de Titu Cusi apela al *ethos* dando a conocer el carácter del autor y su autoridad en el tema.

No planteo que estas tres constancias de la retórica estructuren el discurso de la *Instrucción*, más bien que se entremezclan en el texto. Sin embargo, cada una de estas formas de persuasión se halla más marcada y, en cierta forma, constituye cada momento histórico del relato. Procederé a continuación a ejemplificar cada instancia con los lugares comunes y las figuras retóricas encontradas en el relato.

ATAHUALPA Y EL LOGOS

El *logos* significa persuadir por el uso del razonamiento. Busca la coherencia del mensaje, la claridad de la demanda, la lógica de las razones y la eficacia de las pruebas. La relación-discurso de Titu Cusi comienza apelando al *logos*. Un razonamiento que se irá construyendo desde la llegada de los españoles y los motivos por los que los indígenas los consideraron dioses, a razones tanto del comportamiento de Atahualpa como de los españoles durante sus encuentros, hasta finalmente llegar a una lógica del porqué los españoles procedieron a matar a Atahualpa.

Así, en la relación-discurso la narración se inicia con la llegada de los españoles al Perú y cómo los indios al verlos llegar los creyeron dioses. Explica a continuación que los consideraron así por tener traje y semblante diferente, por llegar en animales muy grandes con pies de plata (herraduras), porque hablaban con paños blancos (libros), porque se diferenciaban mucho entre ellos con sus barbas negras y bermejas, porque comían en plata y porque poseían truenos (arcabuces).

Desde el primer párrafo de la narración se está utilizando un razonamiento retórico del *logos*. Aquí se presentan una serie de silogismos truncados, figura conocida como *enthymeme* donde una de las premisas

del silogismo queda implicada: los españoles eran diferentes, los dioses son diferentes (premisa implicada), por tanto los consideraron dioses.

El siguiente párrafo de la relación-discurso describe el primer encuentro de los españoles con Atahualpa y el incidente del libro sagrado arrojado al suelo por el inca. El alegato de este evento sigue un razonamiento que justifica tal proceder. En la narración de Titu Cusi, es Atahualpa el primero en hacer entrega de un vaso de chicha, su bebida sagrada, a un español quien la derrama y esto encoleriza al inca. Así, cuando los españoles muestran a Atahualpa el texto sagrado, éste, viéndose afrentado por el desprecio a la chicha, arroja a su vez el libro al suelo. Está presente aquí el tópico de invención de causa y efecto, la ofensa de los españoles trae como resultado la afrenta de Atahualpa. En este caso el efecto ha sido un acto retributivo: ambos objetos sagrados son por igual desacralizados por la cultura ajena.

Este incidente conlleva una secuela negativa, pues todos los españoles cuentan lo que «habían visto y les había pasado» con Atahualpa. Esto es una predisposición a eventos posteriores, ya que el ánimo de los españoles está ahora preparado contra el inca.

Nuevamente los españoles se encuentran con Atahualpa en los baños de Conoc. En esta ocasión, refiere Titu Cusi, que los españoles dicen a Atahualpa que vienen a conocerlo por mandato de Dios y que el inca «oyó lo que decían atendió [...] y calló». Acto seguido, Atahualpa ofrece de nuevo la chicha sagrada, pero los españoles «ni bebieron ni hicieron caso». Viendo el inca que tan poco caso hacían de sus cosas, dijo a los españoles: «pues vosotros no hacéis de mí ni yo lo quiero hacer de vosotros».

Este diálogo directo se trata de la figura de *pathos* conocida como *aganactesis*. Figura mediante la cual el hablante, Atahualpa, hace una exclamación de gran indignación. La consecuente reacción del inca también obedece al tópico de causa y efecto: Atahualpa se levanta enojado, pues aunque él brinda el debido respeto y calla para escuchar la palabra sagrada de Dios, su bebida sagrada no es respetada de la misma forma. En este segundo intento de comunicación entre las culturas no hay un acto de correspondencia.

Aunque los eventos que se desencadenan apelan más bien a la emoción, pues los indios desarmados fueron sitiados y atacados y Atahualpa fue apresado, éstos son consecuencia del preparado ánimo de los españoles. Sin embargo, el episodio siguiente retorna inmediatamente a la razón o logos, cuando los españoles interrogan e incriminan al inca durante su prisión. La razón se apela aquí mediante la figura de *anthypophora*, pues los

españoles hacen un razonamiento en voz alta, formulando preguntas a su adversario sobre lo que puede decir en su favor o en su contra:

«¿eres tú el rey de esta tierra?» [...] «¿No hay otro ninguno que lo sea sino tú? porque nosotros sabemos que hay otro que se llama Manco Inga: dónde está éste?»; y mi tío respondió: «en el Cuzco» [...] tornaron a decir los españoles «pues luego, ese que está en el Cuzco [...] tenemos por nueva es la cabeza principal de esta tierra, debe ser el rey»; y mi tío dijo «de ser, sí es porque mi padre le mandó que lo fuere, pero porque es muy mozo gobierno yo la tierra por él»; y los españoles dijeron «pues, aunque sea mozo será justo que sepa de nuestra llegada» (p. 7)⁵.

Esta interrogación pone a Atahualpa bajo una luz bastante negativa, pues si bien durante los primeros encuentros en cierta medida el soberano inca actúa incitado por el comportamiento de los españoles, ahora éstos cuestionan su derecho de soberanía.

El texto ha ido presentando los atributos, palabras y actos de Atahualpa, lo que resulta propicio para persuadir el *logos* formando lugares de persona (*loci a persona*). Se hace así uso del razonamiento para vituperar a Atahualpa. En cuanto a su nacimiento, desciende por parte de madre de «sangre soez y baja». En cuanto a su naturaleza, es ilegítimo y «bastardo». En cuanto a su modo de vida, talante y carácter presenta innumerables defectos es irrespetuoso, no actúa por generosidad sino por conveniencia, es fraticida, se guía por la codicia y, además, no hace un buen recibimiento de los españoles ni es consecuente con sus solicitudes. Su comportamiento es más censurable ya que teniendo la fortuna de ser poderoso no es justo ni generoso, es ambicioso y, además, es tirano. De este modo, se presenta en el texto el tema del mal gobierno.

Paralelamente a la historia de los eventos con Atahualpa, la narración va introduciendo ciertos hechos y afirmaciones sobre Manco Inca con el fin de comparar a los dos monarcas: la exaltación de Manco Inca en contraste con la vituperación de Atahualpa. Titu Cusi afirma:

mi padre Manco Inga Yupanqui era el rey verdadero de toda la tierra, a quien todos respetaban, temían y acataban por señor, y que Atahualpa, su hermano mayor, poseía el reino tiránicamente (p. 10).

⁵ En todos los casos cito la *Instrucción* por la edición de Liliana Regalado de 1992. La ortografía del español de todos los segmentos citados ha sido modernizada.

La comparación entre lo bueno y lo malo responde también a un tópico de la retórica clásica. El interés del pasaje consiste en subrayar la legitimidad de un amado soberano versus un rey tiránico quien ha «usurpado su reino sin justicia». La presencia de estas pruebas de razonamiento sirve para asentar el terreno del discurso del gobernante ilegítimo, despótico y tirano contra el cual se justificará hacer guerra⁶.

Hacia el final del relato de Atahualpa se vuelve a utilizar el tópico de invención de causa y efecto. Así, se refiere que el inca juntó a sus capitanes y planteó eliminar a los españoles:

si os parece, démosles en la cabeza y muertos todos estos, porque me parece que, aunque poca gente, valerosa, no dejaremos de tener la suprema en toda la tierra, como antes teníamos [...] porque mi hermano está muy enojado contra mí, y si hace llamamiento de toda la tierra, hará capitanes a éstos y él y ellos no podrían dejar de matarnos; por eso, si os parece, ganémosle nosotros por la mano (p. 12).

El inca mismo reconoce la posible consecuencia: que si saliese «mal el negocio», los españoles tendrían que matarlo. Elige, pues, el camino equivocado. Acto que prepara a aceptar los eventos posteriores y justifica los resultados, por tanto:

sabido por el Marqués la traición que estaba armada para matarles [...] sin dilación ninguna mandó sacar a la plaza a Atahualpa, mi tío, y en medio de la plaza, en un palo, sin ninguna contradicción, le dio garrote (p. 12).

Atahualpa, como resultado de sus propios actos, recibe una condena apropiada. El *logos* presenta suficientes pruebas para justificar su muerte: el carácter vil de este personaje, ser un soberano ilegítimo y tiránico, así como su traición a los españoles. Por ello, nadie se opone a esta condena. Inclusive el rey legítimo, Manco Inca, demuestra su aquiescencia, pues brinda su apoyo a los españoles mandando fuerzas armadas para protegerlos. El razonamiento de este argumento culmina con el sentimiento general de los hechos expresado por las palabras de Manco Inca: «[Atahualpa] no quedó sin castigo, porque fue castigado según su merecido» (p.10).

⁶ Los términos al describir a Atahualpa como «bastardo», «tiránico», «ilegítimo» y de «sangre soez» son aseveraciones que siguen una lógica española de soberanía y legitimidad, pues dentro de una lógica de soberanía incaica no tienen la misma relevancia. Consisten, pues, en otra mediación occidental.

MANCO INCA Y EL *PATHOS*

Si bien los lugares de persona de Manco Inca que se presentan en el relato son razonamientos que apelan al *logos*, la historia de la vida de Manco Inca fundamentalmente apela al *pathos*. Este segmento de la *Instrucción* intenta que el público conozca las injusticias cometidas contra Manco Inca y comprenda sus razones para sublevarse. El discurso nos lleva a reconocer y compartir el punto de vista de Titu Cusi y «sufrir»⁷ con él las infamias cometidas contra su padre. Se busca que el aspecto emocional del mensaje logre la simpatía de la audiencia, en este caso el rey, y la mueva a la decisión y acción esperadas.

El relato de Manco Inca es un relato lleno de carga emotiva. Inclusive antes de entrar al tema de las injusticias cometidas contra el inca, la emotividad del discurso empieza al principio de la narración subrayando la alegría que tanto el inca y los españoles comparten al tener noticias de los otros. El ejemplo, quizás, más significativo de este sentimiento se da durante el primer encuentro entre Pizarro y Manco Inca. La emoción se evoca mediante muestras de extraordinaria alegría, figura del *pathos* denominada *exultatio*:

el cual Marqués viéndolo [a Manco Inca], recibió muy gran contento, y mi padre, yendo que iba en sus andas de oro y cristal y corona real, se apeó de ellas y abrazó al Marqués, que ya se había apeado de su caballo, y ambos; mi padre y el Marqués; se confederaron en uno (p. 13).

La exaltada alegría del momento apela a simpatizar con este soberano inca de nobles sentimientos y cortesía ante los españoles. Este encuentro, además, contrasta con la recepción hecha por Atahualpa, resaltando así las buenas intenciones de Manco Inca hacia los españoles frente a las malas del primero.

Frente al entusiasmo de Manco Inca ante la llegada de los españoles, se presenta la exaltada pena que siente ante el mal proceder de su hermano Atahualpa y los indios rebeldes. El argumento continúa apelando a la emoción de la audiencia —el rey de España— y a simpatizar con este soberano inca que solidariza hasta en el sentir con los españoles.

La narración, en todo momento, intenta persuadir al *pathos* con numerosos ejemplos de amor de Manco Inca ante los españoles y constantes demostraciones de su buena intención y devoción ante ellos. Mues-

⁷ *Pathos* en griego significa sufrimiento, experiencia.

tra, por ejemplo, sus nobles intenciones al mandar a su gente que «respetasen y tuviesen en mucho al Marqués y a los suyos y los proveyesen de todo lo necesario». También, al brindarles apoyo ofreciendo ir en pos del traidor Quisquis, con quien está sumamente enojado «por el amor y afición que había cobrado a los españoles». Sólo desiste de esta persecución a solicitud de Pizarro quien le «rogaba mucho se volviese», a lo cual Manco Inca accede «por el amor que al Marqués tenía». De regreso en el Cuzco, Manco Inca sigue dando signos de afecto hacia los españoles proporcionándoles buen hospedaje y decretando que su pueblo les dé tributo para su sustentación. Si bien, esta parte de la narración presenta algunos eventos bélicos, los intercambios entre los gobernadores son conmovedores y llenos de pasión y los actos de Manco Inca conducen a simpatizar con él.

Estas pruebas contrastan con el injusto maltrato que Manco Inca recibe a cambio. Tres veces los españoles intentan dar prisión al inca y tres veces el inca reclama ante las injustificadas razones y se lamenta de haber confiado en ellos. El *pathos* aumenta con los malos tratos recibidos durante sus encarcelamientos y crece también la solidaridad hacia el inca. Así, se llega al clímax, durante el último intento de prisión del inca, que resulta en su justificada rebelión.

Toda la relación de las prisiones de Manco Inca está poblada de diálogos entre el inca y los españoles, entre el inca y sus capitanes e inclusive entre los españoles y los capitanes incas. A diferencia de algunos críticos que, como mencioné, han encontrado estos parlamentos característicos de una oralidad incaica, y por ende resultado de la autoría de Titu Cusi⁸, considero que estos pasajes de la *Instrucción* también deben leerse dentro de las normas de la retórica clásica. Son discursos que tienen la finalidad de estimular las pasiones y emociones de la audiencia, por lo que incluyen variadas figuras de *pathos*. A continuación ejemplifico algunos.

En la primera ocasión en que los españoles acusan a Manco Inca de quererse levantar contra ellos, el soberano inca responde usando la figura denominada *epiplotis*:

¿qué os he hecho yo por qué me queréis tratar de esa manera y atarme como a perro? ¿de esa manera me pagáis la buena obra que os he hecho en meteros en mi tierra y daros de lo que en ella tenía con tanta voluntad y amor?; mal lo hacéis; ¿vosotros sois los que decís que sois viracochas y que

⁸ Ver la nota 2.

os envía el Tesci Viracochan?; no es posible que vosotros sois sus hijos pues pretendéis hacer mal a quien os hace y ha hecho tanto bien [...] ¿no os he dado en este pueblo todo lo que habéis querido[?] (p. 17).

La *epiilexis* es un tipo de pregunta retórica pero con el fin de reprimir, causar desconsuelo o vituperar. Manco Inca reprende a los españoles por pagar su buena voluntad y amor con malos tratos. Logra causar desconsuelo el hecho que sus carcelarios lo aten como a un animal. Además, vitupera a los españoles aludiendo a su avaricia y falta de cristianismo —pues no pueden ser hijos de Dios. Si durante la narración de la llegada de los españoles éstos son comparados con dioses, desde esta parte de la relación los españoles empiezan a ser desacralizados.

Luego Manco Inca llama a sus súbditos para pedirles que reúnan el rescate solicitado y hace otro parlamento:

Hermanos e hijos míos: los días pasados os hice juntar [...] para que vieres un género de nueva gente que había aportado a nuestra tierra [...] os mandé que [...] les sirvieses y acatases como a mi persona misma y les dieses tributo [...] pensando que era gente grata [...] [y] según me han dado las muestras [...] no son hijos del Viracochan sino del demonio, porque me hacen y han hecho [...] obras tales, como podéis ver por vuestros ojos, que me parece que no podéis dejar [...] de recibir gran pena y congoja en ver a mí, vuestro rey, aprisionado con prisiones y tratado de esta manera sin merecerlo (pp. 18-19).

Este parlamento con vívidas descripciones de los hechos y las consecuencias acaecidas presenta la figura conocida como *descriptio*. El propósito de esta figura es incitar a la audiencia a través de las crudas descripciones.

Numerosos pasajes de la vida de Manco Inca presentan descripciones vívidas como cuando los españoles echan «cadena al pescuezo y grillos a los pies» al inca en su prisión o como cuando oprimen a los indígenas haciendo limpiar con sus capas «la suciedad de los caballos». También se encuentran detalles sensoriales como cuando describe «las lágrimas de los ojos» de Manco Inca y el «gran llanto» y llamados en «alta voz» que hacen sus súbditos al verlo preso. Estas descripciones vivenciales y sensoriales forman parte también de la técnica de persuasión del *pathos*.

Otra técnica para apelar a las emociones de la audiencia, se logra a través del uso del lenguaje. Es decir, por medio de la selección de palabras y su connotación emocional. Cuando Manco Inca recrimina a los

españoles diciendo: «no me vencisteis vosotros a mí por fuerza de armas sino por hermosas palabras» (p. 25) es un ejemplo de ello.

La integridad de Manco Inca se demuestra inclusive al momento de pagar su rescate. El inca sin tener a menos a los españoles les propone que «de aquí en adelante todos tengamos paz y vivamos de amor y compañía» (p. 22). A lo cual los españoles prometen quedar en obligación de servirlo y no darle ninguna pena. Se presenta aquí otra figura de *pathos*, una promesa de afecto y constancia, conocida como *eustathia*:

Hernando Pizarro dando la palabra por todos dijo así: todos estos caballeros y yo hemos recibido sumo contento con la merced que nuestra merced nos ha hecho en todo; quedamos en obligación de lo servir toda nuestra vida y protestamos de que ahora ni en ningún tiempo [...] estos caballeros ni yo no le daremos ninguna pena (p. 23).

Esta promesa de afecto y constancia de los españoles pareciera aparecer en el discurso sólo para subrayar lo falso de sus palabras. Este acto de buena voluntad de Manco Inca y las promesas de respeto mutuo se repiten en su encuentro con Pizarro. La amplificación o prolongación de la materia es también otro procedimiento retórico.

El uso de la técnica de amplificación es una industria retórica con la finalidad de recalcar algún aspecto, tema o idea. De este modo, el triple aprisionamiento de Manco Inca parece responder a la estrategia de amplificación, posiblemente con el fin de insistir sobre las injusticias cometidas con el inca.

En cuanto a las tres capturas de Manco Inca, Bauer afirma que, aunque estos eventos pudieron ser históricos, él no ha encontrado ninguna otra fuente del siglo XVI que confirme la versión de tres aprisionamientos: «Most likely, this three-fold repetition is a stylistic device that was, as Niles notes, common to Inca oral traditions» (Bauer, 2005, p. 30). Nuevamente está presente el interés de los críticos de encontrar en ello una característica propiamente incaica. Lo que Bauer —y Susan Niles— no mencionan es que el número tres tiene históricamente, desde el tiempo de los griegos, un gran simbolismo en la tradición occidental y no olvidemos su importancia dentro de la tradición cristiana. Dentro de una lectura retórica del texto, la repetición triple del aprisionamiento apunta a otro lugar común: negarlo tres veces. Manco Inca recrimina dicho acto durante su segundo encierro:

y así vosotros, no se os acordando de tanto bien que de mí habéis recibido, amándoos yo con tanta voluntad y deseando vuestra amistad, me *habéis negado* por un poco de plata (p. 34) [énfasis mío].

Tal como Pedro niega a Jesús tres veces, igualmente cegados por su avaricia los españoles niegan su aprecio por Manco Inca tres veces.

Esta repetición de apisionamientos incrementa la tensión de la narración. Durante su segunda prisión el inca hace otro importante parlamento retórico:

¿Por ventura *soy* yo perro o carnero [...] vuestro que porque no me huya me atáis de esta manera? ¿*soy* ladrón o he hecho alguna traición al Viracochan o a vuestro rey? [...] pues si no *soy* perro ni ninguna cosa de las que dicho tengo, ¿qué es la causa porque de tal manera me tratáis? (p. 28) [énfasis mío].

Aquí la repetición de la palabra «soy» busca amplificar la idea de *qué es* Manco Inca sino un soberano digno de respeto y subrayar la emoción pues no es tratado como merece. Esta figura es conocida como *conduplicatio*.

Las pruebas de *pathos* en *increscendo* muestran el sinfín de injusticias cometidas contra Manco Inca. Ha aumentado su congoja, su desilusión de los españoles y el reconocimiento de su error en haber creído en ellos. Paralelamente, aumenta la pena y recriminaciones de sus súbditos. Esta ascensión de tensiones predispone a la audiencia a admitir el vituperio de los españoles. Ahora el uso del razonamiento demuestra que los españoles son sumamente codiciosos, ingratos, traicioneros, embaucadores, opresores, lujuriosos y su único motor es la avaricia.

Al tercer intento de prisión y traición contra Manco Inca, éste presenta un razonamiento —esta vez apelando al *logos*— en el que enumera las burlas y malos tratos recibidos por los españoles:

Muy amados hijos y hermanos míos: Nunca pensé que me fuera necesario haberos de hacer lo que ahora pienso, porque pensé y tuve siempre por muy cierto que esta gente barbuda que vosotros llamáis viracochas [...] me habían de ser aviesos ni darme pena en ninguna cosa, pero ahora que veo cómo he hallado siempre por experiencia y vosotros también habéis visto cuán mal me han tratado y cuán mal me han agradecido lo que por ellos he hecho, haciéndome mil befas y prendiéndome y atándome como a perro los pies y el pescuezo, y que sobre todo después de me haber dado su palabra que ellos conmigo y yo con ellos habernos confederado en amor y

amistad, diciendo que perpetuamente habríamos de lo pasado, andan ahora otra vez urdiendo cómo me podrían prender y matar, no dejaré de rogaros como a hijos que miréis cuántas veces vosotros me habéis importunado a que yo haga esto que ahora quiero hacer, diciendo que me levante contra éstos y para qué los consiento en mi tierra, y yo no he querido por pensar que no sucediera lo que ahora veo; y pues así es, y ellos no quieren sino porfiar en darme envío, *forzado me será dárselo yo también y no consentir más negocios* [...] (p. 27) [énfasis mío].

Así, pues, forzado por el mal comportamiento español, Manco Inca concluye quitarse esa «pesadilla de sobre nosotros». Aunque la mayoría de las pruebas han apuntado a las emociones, es importante señalar aquí que, sólo la razón y lógica del argumento justifica la necesidad de sublevación.

El conocido resultado es el sitio de Cuzco y las batallas consiguientes con el intento de reestablecer la soberanía incaica. Aunque hasta ahora el relato–discurso trata de «justificar» la rebelión de Manco Inca, ante los ojos del monarca español esta rebelión contra la Corona no podría llegar a encontrar suficientes argumentos para su justificación. Por eso, rematando la narración de esa guerra se presenta el relato del ajusticiamiento de Cura Ocllo, ejecutada en represalia de Manco Inca. Las palabras de increpación de la coya, señalando que se vengan en «una mujer», vuelve a apelar al *pathos* y a tornar la atención del público hacia las injusticias cometidas por los españoles contra ese pueblo, inclusive contra los más indefensos: una mujer.

No obstante, Manco Inca demuestra su sentimiento de amor y afición hacia los españoles inclusive durante los postrimeros días de su vida. Así, la historia de Manco Inca concluye durante su retiro en Vilcabamba, donde un grupo de españoles a quienes da asilo terminan asesinandolo a traición. Se presenta otra escena del *pathos* con una descripción vívida del ataque al inca y la persecución de Titu Cusi. Las emociones son apeladas y los españoles nuevamente son personificados como la esencia del mal.

El inca vive sólo tres días —nueva presencia del número tres— y en su lecho de muerte ordena a Titu Cusi tener cuidado con los españoles:

te mando que perpetuamente nunca tengas ley perfecta con semejante gente [...] no consientas que entren en tu tierra aunque más te conviden con palabras porque sus palabras melosas me engañaron a mí y así harán a ti si los crees (p. 61).

Dentro de la emotividad de la escena, el discurso gira hacia un razonamiento lógico de causa y efecto que reafirma el comportamiento de Manco Inca y explica el futuro proceder de su hijo, Titu Cusi. Primero, el inca se lamenta de su equívoco de haberse «fiado tanto de esta gente española» (p. 61) que sólo ha desembocado en su muerte. Luego, recuerda a su gente mantenga en la memoria todo lo acontecido en el Cuzco y Tambo. Finalmente, advierte a su hijo sobre los españoles y le ordena no aceptarlos en su tierra.

De este modo, el estado de Vilcabamba se explica y justifica. Esta no es una rebelión instaurada por Titu Cusi sino implantada por su padre como consecuencia de los actos de los españoles. Desde esta perspectiva, la visión de Vilcabamba se transforma de un centro de sublevación a un refugio necesario.

TITU CUSI Y EL *ETHOS*

El *ethos* se refiere a la fiabilidad en el orador (autor). Esta credibilidad se logra a través de su carácter —su integridad, si es agradable, digno de respeto— así como por su reputación y autoridad sobre el tema y, por supuesto, a través del uso de sus palabras. La percepción que la audiencia tiene sobre el *ethos* del autor es una forma de influir en la recepción de su mensaje.

Hasta este punto de la narración la credibilidad de Titu Cusi ha sido asentada por lo menos en tres puntos: su autoridad sobre el tema como hijo de Manco Inca y testigo de ciertos hechos (como la muerte de su padre); su credibilidad, por la buena cualidad de no mentir que su padre afirmó ningún inca toleraba; y ser el primogénito y legítimo sucesor al trono inca. Este último es un aspecto importante de su reputación, que lo confirma como un personaje digno de respeto.

Además, Manco Inca corrobora otro aspecto importante del carácter de Titu Cusi, que su hijo es de buen juicio: «yo le tenía a ese muchacho no solamente por hijo mas por hermano por el mucho entendimiento que tiene» (pp. 60-61). Por lo que considera razonable dejar a su hijo a cargo de su pueblo.

Asimismo, Titu Cusi demuestra devoción hacia su padre y respeto por su memoria, cumpliendo hasta el momento su promesa de no abandonar Vilcabamba. Su refugio en Vilcabamba no es, por lo tanto, un desacato a la Corona, sino un juramento hecho a su padre en su lecho

de muerte. Todos estos detalles dan forma al buen carácter moral del autor y contribuyen a formar el *ethos* de Titu Cusi.

Esta tercera parte, la narración de la vida de Titu Cusi, es la más breve de todas. Trata, principalmente, dos aspectos fundamentales del *ethos* de Titu Cusi Yupanqui: su voluntad de paz y su respetabilidad como cristiano.

Así, Titu Cusi refiere su buena intención hacia todas las negociaciones pasadas, subrayando su deseo «que se efectuase una vez la paz» (p. 62). También refiere su buena voluntad hacia la religión cristiana recibiendo sacerdotes evangelizadores, bautizando a su hijo, Felipe Quispe Tito, y también aceptando la catequización y su propio bautismo. Toda esta narración reafirma su actuar como un buen cristiano fortaleciendo con ello su *ethos*.

Aristóteles afirmaba que hay tres cosas que nos inspiran confianza en el carácter (*ethos*) de un orador: su buen sentido, su buen carácter moral y su buena voluntad. El buen sentido de Titu Cusi lo confirma su padre al calificarlo como una persona de «gran entendimiento» y dejarlo a cargo de su pueblo. Su buen carácter moral se establece por su respetabilidad de acuerdo a su linaje, a la devoción a la memoria de su padre, su humildad, su cualidad de decir la verdad y ser un buen cristiano. Finalmente, su buena voluntad la demuestra a través de sus deseos de paz, conversión y sometimiento a la Corona.

AUTORÍA DE LA RETÓRICA EN LA INSTRUCCIÓN

Titu Cusi dictó su relación en quechua e indudablemente la narración original debió obedecer a características de su expresión oral. Pero en el texto existen dos mediaciones: la traducción y la translación. El secretario, Martín Pando, sirvió de escribano y una intervención mayor a la de simplemente transcribir lo que se le dictaba es difícil de concebir. Él mismo confirma su tipo de participación en la conclusión de la *Instrucción*:

Yo, Martín de Pando, escribano de comisión [...] doy fe que todo lo arriba escrito, lo relató y ordenó el dicho padre, a insistión del dicho don Diego de Castro [Titu Cusi], lo cual yo escribí por mis manos propias de la manera que el dicho padre me lo relataba (p. 70).

El padre al que hace referencia el escribano es fray Marcos García, quien como el mismo escribano afirma fue el que «relató y ordenó» el documento.

La formación de cualquier clérigo de la época comprendía el estudio del latín y el aprendizaje de dicha lengua incluía la enseñanza del Trivium. Pero, además, fray Marcos pertenecía a la orden de los agustinos y como tal se ceñía a la doctrina de San Agustín. Recordemos que San Agustín escribió un importante tratado de retórica⁹ y su doctrina recomendaba que era necesario que el predicador aprendiera los recursos retóricos a fin de llevar a los creyentes al conocimiento de la verdad.

Podemos conjeturar que fray Marcos era versado en este arte y, por tanto, fue el creador de la retórica de la *Instrucción*. En este caso, la participación de García, al que se supone el simple «traductor» de la *Instrucción*, habría sido mayor a lo considerado. Y si bien, Titu Cusi fue el depositario de la tradición histórica presentada en el texto, el fraile debió manipular la narración original para conformar dicha información según patrones clásicos por él conocidos. Esto implicaría una mediación mayor que la que habría en una traducción literal y sobre todo una intervención mayor a la que tradicionalmente se le adjudica.

CONSIDERACIONES FINALES

Los signos de una mediación escritural en la *Instrucción* se pueden encontrar en su estilo retórico, que no sólo influye en su forma —es decir, su estructura, orden y disposición de las partes— sino que también influye en su contenido, acercando el documento a un discurso oral.

A las mismas características señaladas como incaicas por otros críticos se les puede dar una nueva lectura dentro de las pautas retóricas. Como hemos visto, los diálogos directos incluidos en la *Instrucción* presentan figuras retóricas específicas, mayormente figuras de persuasión de *pathos*. El uso del número tres es un lugar común de la cultura occidental y cristiana. Finalmente, su aspecto representativo teatral —que no he desarrollado en este artículo y que merece mencionarse— puede entenderse como parte de la representatividad que un discurso oral debía contener.

⁹ Según Pujante (2003) el puente entre la Retórica antigua y la del Medievo es *De doctrina christiana* de San Agustín. San Agustín, el autor más importante sobre el tema que brindó la Edad Media, defendió el uso de la Retórica como instrumento de evangelización.

Aunque muchos de los tratados discursivos de la época seguían un modelo y líneas generales de composición, las numerosas reglas retóricas de ninguna manera establecían principios inamovibles para la confección del discurso retórico. Al contrario, desde Quintiliano se consideraba que las reglas variaban con las circunstancias, la ocasión y la necesidad, dado que el fin siempre es lo apropiado a cada discurso y el interés de la causa particular (Pujante, 2003, p. 99). Fray Marcos García se encontraba ante un caso particular posiblemente sin precedente del que se pudiera servir como guía y ejemplo, contaba, además, con un enorme arsenal retórico, donde su práctica en el arte de predicar y preparar sermones (homilías) le fue de gran ayuda.

En suma, por los numerosos signos de la retórica clásica que contiene la obra y su esencial finalidad de persuadir mediante sus argumentos su género debería ser reconsiderado como un discurso. También por ello su autoría debería ser cuestionada, pues Marcos García fue un personaje clave en la elaboración de esta obra y su mediación parece haber sido mayor de lo que hasta ahora se ha pensado y cabría reconocerlo como co-autor de la *Instrucción*.

BIBLIOGRAFÍA

- AZAUSTRE, Antonio y Juan CASAS, *Manual de retórica española*, Barcelona, Ariel, 1997.
- BAUER, Ralph, «Introducción», en *An Inca Account of the Conquest of Peru by Titu Cusi Yupanqui*, ed. Ralph Bauer, Boulder, University Press of Colorado, 2005, pp. 1-56.
- BURTON, Gideon O., *Silva Rhetoricæ: The Forest of Rhetoric*. Brigham Young University. (www.rhetoric.byu.edu).
- CATTAN, Marguerite, «En los umbrales de la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui», *Histórica*, 35, 2, 2011, pp. 7-44.
- «Cuestiones de género y autoría: la retórica clásica en la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui», *Revue Romane*, 49, 1, 2014, pp. 120-146.
- «Las palabras que no se tradujeron en la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui», *Hipogrifo*, 4, 1, 2016, pp. 169-195.
- JULIEN, Catherine, «Introducción», en *History of How the Spaniards Arrived in Peru*, ed. Catherine Julien, Cambridge, Mass., Hackett Publishing, 2006, pp. vii-xxix
- MIGNOLO, Walter, «Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista», en *Historia de la literatura hispanoamericana*. Coord. Luis Iñigo Madrigal, Madrid, Cátedra, 2008, Tomo I, pp. 57-116.
- MURPHY, James J., *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- NO, Song, «La heterogeneidad suturada: Titu Cusi Yupanqui», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 31, 2005, pp. 85-96.
- ONG, Walter J., *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London, Routledge, 2002.
- OROZ RETA, José, «El “De doctrina christiana” o la retórica cristiana», *Estudios clásicos*, 3, 19, 1956, pp. 452-459.
- PUJANTE, David, *Manual de retórica*, Madrid, Castalia, 2003.
- RICO VERDU, José, *La retórica española de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973.
- YUPANQUI, Titu Cusi, *Instrucción al licenciado don Lope García de Castro (1570)*, ed. Liliana Regalado de Hurtado, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992 [1570].

LOS INDÍGENAS EN LA OBRA DE FERNÁNDEZ DE LIZARDI: JUSTICIA, CARIDAD Y DEVOCIÓN

Beatriz de Alba-Koch
University of Victoria (Canadá)

En marzo de 1827, a escasos tres meses de su muerte, José Joaquín Fernández de Lizardi, *El Pensador Mexicano*, se pronunció en los siguientes términos sobre la población indígena de su patria:

Los indios, esa parte preciosa de la sociedad, que por mil títulos merecen la consideración de los gobiernos y la protección de las leyes, ¿qué bienes han logrado con la Independencia?, tan ignorantes y tan envilecidos están ahora que son ciudadanos, como cuando eran esclavos del gobierno español, y por lo que respecta a su pobreza, están en peor estado (Fernández de Lizardi, *Obras*, XIII, p. 1019)¹.

De un solo golpe, Lizardi condena la presencia española en América, juzgando que para «esa parte preciosa de la sociedad» el México independiente ha significado aún mayor abyección. Esta severa crítica engloba la visión sobre «los indios» que tuvo este escritor a lo largo de su carrera; las representaciones de alteridad racial que bajo esta óptica nos ha legado constituyen ricos documentos de época y tempranas manifestaciones de un discurso indigenista que habrá de ser más común a

¹ El folleto está fechado a 17 de marzo de 1827.

finales del siglo diecinueve y principios del veinte. Asimismo, la condena del nuevo régimen gubernamental, que al parecer de *El Pensador* en poco más de un lustro de existencia no había querido o sabido remediar la condición subalterna que caracterizó a los indígenas bajo el sistema colonial, obliga a matizar la interpretación que comúnmente se tiene de él como ferviente independentista.

Lizardi vio la luz en la ciudad de México en 1776 y murió en 1827 para cuando toda la América hispana, menos el Caribe, se había independizado. Es precisamente porque le tocó sufrir los últimos años de una administración que apretó los tornillos económicos y morales a los virreinos americanos, convirtiéndolos en colonias deseosas de reformas y autonomía, que la diferencia entre el periodo colonial y el independiente puede verse con nitidez en su obra. En sus textos se registran los debates en la prensa facilitados por la Constitución de Cádiz de 1812, la cual decretó la libertad de imprenta que por primera vez se gozó en España y en sus posesiones de ultramar. La carrera de Lizardi estuvo estrechamente ligada a esta Constitución, gracias a la cual pudo lanzar su periódico homónimo, *El Pensador Mexicano*². Entre 1814 y 1820, cuando la Constitución fue suspendida, Lizardi escribió cuatro novelas, logrando fama con su *Vida de Periquillo Sarmiento*, considerada la primera novela moderna de la América hispana. En 1820 Fernando VII juró la Constitución de Cádiz y la libertad de prensa fue reinstaurada. Lizardi se dedicó entonces a publicar folletos y periódicos que constituyen el grueso de sus abundantes escritos. Un mérito de *El Pensador* pocas veces reconocido es que, en lo que concierne a las bellas letras y el ensayo de opinión, es el escritor más prolífico de toda la Nueva España y de los primeros años del México independiente, además de ser uno de los más polémicos³. Tampoco se ha insistido suficientemente en el carácter liberal de la mayoría de las propuestas de Lizardi; su lucha por la secularización del estado es un claro indicio, entre otros, de la modernidad de su pensamiento. Ante todo, *El Pensador* fue un ilustrado que buscó el cambio social por medios legales, dedicando gran parte

² Un buen análisis de este periódico lo ofrece Galván Gaytán (2009, pp. 241-258).

³ Para algunas polémicas en las que se vio involucrado Lizardi respecto al «buen gusto» y las bellas letras ver Ozuna Castañeda, 2009, pp. 88-101 y Alfaro Aguilar, 2009, pp. 79-86. La masonería fue el tema más peligroso sobre el cual polemizó Lizardi; lo usó para pedir la libertad de culto, costándole la excomuniación. Ver Vázquez Semadeni, 2010, pp. 55-59, 84-88 y 97.

de sus escritos a promover derechos civiles y a reformar las costumbres. Estos objetivos son patentes en su denuncia de la inanición del estado en la promulgación de leyes para la protección de los indígenas y, como veremos, en su reproche a las autoridades civiles y eclesiásticas por su negligencia hacia esa parte de la sociedad.

Los indígenas constituían aun el sector mayoritario de la población en aquel entonces en que escribía Lizardi. Según los datos poblacionales recabados por Alexander von Humboldt, la Nueva España en sus postrimerías tenía aproximadamente seis millones de habitantes. De ese total se calcula que veinte por ciento eran blancos, cuarenta por ciento eran indígenas y el resto lo constituían las diversas mezclas interraciales, llamadas «castas». A partir de las Leyes Nuevas de 1542, los pueblos indígenas fueron jurídicamente integrados por la corona en la llamada «república de los indios» o «república de los naturales», mientras que los colonizadores, en su mayoría blancos pero también negros y asiáticos, y las castas, integraron la «república de los españoles». Cada república debía, en principio, funcionar por separado y tenía sus propios privilegios⁴. Aunque los indígenas se encontraban bajo la tutela de los españoles, pronto se establecieron complejos nexos de dominación, dependencia y consanguinidad entre los dos grupos. En el México independiente, las dos repúblicas quedaron disueltas en una y las castas, en tanto que noción jurídica, se abolieron, primando para todos, al menos en principio, la noción de ciudadanía. Una nueva retórica habría de acompañar la nueva realidad y Lizardi jugó un papel clave en el desarrollo de esta manera de hablar acerca de quienes seguían siendo un grupo subalterno de la nación. El Pensador veía en el tutelaje colonial el origen de la problemática circunstancia de los indígenas. Sin embargo, sus propuestas para que los indígenas se valieran como ciudadanos, aunque avanzadas para su momento, siguen estando más cerca del paternalismo colonial que de un reconocimiento de la autonomía del individuo y de la capacidad de autogestión de los pueblos indígenas.

Desde el primer contacto de los europeos con la población americana, la figura del indígena fue una constante temática en las letras del Nuevo Mundo. En las letras novohispanas fue, retóricamente, la figura de la alteridad aunque las relaciones interétnicas desmintieran esa diferencia. El grupo dominante a lo largo del periodo colonial

⁴ Para una presentación general de la población novohispana ver MacLachlan y Rodríguez, 1990, pp. 196-228 y Florescano, 1997, pp. 209-242.

construiría para sí una identidad basada en la alteridad, pretendiendo con ello reforzar los mecanismos de control social que lo favorecieran⁵. La postura de *El Pensador* frente a la población indígena, sin embargo, no siguió cabalmente este patrón cultural. Aunque Lizardi recalca las diferencias étnicas por medio de modos de hablar y costumbres que él presenta como característicos de la población indígena, desde sus primeros escritos subvierte algunas nociones de alteridad interétnica en lo que toca a los valores humanos fundamentales. En el México independiente, desarrollará una retórica indigenista, apropiando para la nueva nación las glorias del pasado prehispánico. ¿De qué estrategias y prácticas discursivas específicas se valió *El Pensador* a lo largo de tres lustros para expresar su postura hacia los indígenas? ¿Qué voz les da a los indígenas en sus representaciones y qué tensión se produce en ellas siendo Lizardi un criollo perteneciente a la ciudad letrada y los indígenas, salvo contadas excepciones, un sector poco o nulamente presente en este campo de poder? Desde tres ángulos de análisis —el de la justicia, el de la caridad, y el de la devoción—, intentaremos responder a estas preguntas.

JUSTICIA

El tema de la justicia es, de los tres que nos ocupan, el más antiguo del corpus lizardiano: ya en 1812, en el primer tomo de *El Pensador Mexicano* presenta la insurrección como el recurso último al que acudieron los indígenas para lograr justicia. Al parecer de Lizardi, fue debido al tratamiento que recibieron durante el periodo colonial que éstos se unieron a los insurgentes. No lo habrían hecho, afirma, si se les «hubiera tratado como lo que son y no como lo que quisieron que fueran» (*Obras*, III, p. 63). Entrando en detalle, Lizardi explica que los indígenas no se habrían alzado en armas «si se les hubiera[n] concedido los privilegios de hombres, quitándoles exenciones de neófitos, exenciones que les han sido terriblemente perjudiciales» (III, p. 63). Una sociedad divi-

⁵ Solange Alberro señala que, durante el virreinato, «[l]a abundancia del discurso sobre el indígena traduce la importancia —y sin duda la necesidad— que el dominante otorga al dominado, el que, por su alteridad, confirma y justifica el estatus, la acción y, finalmente, la identidad del primero» (Alberro, 1992, p. 15). Para los lugares comunes generados por la alteridad racial durante el periodo virreinal ver Rivero, 2010, pp. 19-68.

dida en «repúblicas» implicaba para los indígenas un estatus de minoría de edad justificado por la ignorancia del cristianismo. Sin embargo, tras tres siglos de evangelización, el negar a los indígenas el título pleno de católicos era simplemente una manera de coartar sus derechos esenciales. Aunque Lizardi denuncia que el tratamiento de los indígenas como neófitos ha sido injustificado y pernicioso, no por ello avala la violencia étnica desatada por Miguel Hidalgo al grito de «¡muera el mal gobierno! ¡vamos a matar gachupines!»⁶. En otros escritos, El Pensador reprobó la incapacidad de los insurgentes para controlar la violencia, llegando a decir que el grito del cura de Dolores fue el «más aciago y desventurado a la nación», porque había incitado a la discordia y entregando a «nuestros hijos en las descarnadas garras de la muerte» (*Obras*, III, p. 72)⁷.

No obstante el rechazo a la insurgencia y su violencia interétnica, El Pensador jamás negó los abusos cometidos por los miembros de la «república de los españoles» en las comunidades indígenas. Aunque no se atrevió a proponer la abolición de las repúblicas, en *El Periquillo* presenta como eficaces los dispositivos legales existentes para la protección de las comunidades indígenas, advirtiendo que también son muy capaces de hacerse justicia por su propia mano⁸. Dos episodios le sirven a este propósito.

En el primer episodio el protagonista ejerce de médico en Tula, un pueblo al noroeste de la Ciudad de México, en el actual estado de Hidalgo, cuya población indígena es mayoritariamente otomí. Cuando brota una epidemia, Periquillo recurre a los purgantes más feroces para curar a sus pacientes, haciendo morir a muchos. A diferencia de los blancos, los indígenas reaccionan violentamente ante esta negligencia médica que raya en criminal. Periquillo recuerda con estas palabras la escena que se suscitó al morir la esposa del gobernador de la república de los naturales:

⁶ Para una discusión general de la violencia étnica durante el virreinato ver Florescano, 1997, pp. 243-278.

⁷ Otras expresiones de rechazo al movimiento iniciado por Hidalgo se encuentran en el poema de 1811, «La muralla de México en la protección de María Santísima Nuestra Señora», en cuyo subtítulo agradece a la Virgen el haber liberado a la capital «de la irrupción que sobre ella intentaron los enemigos ahora ha un año». En el poema del mismo año, «Aviso patriótico a los insurgentes a la sordina», denuncia específicamente que éstos fomentan «el odio / contra los inocentes europeos» (*Obras*, I, pp. 96 y 139).

⁸ Para una discusión más extensa de la presentación de la alteridad racial en *El Periquillo* ver Alba-Koch, 1999, pp. 95-136.

Le di el tártaro, expiró y al otro día que iba a ver cómo se sentía, hallé la casa inundada de indios, indias e inditos, que todos lloraban a la par [...]. [A]penas me vieron los dolientes, cuando comenzando con un murmullo de voces se levantó contra mi tan furioso torbellino de gritos, llamándome ladrón y matador, que ya no me la podía acabar; y más cuando el pueblo todo, que ahí estaba junto, [...] comenzó a levantar piedras y a disparármelas infinitamente y con gran tino y vocería, y diciéndome en su lengua: —Maldito seas, médico del diablo, que llevas trazas de acabar con todo el pueblo (*Obras*, IX, p. 76).

El encono de los indígenas es tal que, aunque Periquillo ha huido del pueblo, destrozán su casa y maltratan a sus sirvientes. La población blanca de Tula se refugia alarmada en las casas curiales. El episodio presenta claramente a la comunidad indígena como auto-justiciera: sin necesidad de recurrir a dispositivos jurídicos, le basta echar mano de piedras para erradicar al charlatán del pueblo.

El segundo episodio, que ejemplifica el camino marcado por la ley, se lleva a cabo en el pueblo de Tuxtla, en el actual estado de Guerrero, donde dominaba la población nahua. Ahí Periquillo es asistente y cómplice del subdelegado, el cual extorsiona a toda la población al grado de que «rabiaban los indios, gemían las castas, se quejaban los blancos, se desesperaban los pobres, [y] se daban al diablo los riquillos» (*Obras*, IX, p. 161). Aunque eran «los miserables indios la parte más flaca sobre que descargaba el interés de ambos traficantes» (IX, p. 161), los indígenas no ignoran sus derechos y demuestran que son capaces de hacerlos valer por las vías establecidas a ese propósito por el gobierno español. La demanda que los indígenas llevan ante la Real Audiencia acudiendo a México so pretexto de mandar hacer una imagen religiosa, logra aquí el resultado deseado, que es la aprehensión de los funcionarios corruptos, o al menos de Periquillo al cual el subdelegado responsabiliza de todas las fechorías. En ambos episodios, Lizardi aprovecha la creatividad inherente al género novelístico para imaginar situaciones que desmienten las nociones comunes de cobardía e inferioridad de los indígenas. Sin embargo, a pesar de la representación positiva que en la novela se ofrece de ellos, Lizardi no distingue entre las etnias, ni desarrolla a los indígenas como personajes; sus «indios» son figuras genéricas o tipos, y está lejos de darles un papel protagónico como lo

harán novelistas mexicanos de mediados del siglo diecinueve tal Ignacio Manuel Altamirano o Nicolás Pizarro Suárez⁹.

Otra representación que puede agruparse bajo el amplio rubro de justicia es aquella motivada por la erradicación de la república de los naturales decretada al reinstaurarse la Constitución de Cádiz. A pesar de su crítica al sistema de las repúblicas, en un texto del 20 de diciembre de 1820 titulado «Carta de los indios de Totonapeque a El Pensador Mexicano», seguida por las reflexiones de éste, Lizardi contiene que la erradicación de las repúblicas no significó mejoría alguna para los indígenas en el plano social ni en su condición económica. La carta da voz a los indígenas que explican lo que esta abolición implica para ellos. Buscando lo que para él sería tal vez verosimilitud de expresión, Lizardi usa aquí un español dialectal que pretende reflejar el modo particular de hablar el castellano de quienes tenían el náhuatl por lengua materna. Esta representación lingüística, empero, no deja de ser problemática pues parece satirizar la incapacidad de los indígenas para expresarse correctamente en el idioma de la cultura dominante, recalcando así su marginación.

Entrando en materia, la carta detalla los efectos del bando que mandó abolir mitas, repartimientos y servicio personal a funcionarios y párrocos, mandando también que los indígenas no paguen tributo, sino que se les cobren los servicios como a «las demás clases» (*Obras*, X, p. 401). En resumidas cuentas, el problema presentado en la carta es que, al dejar los indígenas de serlo, jurídicamente hablando, lograban igualdad con los españoles pero sufrían mayor explotación económica de parte de las autoridades. Los «probes indios» del texto de Lizardi dicen que no quieren la «Costitución» y concluyen su carta de este modo:

Por todo lo coal, señoe Pensaremos, lo suplicamos to mercé que por los güesos de to magre, por la alma de to pagre y por nuestra señora de Guadalupe pongas estas cosas en ese to papel que se llama el *Condotor el Ético*, y dicgas que más aínas nos dejen como estábamos y tan indios como siempre. No queremos ser españoles para que nos desuellen vivos los coras, delegados y comendantes de los pueblos (*Obras*, X, p. 404).

Si bien Lizardi dota a sus correspondientes de un castellano problemático; el que hable de autoridades civiles y eclesiásticas desollando a los indígenas lo coloca en la misma línea retórica de un Bartolomé

⁹ Ver Alba-Koch, 2004.

de las Casas o de un Guamán Poma de Ayala. En contraste, la reflexión de Lizardi sobre esta supuesta carta que ha recibido de Totonapeque, una localidad ficticia, se enuncia desde una perspectiva que pretende ser erudita. Haciendo sin embargo a un lado toda referencia histórica concreta sobre las condiciones de vida de las poblaciones indígenas durante el virreinato, El Pensador afirma:

Acostumbrados desde la Conquista a la más tirana esclavitud, degenerados hasta el extremo de suplir por las bestias de carga, embrutecidos adrede por la maliciosa codicia de los curas y de los jueces, hechos el estropajo general de todo el mundo, extranjeros en su patria y esclavos de los que se han enriquecido con las producciones de su país, con la fuerza de sus brazos y el sudor de sus rostros, les coge muy de nuevo el idioma de la razón de estos días. Extrañan que se les hable de *libertad*, de *igualdad* civil y de reasunción de sus derechos (*Obras*, X, pp. 404-405).

Al presentar a los indígenas como «degenerados» y «embrutecidos», las palabras de Lizardi sin duda también recuerdan aquellas de los naturalistas y *philosophes* de la Ilustración que desencadenaron la llamada «disputa del Nuevo Mundo»¹⁰. Sin embargo, como buen lector de la recientemente reimpressa *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Lizardi difiere de los ilustrados europeos y sigue a las Casas al encontrar en la Conquista, y no en el clima, el origen de la supuesta «degeneración» de la población nativa. Afirmar El Pensador:

Los indios sufrieron los rigores de la Conquista y por consiguiente arrastraron las cadenas de la esclavitud, y han sido envueltos los pocos que quedaron en los horrores de ella. Siempre tímidos e ignorantes, siempre abandonados y miserables, era preciso que fueran desconfiados, supersticiosos, cobardes y viciosos. [...] Así han corrido por tres siglos, sin saber si eran hombres libres o esclavos con el nombre de *hijos* como todos los llaman; y así corrieran hasta desaparecer de sobre la faz de la tierra si en la época presente de la sabiduría y la justicia no les hubiera alcanzado el indulto que los héroes regeneradores de la monarquía española les prepararon a dos mil leguas de distancia. En efecto, declarada la América parte integrante de la

¹⁰ Ver al respecto el ya clásico estudio de Gerbi, 1982 y el más reciente de Cañizares-Esguerra, 2001.

nación, y hechos los indios ciudadanos, han entrado en el goce de sus derechos (*Obras*, X, pp. 406-407)¹¹.

Aunque Lizardi insiste en presentar el virreinato como tres siglos de esclavitud devastadora, va más allá de la retórica en este artículo al proponer directivas prácticas para lograr un cambio significativo en las condiciones de vida de los indígenas. Estas propuestas, sin embargo, no han de realizarlas los indígenas por sí mismos. Paradójicamente, a pesar de haber antes considerado corruptas a las autoridades civiles y religiosas, Lizardi propone aquí que sigan siendo estas autoridades, —pero ilustradas y responsables—, quienes guíen a los indígenas hacia el cambio social. Específicamente, responsabiliza a los ayuntamientos del mejoramiento de las comunidades indígenas. Los ayuntamientos, dice Lizardi,

no deben dormir sobre que en todos los pueblos [indígenas] haya escuelas de primeras letras; deben desvelarse sobre que se les repartan tierras de labor, que se establezcan en todas partes, si es posible, sociedades económicas de amigos del país, compuestas de los pudientes de los pueblos y presididas de los curas y alcaldes constitucionales, cuyo objeto sea promover el fomento de la agricultura, comercio e industria en beneficio de los indios, y finalmente que los jefes políticos y juntas provinciales estén a la mira para que los eduquen, enseñen y atiendan los inmediatos superiores de los pueblos (*Obras*, X, p. 407).

Lizardi concluye sus reflexiones expresando sus deseos por que se logren estos cambios, deseos que por más positivos que sean, desprecian las culturas indígenas tal se desarrollaron durante el periodo virreinal. Con buena voluntad, pero sin aprecio por las tradiciones indígenas post-conquista, Lizardi exclama: «¡Ojalá se piense en esto con seriedad, y se hagan los indios tan activos como eran antes de la Conquista y tan útiles como pueden serlo después de la Constitución!» (*Obras*, X, p. 408). He aquí ya formulado el tópico de la «siesta colonial» puesto que, para El Pensador, nada hay digno de reconocimiento en ese periodo. A su parecer, los indígenas permanecieron inactivos e inútiles durante tres siglos, aunque una líneas antes hablara de ellos lamentando la explotación a la

¹¹ Es importante notar la admiración de El Pensador por la Constitución de Cádiz: ve en este marco legal no sólo la superación de los rigores de la Conquista, sino la promesa de una regeneración de la monarquía al garantizar la deseada igualdad entre Nueva España y la metrópolis.

que se les sometía, lo cual desmiente su inactividad. Asimismo, vemos en los deseos de Lizardi una temprana manifestación de una retórica que une el pasado prehispánico a la nueva nación independiente, elidiendo el periodo colonial. Esta retórica habrá de dominar la manera de entender la historia patria, que hoy en día es ya tradición.¹² El pensamiento de Lizardi no carece de contradicciones y esta postura hacia la cultura de los pueblos indígenas en sus representaciones de la justicia las hace evidentes.

CARIDAD

Las representaciones lizardianas de los indígenas que menos han llamado la atención son aquellas orientadas a la caridad y a la devoción. Una figura que encontramos en varios textos de *El Pensador* es la del indígena caritativo cuya conducta trasmite metonímicamente la generosidad y la benevolencia de este sector de la población. La mayoría de las veces se trata de una mujer indígena que, siendo pobre, ayuda con lo que puede a una persona blanca. Un primer ejemplo de la compasión de los indígenas lo tenemos en *El Periquillo*. Tras una larga serie de aventuras, el protagonista ha llegado al extremo de su desesperación por lo que, con el propósito de suicidarse, se dirige a orillas de la Acequia Real, entonces a las afueras de la capital. Periquillo quiere ahorcarse pero, estando bajo los efectos de alcohol, falla en su intento y se queda tan profundamente dormido que no siente ni quiénes ni cuándo lo desnudan, dejándolo en camisa. En ese estado lo encuentra una «pobre india vieja» la cual «llena de compasión» lleva a Periquillo a su «triste jacal» donde le da de comer y lo viste con los desechos de sus hijos que son «unos calzones de cuero sin forro, un algodón de manta rayada y muy viejo, un sombrero de petate y unos huaraches» (*Obras*, IX, p. 304)¹³. Periquillo recuerda aquellas dádivas con estas palabras:

¹² Puntualiza al respecto Antonio Rubial García: «La historiografía tradicional ha visto a los pueblos indígenas como entidades explotadas y marginadas de un sistema colonial que las sometió y cuyo resurgimiento se dio a partir de la Independencia. Ambas afirmaciones deben ser matizadas. Las comunidades indias del virreinato presentaron gran vitalidad y se amoldaron a los esquemas legales y religiosos del conquistador, con tan buenos resultados que gracias a ello pudieron mantener una cierta autonomía y sobre todo una gran cohesión interna.» (Rubial García, 2002, p. 98).

¹³ En este episodio, y los siguientes en torno a la caridad, es notable el interés de Lizardi por detallar la vestimenta correspondiente a cada sector poblacional; la ropa

Me vistió en el traje de un indio infeliz; pero al fin me vistió, cubrió mis carnes, me abrigó, me socorrió y cuanto pudo hizo en mi favor. Cada vez que me acuerdo de esta india benéfica, se enternece mi corazón y la juzgo en su clase una heroína de la caridad, pues me dio cuanto pudo y sin más interés que hacerme beneficio sin ningún merecimiento de mi parte. Hoy mismo deseara conocerla para pagarle su generosidad. ¡Qué cierto es que en todas las clases del Estado hay almas benéficas, y que para serlo más se necesita corazón que dinero! (*Obras*, IX, pp. 305-306).

El objetivo de Lizardi aquí es argumentar, por medio de la acción, que en momentos de necesidad, los valores humanos fundamentales predominan sobre la alteridad. El protagonista, que muchas veces actúa en forma racista, reacciona ante el gesto caritativo de la mujer indígena y es capaz de ver más allá de los prejuicios. Periquillo aprende la lección y reconoce el valor de los individuos.

Otro ejemplo de caridad lo encontramos en *La Quijotita y su prima*, novela de 1818 en la cual El Pensador discute la problemática de la mujer en relación a su educación religiosa¹⁴. Subrayando el peligro de la lectura de obras pías, el intento de la protagonista de ser ermitaña se convierte en un episodio medular. Imitando las vidas de santas y monjas venerables, que siempre buscan alejarse del mundo, Quijotita escapa de su casa y se dirige a Chapultepec, entonces baldío, para hacer penitencia. Ahí ora y se disciplina; una tormenta la empapa y termina desmayándose cuando se cree atacada por el demonio. Dos «indios carboneros» que la encuentran privada, la reviven y ella los toma por ángeles. Los indígenas llevan a Quijotita a su jacal donde la mujer de uno de ellos la viste, alimenta y cuida conforme a las usanzas indígenas. La voz narradora comenta al respecto: «Los indios socorrieron a su peregrina según pudieron esa noche, pues no porque eran indios les faltaban los sentimientos de caridad» (*Obras*, VII, p. 456). La aventura hagiográfica de Quijotita no sólo sirve para advertir a los *paterfamilias* de los peligros de lecturas inapropiadas, sino para invertir el orden racial de su sociedad: Los carboneros indígenas son ángeles para Quijotita, mientras que esta «niña de razón», como la llaman los indios por ser ella blanca, pasa por loca debido a los delirios de la calentura (*Obras*, VII, p. 456). El intento de Quijotita de huir del mundo en busca de la santidad

formaba parte integral de la identidad.

¹⁴ Para un estudio de la esposa modelo en la obra de Lizardi y de *La Quijotita* como manual educativo ver Insúa, 2009, pp. 210-236.

la enfrenta a la alteridad racial de su patria y el episodio permite a los lectores comprender lo absurdo de los prejuicios que en ella existían. Lizardi motiva así a su público a repensar la moral imperante en su sociedad al postular que es imposible escapar de la realidad, como ha querido hacerlo Quijotita, y que los que actúan como auténticos cristianos son los indígenas que la ayudan y no esta «vagamunda a lo divino» (*Obras*, VII, p. 441)¹⁵.

En el *Calendario para el año de 1825 dedicado a las señoritas americanas, especialmente a las patriotas*, El Pensador ofrece una galería de heroínas de la independencia. En este contexto, Lizardi de nuevo introduce la figura de la indígena caritativa al referir el caso de Manuela Herrera. Esta criolla dio «cuantiosos socorros a los insurgentes», uniéndose luego a las fuerzas de Francisco Mina (*Obras*, XIII, p. 311). Aprehendida por las fuerzas realistas, Manuela «sufrió mil insultos de una soldadesca vengativa hasta desnudarla, amarrarla y hacerla caminar a pie cerca de dos leguas» (XIII, p. 311). Al quedar fugitiva, la insurgente refugia su desnudez en una cueva. Unas «indias que por ahí pasaron», explica Lizardi, fueron quienes «la socorrieron con una mala camisa de manta, unas enaguas de jerguetilla y un pedazo de paño o rebozo de lana» (XIII, p. 312). En esta escena de relaciones interétnicas, como en las anteriores, los papeles son siempre los mismos: los blancos se encuentran fuera de su esfera normal de acción y reciben la ayuda de los indígenas, a pesar de las condiciones de miseria en que éstos viven. Las escenas recalcan que blancos e indígenas se mueven en mundos separados; salvo situaciones extraordinarias, tienen pocas oportunidades de interacciones culturales significativas. Contrastando con la forma en que El Pensador caracteriza a los indígenas en otros textos, en éstos, resalta su generosidad. Sin embargo, Lizardi está lejos de proponer el mestizaje como base para la nación, como sí lo hicieron décadas después escritores decimonónicos como Altamirano y Pizarro Suárez.

¹⁵ Para un desarrollo más extenso del quijotismo en la obra de Lizardi ver Alba-Koch, 2010, pp. 55-66.

DEVOCIÓN

En los textos de Lizardi, el tema de la devoción indígena está ligado al guadalupanismo.¹⁶ Es significativo que a principios del siglo diecinueve estén vigentes en sus escritos formas de entender las religiones prehispánicas propias de los siglos dieciséis y diecisiete, en donde el demonio es visto como un agente activo (Cervantes, 1994, pp. 5-39). En el *Auto mariano* de 1817, El Pensador escenifica la aparición de la Virgen de Guadalupe, según la tradición. Juan Diego, a quien se le aparece la Virgen, agradece a Dios haber sacado a sus antepasados «del cautiverio / del gentilismo en que habían / tanto tiempo estado ciegos» (*Obras*, II, p. 40). Engaño, yerros, infamia y maldad son algunos de los términos con los que se describen las creencias de los antiguos mexicanos. Exclama Juan Diego:

¡Válgame Dios, cuánta muerte
 en sacrificio sangriento
 al perro Huitzilopochtli
 los mayores cometieron!
 Ese diablo, ese demonio,
 metido en on esqueleto
 de un indio a quien engañó
 era el oráculo nuestro;
 éste por él les hablaba
 a mis probes compañero,
 y en pago de sos embustes,
 sos mentiras y embelecocos,
 se derramaba la sangre de los niños y los viejo
 en sos manchados altares,
 sin medida; ¡grande obsequio!
 Sí, grande para el demonio
 pos matando nuestro cuerpos
 luego después se llevaba
 las almas a los infiernos (*Obras*, II, p. 40).

El repudio al pasado prehispánico, en cuanto a su religión, es definitivo cuando Juan Diego exclama: «¡qué felices días son éstos, / y no aquellos en que el diablo / nos engañó!» (II, p. 40).

¹⁶ El tema del guadalupanismo es extenso. Ver al respecto los estudios de Lafaye, 1977 y Brading, 2001.

Si Lizardi presenta a los indígenas prehispánicos como víctimas del demonio, los indígenas contemporáneos le parecen cristianos ejemplares. Admira su religiosidad expresada, en particular, en su devoción hacia la Virgen de Guadalupe. En 1820 en el *Diálogo ideal entre Juan Diego y Juan Bernardino*, se lamenta de la tibieza de los españoles americanos hacia el culto guadalupano. En este texto Lizardi se distancia de los términos comúnmente usados para describir a los indígenas y nuevamente cuestiona el que sean cristianos neófitos después de tres siglos de evangelización. Pregunta Juan Diego:

¿No afirman que son salvajes,
rudos, bestias y neófitos
los indios? ¿Pues cómo así
peregrinan los caminos
a costa de mil afanes,
a costa de mil subsidios
para venir al santuario,
año por año, prolijos,
con sus danzas y mitotes,
con sos mojerres, sos hijos,
a pagarle a la Señora
sos inmensos beneficios,
y a reconocerle, gratos,
el especial que les hizo
en descender de los cielos
para mirarlos como hijos?
(*Obras*, X, pp. 394-395).

Juan Diego contrasta la fe de los indígenas con la tibieza de otros novohispanos en estos términos: «Si esto es ser cristianos viejos / más mejor los novicios; / pues si éstos rudos lo son / en los cristianos principios, / el colpa es de sos mayores, / porque no los han instruído / en so religión cual deben» (X, pp. 395-396). Para Lizardi, entonces, la instrucción religiosa ofrecida a los indígenas ha sido deficiente, más no así su innata religiosidad. Un «buen indio» es guadalupano y éste es un mérito que, a su parecer, merece mayor reconocimiento.

La religiosidad de los indígenas y su carácter caritativo matizan la representación que El Pensador ofrece de ellos. Los términos que utiliza para describirlos, tales ignorantes, envilecidos, esclavos, neófitos sin privilegios de hombres, degenerados, embrutecidos, hechos estropajo,

tímidos, ignorantes, abandonados, miserables, desconfiados, supersticiosos, cobardes y viciosos requieren contextualizarse, tomando en cuenta el efecto retórico que buscaba Lizardi en cada caso. Esta retórica hiperbólica servía para impactar a sus lectores, y moverlos a la acción. Sin embargo, para tener una idea más completa de su visión, es importante balancear estas descripciones de los indígenas con las imágenes que pueden deducirse de la acción que Lizardi desarrolla en sus novelas, y con la manera en que los presenta cuando discute su religiosidad y generosidad.

NUEVOS TIEMPOS

Más perdurable que las representaciones de los indígenas hasta aquí consideradas es el papel que El Pensador jugó en la creación de una nueva retórica nacionalista en donde los indígenas ocupan un lugar central. En sus calendarios de 1824 y 1825, incluye una sección titulada «Notas históricas mexicanas», donde propone una serie de fechas y figuras que se deben recordar en la nueva nación al considerar quiénes le dieron patria. La primera fecha propuesta es la fundación del imperio mexicano, que Lizardi ubica en 1327, le sigue su conquista por Hernán Cortés en 1521 y, a continuación, el «[p]rimer grito de Independencia [que] fue dado por el generalísimo ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla, cura del pueblo de Dolores en 16 de julio de [1]811» (*Obras*, XII, pp. 551, 165-166, 257). Aquí, de nuevo, los tres siglos de dominación española quedan totalmente elididos, estableciéndose una continuidad entre la historia antigua de México y el México independiente. El antes repudiado «grito de Independencia» es ahora parte de la historia oficial. Aunque Lizardi confunde las fechas del grito, se acopla a los nuevos tiempos incluyéndolo como evento significativo en sus calendarios. A partir de 1824, haciendo a un lado la alteridad étnica, Lizardi habla de los indígenas como «nuestros padres», y quienes pasan ahora a ser los «otros» son los españoles, retórica normalizada hasta hoy en día (XIII, p. 911).

Asimismo, Moctezuma es usado como referente para la nueva nación que se postula como continuidad y restauración del estado mexicano. Bajo esta lógica, El Pensador se refiere al escudo nacional como «las armas de Moctezuma» (*Obras*, XIX, p. 939), al trono del primer emperador del México independiente, Agustín I, repetidas veces como el «trono de Moctezuma» (XIII, pp. 99, 739, 841), y al emperador mismo como «héroe del Anáhuac» (XIII, p. 99). En esta utilización de la figura de

Moctezuma escuchamos ecos de la manera en que, a través de los siglos, los antiguos gobernantes del Anáhuac fueron admirados por clérigos que impulsaron el patriotismo criollo. En el siglo diecisiete, Carlos de Sigüenza y Góngora los usó para educar al príncipe en la forma de un arco de entrada para el virrey Marqués de la Laguna; en el dieciocho fueron reivindicados ante los detractores de América por Francisco Javier Clavijero; a principios del diecinueve, mucho antes que Lizardi, el insurgente Servando Teresa de Mier Guerra y Noriega, los erige como antepasados de la nación¹⁷. Continuando esta tradición, Lizardi adapta una forma discursiva propia del periodo virreinal a las necesidades de la nueva nación. Paradójicamente, al hacerlo, sienta las bases para un discurso indigenista que desprecia la cultura virreinal¹⁸.

A caballo entre dos épocas, Lizardi nos ofrece una serie compleja de imágenes de los indígenas como súbditos del imperio español y como ciudadanos del México independiente. Estas imágenes, no carentes de matices y contradicciones, ciertamente nos dicen más sobre los criollos, y en especial sobre el autor, que sobre los indígenas mismos. No obstante, el carácter devoto y caritativo de los indígenas lizardianos es un aspecto poco estudiado de su obra que merece mayor atención. Aunque lejos de ofrecer una mirada informada por un conocimiento interno de las diversas etnias de México, El Pensador reflexiona sobre la suerte de los indígenas desde la perspectiva del *paterfamilias* ilustrado. Como tal, está convencido de que un estado bien gobernado, bajo cualquier tipo de régimen, necesita integrar a todos sus miembros en estructuras más justas que las que a él le tocó vivir. La admiración de Lizardi por el indígena vivo, su contemporáneo, y no sólo por los indígenas del

¹⁷ Para la utilización de las figuras del pasado prehispánico por los criollos novohispanos ver Alba-Koch, 1997.

¹⁸ Hace tiempo ya Octavio Paz hablaba en estos términos de una versión popular de la historia de México, de tonos míticos, a la cual vemos que contribuyó Lizardi: «México nace con el Estado azteca o aun antes; pierde su independencia en el siglo XVI y la recobra en 1821. Según esta idea, entre el México azteca y el moderno no sólo hay continuidad sino identidad; se trata de la misma nación y por eso se dice que México *recobra* su independencia en 1821. Nueva España es un interregno, un paréntesis histórico, una zona vacía en la que apenas algo sucede. Es el periodo del cautiverio de la nación mexicana. El régimen de Moctezuma, aunque haya oprimido a todas las naciones indias, fue un régimen nacional mientras que el virreinato fue un régimen extranjero; de ahí que la Independencia sea una restauración» (Paz, 1982, p. 23; las cursivas son del original).

pasado prehispánico es notable, distinguiéndolo de manera significativa de muchos de los patriotas que lo precedieron. Es posible pensar que, gracias a la mayor divulgación de los textos de Lizardi, los indígenas de México, tanto antiguos como contemporáneos, empezaron a ser vistos un poco menos como extranjeros en su patria.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBA-KOCH, Beatriz de, «Fernández de Lizardi y su lectura ilustrada del *Quijote*: Cervantismo, quijotismo y autoría», *Don Quijote en América Latina*, eds. Friedhelm Schmidt-Welle e Ingrid Simson, Amsterdam, Rodopi, 2010, pp. 51-72.
- «Writing the Nation in Nineteenth-Century Mexico: Liberalism, Cosmopolitanism, and *Indigenismo* in Altamirano», *Hispanófila*, 142, 2004, pp. 101-116.
- *Ilustrando la Nueva España: Texto e imagen en El Periquillo Sarniento de Fernández de Lizardi*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1999.
- «En torno a Huitzilopochtli: Sigüenza y Góngora, sor Juana y Clavijero», *Dieciocho*, Anejo 1, 1997, pp. 89-107.
- ALBERRO, Solange, *Del gachupín al criollo*. México, El Colegio de México, 1992.
- ALFARO AGUILAR, Norma, «José Joaquín Fernández de Lizardi entre la utilidad e inutilidad de la sátira. Polémica en el *Diario de México*», en *Bicentenario del Diario de México. Los albores de la cultura letrada en el México independiente, 1805-2005*, ed. Esther Martínez Luna, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 77-86.
- BRADING, David Anthony, *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- CERVANTES, Fernando, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven, Yale University Press, 1994.
- FERNÁNDEZ DE LIZARDI, José Joaquín, *Obras*, eds. Jacobo Chencinsky Veksler et al., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963-97, 14 vols.
- FLORESCANO, Enrique, *Etnia, estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar, 1997.
- GALVÁN GAYTÁN, Columba C., «Papeles del día: *El Pensador Mexicano* y el *Diario de México*», en *Bicentenario del Diario de México. Los albores de la cultura letrada en el México independiente, 1805-2005*, ed. Esther Martínez Luna, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 239-258.
- GERBI, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, trad. de Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- INSÚA, Mariela, *La mujer casada en la Nueva España de la Ilustración: la obra de José Joaquín Fernández de Lizardi*, Gijón, Fundación Foro Jovellanos del Principado de Asturias, 2009.

- LAFAYE, Jacques, *Quetzalcoatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, trad. de Fulgencio López Vidarte e Ida Vitale, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- MACLACHLAN, Colin M. y Jaime RODRÍGUEZ O., *The Forging of the Cosmic Race: A Reinterpretation of Colonial Mexico*, Berkeley, University of California Press, 1990.
- MARTÍNEZ LUNA, Esther (ed.), *Bicentenario del Diario de México. Los albores de la cultura letrada en el México independiente, 1805-2005*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- OZUNA CASTAÑEDA, Mariana, «Fernández de Lizardi y las páginas del *Diario de México*. Polémica sobre las letras nacionales», en *Bicentenario del Diario de México. Los albores de la cultura letrada en el México independiente, 1805-2005*, ed. Esther Martínez Luna, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 87-101.
- PAZ, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- RIVERO, Francisco, *Los mexicanos en el espejo del Barroco y la Ilustración. Inicios del siglo XVII y siglo XVIII*, México, Universidad Iberoamericana/BANAMEX, 2010.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, «Nueva España: imágenes de una identidad unificada», en *Espejo mexicano*, ed. Enrique Florescano, México, CONACULTA/Fondo de Cultura Económica/Fundación Miguel Alemán, 2002, pp. 72-115.
- VÁZQUEZ SEMADENI, María Eugenia, *La formación de una cultura política republicana. El debate público sobre la masonería. México, 1821-1830*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de Michoacán, 2010.

SOBRE INVENCIONES DE GUERRA
DAÑOSAS EN LA *HISTORIA DE TODAS LAS*
COSAS QUE HAN ACAECIDO EN EL REINO DE
CHILE (1575), DE ALONSO DE GÓNGORA MARMOLEJO

Miguel Donoso Rodríguez
Universidad de los Andes (Chile)

La conquista de las tierras americanas dejó una amplia gama de testimonios escritos en los que se puede apreciar el despliegue de la máquina de guerra española en diferentes procesos de conquista. En muchos de ellos es posible reconocer, en paralelo, cómo el mundo indígena fue capaz de oponerse con éxito a dicho aparato bélico, creando, con ayuda de su tenacidad e ingenio y aprovechando algunas ventajas comparativas, un sistema de guerra tan temible que llegó a poner en entredicho la dominación de los europeos.

La literatura indiana referida a la conquista de Chile es muy fecunda en el tema de la guerra, debido a las especiales circunstancias que mantuvieron a los españoles ocupados en luchar contra el pueblo mapuche¹ por largos años: así, cuando hablamos de guerra de conquista

¹ Según la terminología propuesta por el antropólogo Guillaume Boccara, los pueblos indígenas de la zona centro-sur de Chile, asentados entre el río Mapocho y el seno de Reloncaví, conocidos comúnmente como picunche, mapuche y huilliche, deben englobarse mejor bajo el término genérico de *reche*. De acuerdo a esta clasificación, los mapuches o araucanos, que habitaron entre los ríos Biobío y Toltén, corresponden a los

en América inevitablemente se nos viene a la cabeza la guerra de Arauco, conflicto en el cual los indígenas tuvieron de cabeza, durante largos periodos, primero a los españoles y luego a la naciente República. En el temprano panorama histórico-literario de este territorio austral destaca el testimonio de un soldado que participó en su conquista inicial, el capitán andaluz Alonso de Góngora Marmolejo, quien llegó a Chile hacia 1550, habiendo sido reclutado quizá por el propio Pedro de Valdivia en Lima, en momentos en que la falta de hombres en dicho territorio se había vuelto crítica y hacía insostenible la empresa conquistadora. Góngora Marmolejo, quien sobrevivirá a Valdivia (el gobernador murió cruentamente en Tucapel en 1553), continuará integrando las tropas españolas destacadas al sur del Biobío hasta casi su propia muerte, acaecida a principios de enero de 1576. Enfrentado año tras año con los irreductibles indios, este autor observará con ojos críticos no solo los sucesos ocurridos en el territorio de Chile, sino el desempeño de una larga serie de gobernadores, unos buenos y otros malos, según apunta su duro testimonio². A partir de 1572 nuestro autor redacta una crónica esencial en la temprana conquista de Chile: la *Historia de todas las cosas que han acaecido en el reino de Chile y de los que lo han gobernado*, que concluirá en diciembre de 1575, pocos días antes de su muerte. Esta crónica destaca no solo por ser uno de los pocos textos de la conquista de Chile fechados en el siglo XVI; también son de resaltar la sencillez y humildad del autor (quien evita todo protagonismo en la obra, dejando fluir el recuerdo de unos hechos en los que, como nos lo hace saber repetidas veces, participó activamente)³ y su poca propensión a la fantasía y a la exageración de los hechos bélicos⁴. Góngora Marmolejo

reche del centro, *mapuche*. La palabra mapuche, como es bien sabido, es un etnónimo tardío que no aparece sino en la segunda mitad del siglo XVIII, y remite a la población indígena que vivía en el centro-sur de Chile a la llegada de los españoles (Boccaro, 2009, p. 20).

² Ver para este último tema Donoso y Jaque, 2010, donde quedan claros los mecanismos, tomados a préstamo de la literatura medieval y grecolatina, que Góngora Marmolejo utiliza para ilustrar las virtudes y defectos de los distintos gobernadores.

³ Solo a título ejemplar, en el capítulo 26 Góngora Marmolejo afirma la veracidad del relato de una hazaña de guerra asegurando que «me hallé presente y peleé en todo lo más de lo contenido en este libro» (*Historia*, p. 248). Cito siempre por mi edición crítica publicada en Editorial Universitaria en 2016, que es versión revisada y corregida de la publicada en Iberoamericana-Vervuert en 2010. El manuscrito de la crónica se conserva en los fondos de la Real Academia de la Historia, en Madrid.

⁴ Este es quizá uno de los peores lastres que arrastran varios cronistas de la época, por lo que es destacable que el propio Barros Arana diga de Góngora Marmolejo que

es, por tanto, un historiador bastante confiable, hasta donde le podemos pedir, y sus palabras nos servirán para pasar revista al tema central de este trabajo, que no es otro que analizar cómo el pueblo mapuche, después del desconcierto inicial de los primeros años de la conquista, fue capaz de levantarse moral y físicamente contra el español y su máquina de guerra, creando a su vez una estrategia y un aparato bélico notables, con los cuales logró distintos grados de éxito en su lucha.

Los mapuche se tuvieron que enfrentar, inicialmente, a unos enemigos desconocidos que se valían de atemorizantes medios de transporte, los caballos y que utilizaban mortíferas armas de metal, lo cual los obligó a adaptarse a las nuevas circunstancias, tal como indica Álvaro Jara:

La resistencia del indio, en especial en la región situada al sur del Bío-Bío, a adaptarse a la dominación de los españoles, que suponía una transformación sustancial de su forma de vida, le llevó a desarrollar una actividad guerrera defensiva que influyó de manera apreciable en su sistema bélico, pues enfrentaba a un adversario por entero diferente en este terreno a sus anteriores y esporádicos enemigos aborígenes. En el curso del siglo XVI tiene lugar una adaptación y un mejoramiento de sus técnicas guerreras tan decisivo, que logró poner en jaque a la sociedad española (1984, p. 59).

«Adaptación» y «mejoramiento»... El camino, sin embargo, será muy largo y estará plagado de espinas para los indígenas. Muchos caerán en el camino y el aprendizaje demorará varios decenios. Sin duda que el primer gran hito de este proceso es la aparición entre los mapuches de un genial estratega llamado Lautaro. Perteneciente al pueblo *pikunche* y educado por los españoles trabajó como mozo de cuadra de Valdivia; los testimonios cronísticos coinciden en que Lautaro es el primero que se atreve a desmitificar en forma pública la idea cuasi sobrenatural que de los peninsulares tenían los indígenas, desnudando su mortalidad y la precariedad, debido a su escaso número, de su dominación. Góngora Marmolejo apunta que el primer gran mérito de Lautaro fue lograr convencer a los caciques del sur del Biobío de escuchar lo que les tenía que decir, cosa que no era fácil debido a los resquemores que entre ellos

«dotado [...] de un juicio recto y de una notable honradez de carácter, [...] se muestra equitativo y desapasionado en sus apreciaciones de los hombres y de los sucesos, de tal suerte que en la mayor parte de los casos, el historiador puede aceptar sus opiniones como la expresión de la verdad, o como algo que se le acerca mucho» (2000, tomo 2, p. 212).

provocaba su convocación por un indígena afuerino. Según el testimonio del cronista, una vez que los caciques aceptan escucharlo,

el Lautaro tocó la trompeta que traía de las que en la guerra había ganado; después de habella tocado subió en su caballo y, puesto en medio de todos porque le pudiesen mejor ver y oír, les comenzó a hacer una oración con palabras recias y bravas, poniéndoles por delante la miseria y cativerio que tenían, y que él, movido de lástima, había salido de su tierra a procurarles libertad; y, pues vían cuán oprimidos estaban, tomasen las armas y se juntasen todos, que con la orden que él les daría no dudasen de pelear, porque convenía así para alcanzar su deseo, y que echarían a los cristianos de toda su tierra, pues ellos eran hombres y tenían tan grandes cuerpos como otros indios cualesquiera. Con sus pies y manos libres, ¿en qué les podían ellos hacer ventaja? Pues todos eran unos y parientes antiguos, y que bien habían sabido las muchas vitorias que los indios de Arauco habían tenido de cristianos, y cómo se habían libertado con las armas, que les rogaba las tomasen y enviasen mensajeros los unos a los otros para que todos con una voluntad tomasen aquella guerra (*Historia*, pp. 224–225).

Los caciques, animados con el provocador discurso de Lautaro, reconocen por vez primera la posibilidad de expulsar a los porfiados invasores, y se ponen bajo sus órdenes. De la mano de este astuto estratega aparece entre los mapuche la novedosa táctica de los escuadrones de relevo para enfrentar la máquina de guerra española, estrategia justamente diseñada pensando en el escaso número de hombres con que contaban los peninsulares. La estrategia consistía en aprovecharse del agotamiento que los españoles acumulaban tras largas horas de combate sin descansar, enfrentándolos a escuadrones de indígenas que se renovaban periódicamente. En efecto, al ponerla en práctica por primera vez en Tucapel, la estrategia acabará con las vidas de Pedro de Valdivia y sus hombres. Tras la debacle española en dicho lugar, los ánimos de los indígenas se encienden y empieza un levantamiento, el de fines de 1553 y principios de 1554, que tendrá su perfecto correlato, varios decenios después y en circunstancias mucho más terribles, en los sucesos que acabarán con la muerte de otro gobernador y sus capitanes, más cientos de españoles muertos y quinientas mujeres y un número indeterminado de niños cautivos de los indígenas, así como la destrucción de todas las ciudades al sur del Biobío: me refiero al famoso levantamiento general indígena que comienza tras la muerte en Curalaba del gobernador Martín García Oñez de Loyola, el 23 de diciembre de 1598.

Un segundo hito en este proceso de aprendizaje y rebeldía, que debió influir con fuerza en el fortalecimiento de la moral del pueblo mapuche, constituye un ejemplo notable de valentía y braveza indígena. En palabras de Góngora Marmolejo, los sucesos relacionados con el bravo guerrero Galvarino fueron «una cosa [...] que por ser dina de memoria la escribo, para que entienda el que esto leyere y considere cuán valientes hombres son estos bárbaros y cuán bien defienden su tierra» (*Historia*, p. 247). El hecho se relata en el capítulo 26, el cual da cuenta de los tiempos en que García Hurtado de Mendoza, nuevo gobernador de Chile y comandante de las tropas españolas asentadas temporalmente en Millarapue, se enfrenta a las huestes mapuches dirigidas por Caupolicán. Según el relato, mientras se encontraba en el campamento,

unos [indios] corredores le trajeron a don García un indio, al cual mandó que le cortasen las manos por las muñecas; así castigado lo envió adonde los señores principales estaban, y que les dijese si le venían a servir les guardaría la paz, y si no lo querían hacer que a todos había de poner de aquella manera (*Historia*, p. 247).

El castigo realizado en Galvarino, lejos de producir el efecto disuasivo buscado, envalentona a Caupolicán, quien lo utiliza para hacer escarmentar a sus hombres y mostrarles cómo es preferible morir antes que terminar en tan lamentable estado, inutilizados para el combate. Por eso llama a sus guerreros a que

no tuviesen temor de dar otra y otra batalla, hasta morir todos; y que cuánto mejor les era morir peleando valientemente que no verse como aquel indio, cortadas las manos; y para más animallos andaba el indio, las manos cortadas, por el escuadrón diciendo a todos su mal (*Historia*, p. 248)⁵.

Galvarino se ha convertido, hasta el día de hoy, en un símbolo de la resistencia indígena contra la dominación española. Sabemos, gracias a los testimonios cronísticos, que su mutilación no solo fue puesta como ejemplo de lo que la derrota a manos de los españoles iba a significar para el pueblo mapuche, sino que él juró pelear ya que se había que-

⁵ Recuerda también el episodio de Galvarino el cronista Jerónimo de Vivar, pp. 240 (prisión del indio por los españoles) y 242 (suplicio).

dado sin manos para coger las armas con los dientes⁶, e incluso cierta tradición lo recuerda combatiendo posteriormente con cuchillos amarrados a sus muñones sangrantes. Es, como vemos, un claro símbolo de la tozudez y bravura del pueblo mapuche, que se resistía a subsistir como servidor del otro.

A lo largo de los casi cincuenta años que abarca este extenso proceso de resistencia y aprendizaje, desde la muerte de Valdivia en 1553 hasta el desastre de Curalaba en 1598, hay varios hitos más que destacar. Entre batalla y batalla la lectura de la crónica va dejando rastro de las espantosas consecuencias físicas que los golpes de las diestras manos indígenas (macanazos, garrotazos y lanzazos entre los más comunes) producían en los españoles, de la misma forma que describe también, con lujo de detalles, los destructivos efectos que las balas de artillería españolas ocasionaban en los despavoridos indios. Lo cierto es que con el correr de los años las armas de los indígenas van perfeccionándose⁷: se incorpora el metal de las espadas y cuchillos españoles a las lanzas y flechas indígenas y el largo de las picas aumenta, para hacer frente en mejor forma a los hombres montados a caballo. Asimismo, los mapuches también se interesan por los caballos y aprenden a montar. En efecto, a contar de la gobernación de Melchor Bravo de Sarabia, situada entre fines de la década de 1560 y mediados de la década siguiente, empiezan a aparecer menciones a la existencia de una diestra caballería mapuche⁸. El uso de las armas de fuego, en cambio, les resultará más complejo, pero igualmente irán perdiéndole el temor con el paso del tiempo, y lograrán contar entre sus filas con polvoristas cautivos o escapados de las filas españolas que los proveerán de la vital pólvora necesaria para accionar arcabuces y mosquetes.

Hay casos en que el ingenio del indígena suple largamente el atraso técnico, como ocurre con una novedosa estrategia de combate que los mapuches estrenan en la batalla de Marigüeñu, ocurrida en febrero de 1554, poco tiempo después de la muerte de Pedro de

⁶ Así lo testimonia Vivar, p. 242.

⁷ Para todo el tema de las armas de los indígenas americanos es ya clásico el completo estudio de Salas, 1950, con versión abreviada en 1986.

⁸ Véase Jara, 1984, pp. 60-62. Uno de los autores que testimonia este aprendizaje y dominio de la caballería por parte de los mapuches es Alonso González de Nájera, militar que en su *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile* (1614) llega a afirmar que a comienzos del siglo XVII la caballería mapuche era superior en número a la española (pp. 296 ss.).

Valdivia, en que los indios se enfrentan a las tropas del desafortunado general Francisco de Villagra:

Para esta batalla hicieron los indios una invención de guerra diabólica, que fue en unas varas largas como una lanza ataban a ellas, desde poco más de la mitad, un bejuco torcido, que sobraba de la vara una braza y más; esta cuerda que sobraba era un lazo que estaba abierto, y de aquellos lazos llevaban los indios de grandes fuerzas cada uno, uno. Estos hicieron mucho daño, porque, como andaban envueltos con los cristianos, tenían ojo en el que más cerca llegaba y echábanle el lazo por la cabeza, que colaba a el cuerpo, y tiraba tan valientemente, con otros que andaban juntos para efeto de ayudalles, que lo sacaban de la silla: dando con él en tierra lo mataban a lanzadas y golpes de porras que traían (*Historia*, p. 197).

Otros artilugios ofensivos se suman con el paso del tiempo. La crónica también refiere el invento por los indígenas de un arma arrojadiza letal, estrenada con éxito cuando un ejército mapuche ataca el recién fundado fuerte de Penco:

Con muchos garrotes, tan largos como el brazo y menores —que de ellos trajeron muchas cargas—, y con sus lanzas largas y arcos y grande cantidad de flechas, armados con unos pedazos de cuero de lobo marino cudrío y grueso, que a manera de coracinas les defendía el güeco de el cuerpo; y platicado entre sí de la manera que pelearían, tomaron esta orden: que hecha la palizada, cuando los cristianos viniesen a romper en ellos, pues eran tan pocos, disparasen los garrotes a las caras de los caballos, arrojadizos; y que siendo, como eran, muchos, dándoles tanta lluvia de palos en las caras y cabezas, harían mucho efeto para que no osasen llegar a ellos (*Historia*, p. 219)⁹.

Por otra parte, resulta evidente que el minucioso conocimiento que los mapuches tenían de la geografía de su tierra¹⁰, especialmente de los

⁹ También menciona estas arteras armas Vivar, p. 154: «Y estos y los de las lanzas llevan unos garrotes que arronjan y tiran con tan gran fuerza que si acierta alguna rodela la hace pedazos, y si dan en brazo o pierna, lo quiebra. Y tiran tantos destos que parecen granizos, según los arronjan espesos».

¹⁰ A este tema dedica un completo apartado González de Nájera en su texto, cuyo Punto primero lleva por título «La guerra que hacen los indios a nuestros españoles con la gran fortaleza de su tierra». Ver pp. 301 ss..

caminos por los que transitaban los españoles, también los ayudó en la preparación de algunas de sus terribles armas:

Aquel invierno desde La Imperial a Cañete se andaba el camino con alguna seguridad, por los muchos castigos que se habían hecho, aunque dieron los indios en una invención de guerra dañosa: que hacían hoyos secretos, grandes y cuadrados en mitad de los caminos y en ellos hincaban varas, tostadas las puntas y muy agudas, tan gruesas como astas de dardos, y cubrían estos hoyos por cima de tal manera que se mataban muchos caballos dentro de ellos, metiéndose aquellas astas por las tripas. Hubo grandes castigos para quitalles que no los hiciesen, empalando dentro en los hoyos los indios que se tomaban en aquella comarca (*Historia*, p. 265).

En otro caso el ingenio indígena busca vulnerar el sistema de abastecimiento de agua de los españoles, a los cuales tienen sitiados en el fuerte de Arauco. El hecho ocurre en medio del famoso cerco indígena a este fuerte, ocurrido durante el cruento invierno de 1562. Apunta el cronista que

los cristianos, viéndose cercados y tantos enemigos sobre ellos, y que no eran parte para salir fuera, comenzó el capitán Lorenzo Bernal a tasar la comida y dar raciones en general del trigo y maíz que en el fuerte había, teniendo gran guardia en el bastimento, y mandó limpiar un pozo que dentro en el patio del fuerte tenía hecho, temiéndose de cerco; y porque tenía el pozo poca agua para tanta gente y bestias, para mejor poderse sustentar ordenó que, cargada el artillería y los arcabuceros en orden para dalles socorro, con las vasijas que tenían saliesen por agua, y la tomasen de una hoyo que estaba junto a la trinchea de los indios, porque luego aquella noche que llegaron sacaron trincheas grandes con vueltas torneadas, y tan hondas que detrás dellas podían estar bien seguros de artillería ni de otro ningún asalto que no fuese muy a su ventaja; juntamente con esto se velaban con gran cuidado y mudaban los cuartos al sonido de un gran cuerno que para el efeto tocaban; y puestos en orden cincuenta soldados con sus armas para defender a los que habían de tomar el agua, salió el capitán del fuerte caminando; las centinelas dieron arma en el campo; los indios toman las armas y están quedos, esperando ver si iban a pelear o qué camino llevaban. Entendiendo a lo que iban, salen a defendelles el agua, los unos con muchas flechas, que parecía llovían sobre ellos; los cristianos [a] arcabuzazos pelearon, hasta haber tomado agua, y al volver con ella era cosa de ver la flechería que les iban tirando, hiriendo a muchos, que como iban a espaldas vueltas los herían en las piernas, y al levantar de los pies hirieron

[a] algunos en las plantas y en otras partes. Esto era de ordinario, hasta que viendo que de las veces que salían fuera le herían muchos soldados, y por otra parte los indios se ensuciaban en el agua y echaban en ella cosas muertas porque no la bebiesen —con todo aprovechaba poco, que todavía la bebían, saliendo a su riesgo por ella—, entendiendo los indios que dentro en el fuerte no la debían tener, pues bebían aquella tan mala, con herramientas y palos tostados sacaron un foso desde una quebrada, rompiendo un pedazo de loma que estaba en medio. Con esta diligencia desangraron por allí el charco, de tal manera que no dejaron en él agua ninguna. El capitán Lorenzo Bernal daba y repartía el agua con orden a todos los que en el fuerte estaban; los caballos era lástima de ver, que como no comían se enflaquecieron mucho, sustentándose de alguna paja, dándoles con ella juntamente a beber de dos a dos días; mas como luego reconoció el cerco iba a lo largo, quitó el agua a los caballos, de que se comenzaron a morir muchos; mandábalos desollar y aprovechándose de alguna carne lo demás se enterraba, y con los cueros daba el capitán orden reparasen las paredes de los cubos, porque no se cayesen a causa de las aguas que entraban del invierno (*Historia*, pp. 310–312).

Cortar el suministro del agua y ensuciar o envenenar el vital elemento no eran ninguna novedad como tácticas de guerra. Se inscriben en la más pura tradición de la astucia en las formas de guerrear, presente en diversas culturas a través de los siglos. Los mapuches también utilizan estas estrategias, con distintos resultados, como hemos podido apreciar en este ejemplo. Todo vale para detener el implacable avance del invasor.

CONCLUSIÓN

A partir de un texto concreto, como es el de Alonso de Góngora Marmolejo, he pretendido en este trabajo abordar el proceso de aprendizaje y resistencia del pueblo mapuche contra los conquistadores españoles, un proceso que tuvo como ineludible punto de partida el conocimiento y la desmitificación del adversario, al que se creía un ser sobrenatural e inalcanzable. En este camino ayudó no poco al indígena la observación paciente de las costumbres del rival y la asimilación de sus armas, a lo que se sumó el perfeccionamiento de las propias y la invención de diversos artilugios y estrategias de guerra, entre los cuales destaca la incorporación de nuevas tácticas, como la del escuadrón de relevos. Si a esto sumamos el notable dominio del espacio geográfico que tenía el pueblo mapuche, espacio que supieron aprovechar a la perfección, la

guerra de Arauco se convirtió en un verdadero callejón sin salida para los españoles. Aunque durante algunos lustros, destacados militares hispanos como García Hurtado de Mendoza y Rodrigo de Quiroga, merced a la disciplina y la mano dura, pudieron mantener a raya a los indígenas y lograron provisorios tiempos de paz, esto se logró gracias a un notable desgaste humano y material para los españoles, imposible de sostener en el tiempo con recursos únicamente particulares. La monarquía no supo o quizá no quiso hacerse cargo, por entonces, del problema, y cuando este hizo crisis el 23 de diciembre de 1598, en Curalaba, y estalló el posterior levantamiento indígena, el problema derivó en insoluble: muerto el gobernador y sus principales capitanes; destruidas las ciudades al sur del Biobío; cautivas muchas mujeres y niños y con la dominación española limitada al norte de dicho río, todo ello va a empujar a la metrópoli, ya a comienzos del siglo XVII, a la creación de un ejército profesional permanente para Chile, sostenido económicamente ya no por los vecinos y la iniciativa individual del gobernador de turno, sino por el virreinato de Perú, a través del establecimiento de un Real Situado. Pero la estrategia de guerra a seguir contra los tozudos indios será debatida por largos años: mientras unos, como Alonso González de Nájera, defenderán a brazo partido el endurecimiento de la guerra ofensiva, basándose en su propia experiencia combatiendo por largos años en Arauco, otros, como el jesuita Luis de Valdivia, plantearán que eso es justamente lo que ha llevado las cosas al lamentable estado en el que se encuentran, proponiendo, en cambio, y como política de estado aprobada por la Corona, la estrategia de la guerra defensiva. Unas y otras estrategias hispanas, sin embargo, no darán frutos duraderos, y el problema nunca acabó de resolverse, mal que nos pese, mientras el reino de Chile fue territorio de la monarquía española. Hoy los gobiernos republicanos, en pleno siglo XXI, siguen enfrentando nuevas formas de resistencia indígena.

BIBLIOGRAFÍA

- BARROS ARANA, Diego, *Historia General de Chile*, Santiago, Editorial Universitaria-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana-Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 2000, tomos 1 y 2.
- BOCCARA, Guillaume, *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*, Santiago, Universidad Católica del Norte-Línea Editorial IIAM-Ocho Libros Editores, 2009.
- DONOSO, Miguel y Javiera Jaque, «Vicios y virtudes del gobernador: el modelo literario clásico de los retratos o semblanzas en la *Historia* de Góngora Marmolejo», *Revista Chilena de Literatura*, 76, 2010, pp. 205-221.
- GÓNGORA MARMOLEJO, Alonso de, *Historia de todas las cosas que han acaecido en el reino de Chile y de los que lo han gobernado*, estudio, edición y notas de Miguel Donoso Rodríguez, Santiago, Editorial Universitaria, 2016.
- GONZÁLEZ DE NÁJERA, Alonso, *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile*, estudio biográfico, edición, notas filológicas e históricas de Miguel Donoso Rodríguez; estudio preliminar y notas históricas de Rafael Gaune Corradi, Santiago, Universitaria, 2017.
- JARA, Álvaro, *Guerra y sociedad en Chile y otros temas afines*, Santiago, Editorial Universitaria, 1984.
- SALAS, Alberto Mario, *Las armas de la Conquista*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1950.
- *Las armas de la Conquista de América*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1986.
- VIVAR, Jerónimo de, *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile*, Edición facsímil del manuscrito y transcripción de I. Leonard, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1966.

REDUCCIÓN Y EXPANSIÓN DE *CIMARRÓN*: HISTORIA TEMPRANA DE UN TÉRMINO COLONIAL

Paul Firbas
Stony Brook University

En los territorios americanos administrados por España durante el siglo XVI, los discursos y las prácticas políticas del poder constituían a los nuevos sujetos coloniales. Se trataba de homogeneizar y estabilizar nuevas categorías de sujetos —mestizo, mulato, etc.— que debían encontrar su lugar en el orden imperial. Al hacerlo, los discursos dejaban también —sin proponérselo— un registro de sus movimientos e inestabilidades; es decir, en la misma constitución discursiva de las subjetividades se iba escribiendo la historia de sus fugas y negociaciones, y de los propios límites del poder. En este sentido, el estudio de la aparición de una palabra que señalaba un nuevo sujeto social en el siglo XVI, como es el caso de *cimarrón*, nos permite hoy trazar un mapa de las prácticas políticas y los ejercicios simbólicos entre el Caribe y la América del Sur, y sus relaciones transatlánticas. Así, la voz *cimarrón* y el fenómeno histórico-social del *cimarronaje* nos plantean preguntas que están en la base del presente trabajo: ¿qué revela la historia de los usos de *cimarrón* en el contexto colonial temprano? ¿Cómo se desplaza y estabiliza semánticamente y qué procesos de la sociedad colonial encierran sus usos y sus omisiones patentes?¹

¹ Al hablar de «sujetos coloniales» se enfatiza el carácter discursivo de esas entidades. Sin embargo, nos interesan también —sin duda— las prácticas no (propiamente) discursivas

El significado de la voz *cimarrón* cristalizó en la segunda mitad del siglo XVI. El *Diccionario de americanismos* de Marcos Morínigo (1966) y el *Diccionario crítico etimológico* de Joan Corominas (1954) ofrecen la misma definición: ‘alzado, montaraz’, aplicado a «indios, negros y animales huidos a los montes» (Morínigo) y dan como étimo posible la palabra castellana *cima*. Aunque la historia semántica no es del todo clara, la documentación más temprana estudiada por José Juan Arrom (1986) indica que la palabra se usaba al menos desde 1530 en Cuba para nombrar a los indios fugitivos o alzados; y dos años después se documenta en La Española en el mismo sentido. Arrom cita además un documento de 1532 del Consejo de Indias, fechado en Medina de Campo, en donde se describe al cacique Enriquillo, quien diez años antes «se alzó a los montes» y se había juntado con «algunos indios llamados çimarrones que son los fugitivos» (Arrom 1986, p. 32). Es posible, como sugiere Arrom, que la importancia del levantamiento de este cacique, desde 1519, haya influido en el uso administrativo del término y su posterior extensión.

Conviene notar que en el recuento que hace el fraile dominico Bartolomé de Las Casas en su *Historia de las Indias* sobre Enriquillo y su alzamiento en La Española nunca emplea el término *cimarrón*². Las Casas cuenta que este cacique había sido educado por los franciscanos y era diestro en la lengua castellana —tampoco usa la palabra *ladino*—, y que al resistirse a los maltratos y agravios de su amo

del poder, como los ataques armados, las reducciones de pueblos, las detenciones físicas. En este sentido, no sigo un concepto totalizante de discurso.

² Las Casas empezó la redacción de su *Historia de las Indias* en 1527 y la trabajó con más intensidad desde su regreso a España en 1547, hasta 1560-1561 (Hanke, 1965, pp. xxii, xxx). No sabemos en qué años escribió el capítulo sobre Enriquillo, pero termina con una referencia a sus *Tratados*: «Destas materias dejamos escritos, en romance y en latín, largos tractados» (*Historia de las Indias*, vol. III, p. 263). Es decir, las páginas sobre Enriquillo pudieron redactarse (o revisarse) desde finales de los años 1540 y quizá después de 1552-1553, cuando se publicaron los *Tratados*. Si consideramos que Las Casas escribió no pocas de sus páginas en contra de la *Historia general* de Gonzalo Fernández de Oviedo, podría ser revelador —como una omisión intencional— que el fraile dominico no usara nunca la palabra *cimarrón* en su obra, hasta donde he podido ver. Oviedo, en cambio, incorporó *cimarrón* a su vocabulario en los capítulos incluidos en la versión ampliada en 1547 de su *Historia*. Las Casas conoció ese manuscrito e impidió que llegara a la imprenta (Hanke, 1965, pp. xxii-xxiii). Sobre el proceso de escritura y publicación de Oviedo, ver Carrillo Castillo, 2004, pp. 107-141; y sobre su visión de la historia como cronista oficial de Indias, pp. 69-79.

[...] determinó de no ir a servir más a su enemigo, ni enviarle indio suyo, y por consiguiente, en su tierra se defender; y esto llamaron los españoles y llaman hoy alzarse y ser rebelde Enrique, y rebeldes y alzados los indios, que con verdad hablando, no es otra cosa que huir de sus crueles enemigos, que los matan y consumen, como huye la vaca o buey de la carnicería... (*Historia de las Indias*, [lib. III, cap. cxxv], vol. III, p. 261).

Las Casas denuncia aquí —como en otros escritos— una situación tan extrema de injusticia que implica también una corrupción del lenguaje. Los españoles llaman *alzados* y *rebeldes* a los indios que no hacen más que huir de sus enemigos, de la misma manera que lo hace el ganado para salvar su vida³. Es curioso que en este contexto Las Casas —quien conocía la realidad caribeña directamente— no empleara la palabra *cimarrón*, que ya circulaba desde 1530 en los documentos para nombrar a los indios alzados, pero también a los animales que se habían tornado salvajes. La misma cita confirma esta proximidad discursiva entre indios y ganado. Al menos desde 1543, según lo registra Oviedo —como veremos más adelante— la voz *cimarrón* se usaba también para los puercos que traídos de España se habían hecho salvajes en la isla. Desde 1561 está documentado el uso de *cimarrón* para designar al ganado y otros animales domésticos hechos montaraces: «ganado macho, y del simarron y alzado»; «cien mil perros como lobos, que llaman simarrones» (citado por Arrom 1986, pp. 25–26). Es decir, volviendo a la cita de Las Casas, el contexto nos permite conjeturar una omisión intencional de la palabra *cimarrón*. Quizá para Las Casas —y específicamente en el contexto caribeño temprano— esta palabra comportaba una carga oficial administrativa y despectiva que quería evitar. Pero si Las Casas escribió sus líneas sobre Enriquillo después de 1550, es probable también que *cimarrón* ya hubiera cambiado su registro de uso y se usara preferentemente para designar a los esclavos fugitivos de origen africano.

José Juan Arrom propone, en última instancia, una etimología indígena para *cimarrón*, construyendo su hipótesis a partir de un dato que ofrece la *Historia general y natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo. Refiriéndose siempre a La Española, Oviedo señala que «muchos gatos de los domésticos, que se trujeron de Castilla para las casas de morada, se

³ El símil lo repite Las Casas en la misma *Historia de las Indias*, [lib. II, cap. x], vol. II, p. 240, citado también por Arrom, 1986, p. 20.

han ido al campo e son innumerables los que hay bravos o cimarrones, que quiere decir, en la lengua de esta isla, fugitivos» (*Historia general*, [lib. x, cap. ix], p. 38). Arrom entiende que «la lengua de esta isla» es la taína y, en ese sentido, desestima que «cima» sea el étimo castellano de *cimarrón* (Arrom, 1986, p. 27). Finalmente, apelando a la escritura «simarrón» (con *s*) de algunos documentos de la época, conjetura que la palabra proviene del taíno *símara* ‘flecha’, más el sufijo durativo *-n*, cuyo significado sería «flecha despedida del arco» o fugitiva. Luego, el uso castellano asimilaría la voz indígena a la palabra *cima* (Arrom, 1986, pp. 28-29)⁴.

Lo cierto es que hacia 1544 en Santo Domingo aparece la primera documentación de *cimarrón* referida a los esclavos negros fugitivos (Arrom, 1986, p. 25). En esos años la población nativa se había reducido dramáticamente y estaba siendo reemplazada por la africana y, por tanto, los indios ya no eran los protagonistas históricos del cimarronaje. Es decir, a mediados del siglo xvi comenzó la reducción del extenso campo semántico de *cimarrón*, que pasó a designar principalmente —pero no de forma exclusiva— al esclavo africano fugitivo, con lo cual el término quedó marcado étnicamente en los discursos imperiales que atravesaban la geografía de Tierra Firme, el Darién y el istmo de Panamá, justamente donde los *palenques* o asentamientos de cimarrones amenazaban la circulación y el comercio entre los dos grandes océanos. Así, *cimarrón* se

⁴ No estoy en capacidad de discutir esta importante hipótesis de base indígena, pero está claro que con «la lengua de esta isla» Oviedo podría referirse también al particular castellano que se estaba formando en La Española o al hecho de que él percibía el término como americanismo léxico (como *arcabuco*, por ejemplo). Respecto al sentido castellano de *cima*, Arrom desestima que los lugares altos hayan sido apropiados como refugios de fugitivos (1986, p. 27). A ese argumento podríamos oponer cierto cruce semántico entre *monte* y *cima* (‘lugar elevado’ en ambos casos); pero la primera voz tenía también la acepción de «tierra cubierta de árboles» (*Diccionario de Autoridades*, 1734) o ‘bosque’ (Percival, *Diccionario inglés*, 1591: «a wood»). Por tanto, fugarse al monte —al bosque— y hacerse *montaraz* podía confundirse con *cima* y *cimarrón*. Las Casas cuenta que cuando Enriquillo huyó de los abusos españoles, se refugió «en cierto monte» (Las Casas, *Historia de las Indias*, vol. III, p. 261). Conviene aquí agregar un dato que ofrece el Inca Garcilaso en sus *Comentarios reales* y que enriquece el imaginario sobre los habitantes de los montes y montañas: la voz *montañés* se usaba en el Perú (segunda mitad del siglo xvi) para señalar despectivamente al mestizo, llamándolo así ‘salvaje’, pero disfrazando la afrenta con el prestigio del *montañés* de Asturias o Vizcaya (*Comentarios reales*, [lib. IX, cap. XXI] t. II, p. 279).

convierte en una palabra del vocabulario imperial⁵. Según los cálculos del cronista-cosmógrafo del Consejo de Indias, Juan López de Velasco en su *Geografía y descripción universal de las Indias* (1576), hacia 1572 en el área comprendida entre Nombre de Dios y Panamá había más de tres mil cimarrones (p. 346).

Al movernos del registro de las palabras al de los discursos, notamos que entre los textos coloniales dominan las narraciones estabilizadoras, aquellas que frente a la diversidad enorme de mezclas y movimientos humanos imponen un discurso homogeneizador, compuesto de naciones o repúblicas esenciales: españoles, indios, negros. El lugar de enunciación de esos textos es el poder oficial o algún proyecto que se acerque a éste. En el área andina, el gran texto de Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (c. 1615), parecería también proponer un modelo de estabilidad frente a la movilidad indígena, a la realidad del mestizaje y la moral de los nuevos espacios urbanos, planteando el regreso imposible a una comunidad nativa estática y arraigada a la tierra, controlada por una élite indígena a la que al autor se adscribía. Sin embargo, Guamán Poma no representa en absoluto el discurso colonial dominante (aunque aspire a ello a través de su vinculación imaginaria con Felipe III) ni su texto compone una narración coherente que logre, internamente, estabilizar su mundo. Como veremos más adelante, el cronista indígena entiende lo cimarrón desde un lugar distinto al de la lógica metropolitana o criolla. Su uso del término indica la riqueza semántica de un vocablo que señalaba las transformaciones de la sociedad colonial americana desde sus inicios.

Para iluminar la potencia de *cimarrón* como categoría crítica, conviene contrastarlo brevemente con *caníbal*, en tanto interpretantes posibles de la historia latinoamericana. Aunque es de sobra conocido el interés de la crítica cultural en el «canibalismo», pensamos que el cimarronaje fue también central para la gestación de nuevas subjetividades en el contexto colonial. Lo caníbal siempre se evade del escenario concreto histórico-social y está más allá de los límites de lo (políticamente) aceptable. En cambio, el cimarrón, que en sus acepciones principales indica una

⁵ No conozco un trabajo que aclare la pérdida de la primera sílaba de *cimarrón* en su ingreso al inglés *maroon* y otras lenguas, pero puede pensarse en un incorrecto corte de palabras, *ci* (*si*) – *marrón*. El uso de *maroon* en inglés y francés estaba ya establecido a mediados del XVII. Puede verse ya en *Sir Francis Drake revived* de Philip Nichols, impreso en Londres en 1626.

fuga del control colonial y esclavista, presupone siempre su inserción histórica en ese sistema y, por tanto, es una categoría que participa de las negociaciones factuales de la política, además de intersecar con el «archivo de metáforas» de la tropología del caníbal (cf. Jáuregui, 2008, p. 15). La corona española estableció alianzas —realmente celadas— con los cimarrones para negociar su lugar en la colonia; no así con el caníbal, que estaba fuera del tiempo histórico y las negociaciones concretas, aunque ciertamente presente en la teoría y los discursos. Durante el primer siglo de dominación europea en América, *caníbal* nos dice poco sobre las nuevas dinámicas que iba generando la realidad colonial y más sobre el imaginario europeo y su cartografía de raigambre clásica y medieval, repotenciada por la maquinaria de la expansión imperial.

Más allá de las prácticas dietéticas y rituales indígenas, el caníbal es claramente un tropo del discurso imperial; mientras que el cimarrón surge como una figura histórica que se opone desde adentro al ordenamiento del imperio y condensa las tensiones coloniales. En ese sentido, quizá lo que más se aproxime a *cimarrón* sea la categoría *ladino*. En las relaciones históricas y también en la poesía épica, los héroes cimarrones suelen ser ladinos, como Jalonga en *Armas antárticas* (c. 1609) de Juan de Miramontes Zuázola, poema que sigue con bastante fidelidad las escaramuzas entre los soldados españoles y los cimarrones del Darién aliados con ingleses. El manejo íntimo de la lengua y los códigos culturales españoles hacen del cimarrón ladino una figura de gran complejidad y atracción⁶.

⁶ La bibliografía sobre el canibalismo —como expresión de la cultura imperial de la modernidad temprana— es muy extensa. El notable estudio de Carlos Jáuregui, *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina* (2008) es de consulta obligatoria. Jáuregui trabaja con el tropo del caníbal desde el siglo xvi al xxi y señala su intersección con el imaginario del cimarrón. Por ejemplo, al considerar la novela cubana *Biografía de un cimarrón* de Miguel Barnet (1966), la ve como «una figuración afro-calibesca de la Revolución» (p. 43). Nosotros consideramos que el cimarrón —la palabra y categoría— conlleva un peso histórico y un archivo de prácticas concretas en el espacio americano que se pierden al ser absorbidos en el estudio del canibalismo como tropo imperial y gran metáfora de la alteridad. Eso no quiere decir que lo cimarrón y lo caníbal no se aproximen en el imaginario de la otredad. Pero el cimarrón —a diferencia del caníbal— surge de las nuevas dinámicas histórico-sociales de la América colonial como un sujeto factual. Para hablar del cimarrón no tenemos que situarnos en un lugar «independiente de las prácticas históricas» o «allende el asunto de su historicidad» (Jáuregui, 2008 pp. 20 y 26), como suele suceder con los estudios sobre el caníbal, cuya existencia es principalmente discursiva (sin negar las prácticas antropofágicas).

Para historiar los probables orígenes de la palabra cimarrón, debemos remitirnos a uno de los primeros textos narrativos que registra los nuevos contactos coloniales en Sudamérica: la carta de Pero Vaz de Caminha al rey Don Manuel, escrita en 1500 desde Vera Cruz, en lo que después será el Brasil. Allí, en ese texto portugués, aparece quizá la primera *cimarronada* sudamericana, aunque en su mínima expresión. Todavía la palabra *cimarrón* no estaba en uso en castellano y, de hecho, en portugués nunca llegará a cuajar con la extensión española, aunque las fugas de esclavos y la formación de *quilombos* (los *palenques* castellanos) serán centrales en la historia brasileña. Sin embargo, en la carta de Caminha de 1500 aparece el primer uso americano de la expresión «irse para la cima», referida a un grupo de nativos tupí de la costa sur del actual estado de Bahía. La carta narra una escena en la que Diego Días, «homem gracioso e de prazer» bailó acompañado de música de gaita con los indios. Pero el ánimo de los nativos cambió, anota Caminha, y los indios «tomavan logo uma esquiviza, como monteses, e foram se para cima» (Caminha, *Primera carta desde el Brasil*, pp. 43-44 [7r]). Aquí estaría sugerido el significado básico de *cimarrón*: el cambio desde una situación aparente de control europeo a una de fuga o descontrol en la naturaleza americana.

Como hemos visto, en las primeras décadas del siglo XVI, en los territorios caribeños, las fugas de personas o animales —e inclusive plantas— que pasaban de un estado doméstico a hacerse montaraces se nombran con el mismo término: *cimarrón*. No es mi intención aquí discutir las etimologías propuestas, sólo sugerir una conexión inicial entre la escena de los tupís que huyen de los portugueses para «irse a la cima» y el significado de *cimarrón*, cuyo sentido básico es la separación del orden colonial europeo. Además, la referencia portuguesa es importante porque nos permite situar los antecedentes de *cimarrón* en los primeros contactos americanos entre europeos e indígenas y reconsiderar la experiencia portuguesa, de sus agentes y mediadores entre la península ibérica y el África occidental, en la historia de esa palabra y sus posibilidades críticas. Es importante recuperar la perspectiva imperial —tanto española, como portuguesa, inglesa y otras— para entender mejor las transformaciones locales. En este sentido, el estudio de las huellas lingüísticas que dejaron las fugas del sistema colonial nos ayuda a reconstruir las complejidades locales y los cruces transatlánticos en la formación de las nuevas sociedades americanas.

Históricamente, el cimarrón es un producto del colonialismo ibérico

en América. Como bien anota Morínigo, son «indios, negros y animales» los que se desplazan de un lado a otro para hacerse «cimarrones», alejándose del control doméstico, de la policía (civilización) o vida urbana colonial para fugarse (o regresar) a un estado natural en la geografía americana. Aunque en el plano discursivo el cimarronaje puede confundirse con los viejos tópicos del hombre natural y salvaje y acercarse al imaginario del canibalismo, realmente apunta a la formación de nuevos agentes históricos en el mapa oficial colonial. Pero se trata de sujetos esquivos, en movimiento, que se resistían a ser ubicados o reducidos.

Este planteamiento inicial nos permite pasar adelante para detenernos con más detalle en un grupo de textos que representan momentos y lugares de enunciación muy distintos, pero que reflejan bien la complejidad de la experiencia colonial americana y las tensiones en las definiciones de sus sujetos.

GONZALO FERNÁNDEZ DE OVIEDO

Entre los grandes textos de la época que fueron inventando una tradición de relatos sobre cimarrones, ocupa un primer lugar la *Historia general y natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo, cortesano español, primer cronista oficial de Indias y alcaide de la fortaleza de Santo Domingo en La Española. Corominas en su *Diccionario* identifica la *Historia* de Oviedo como el primer texto que emplea el término *cimarrón* y consigna la fecha de la primera edición: 1535. José Juan Arrom corrigió el error de Corominas, puesto que la palabra en cuestión aparece en los capítulos que Oviedo agregó en manuscrito hacia 1543 y que no fueron publicados hasta el siglo XIX (1986, p. 18).

Conviene detenernos brevemente en esos agregados de Oviedo, cuya poética podía tender a la desmesura. Su escritura oficial aspiraba de algún modo a la misma expansión totalizadora del imperio. Interesa, por tanto, que la palabra *cimarrón* aparezca en los capítulos agregados a la primera parte, en el libro VI, llamado sintomáticamente «libro de los depósitos», donde dominan los relatos fronterizos, los seres y animales indeterminados. Es decir, aquello que se resistía a la lógica de la administración, al archivo y la catalogación. El libro de los depósitos es una suerte de enciclopedia China, para usar la célebre imagen con que Jorge Luis Borges criticaba los sistemas clasificatorios.

El capítulo en cuestión es el número 51 del libro VI, y cuenta la historia del capitán Antonio de San Miguel, quien en 1543 en la Isla Española, andando con una cuadrilla por las sierras en busca de «negros alzados» se topó con un «indio cimarrón o bravo» (*Historia general*, p. 221). Oviedo empieza el capítulo describiendo que en La Española «andan muchos negros alzados que se han rebelado del servicio de los cristianos» (p. 221). Obsérvese que aquí no usa *cimarrón*. La palabra aparece, en cambio, aplicada a un curioso personaje indígena y sus animales, que son el centro del relato:

Antonio de Sanct Miguel [...] yendo con sus compañeros por las sierras [...] topó con un indio cimarrón o bravo que andaba en cueros, e con ciertas varas tostadas para pelear o matar algunos puercos cimarrones o salvajes, de los cuales hay innumerables en esta isla, de los que se han ido al monte de los que se trujeron de España. E traía este indio en su compañía una puerca e dos puercos mansos a él, e con aquella compañía hacía su vida e comía e dormía entre ellos, e había doce años, o más, que andaba alzado, e era ladino, e hablaba nuestra lengua castellana muy bien (Oviedo, *Historia general*, p. 221).

Es decir, «cimarrón» se usa indistintamente en la misma oración para describir al indio y a los puercos bravos porque, en ambos casos, son seres que han perdido su relación íntima con España o con las ciudades donde reside la «gente de razón», como diría Cortés (*Cartas de relación*, p. 196). Esto lo entendemos mejor unas líneas después, cuando se describe «el pesar e dolor de aquel indio» luego de que los hombres de Sanct Miguel mataran a sus dos puercos compañeros. El indio ladino les explica en castellano que esos animales eran como sus perros de caza, con ellos hacía presa de otros puercos cimarrones y —cuenta Oviedo— en las noches «el dicho indio se acostaba entre aquella su bestial compañía, rascando horas al uno e horas al otro, regalándolos a la porcesca» (p. 221).

Oviedo lo cuenta como un caso curioso, de una «nueva e nunca antes oída semejante montería» de puercos que actuaban como lebre y sabueso. Además de la novedad, que ocupa de por sí un lugar importante en la poética del cronista, para Oviedo el caso es también un ejemplo de cómo las costumbres pueden desnaturalizar a los seres. El carácter *ladino* del indio cimarrón le da el verdadero sentido moral al relato, que de otro modo no tendría el mismo peso ejemplar. Si el indio no hubiera sido previamente cristianizado y castellanizado, su condición de salvaje carecería de interés. Lo que realmente se cuenta es el proceso

de fuga desde la «civilización a la barbarie», para usar una expresión anacrónica, pero que muestra bien el movimiento del sujeto colonial y las aprehensiones de la cultura letrada:

pues seyendo los puercos para ser monteados, se convirtieron, con la costumbre, en ser monteros e hacer el oficio que no les competía, e el indio, siendo animal racional e humano hombre, se convertía en puerco, o hacía su vida bestial, de la forma que es dicho...Y el indio apartándose de la excelencia de la razón, y sin tener cuenta ni respeto ni temor a su Dios, huyendo de los hombres, se contentaba de vivir con bestias y ser bestial (Oviedo, *Historia general*, p. 222).

El episodio del indio cimarrón se aproxima además a un género que Oviedo conocía por la *Silva de varia lección* de Pedro Mexía, texto que leyó en la primera edición de 1540. Oviedo designa este caso como «grande novedad y tan varia lección», revelando la cercanía de sus «depósitos» imperiales al género de las misceláneas. Así, el capítulo siguiente está dedicado a la descripción de un «gato monillo» que también llama «varia lección» y agrega: «como Pedro Mexía intituló aquel su tractado» (p. 222). El capítulo anterior trata de un caso en Nicaragua sobre magia y transformaciones de hombres en animales. Es decir, el «Libro de los depósitos» genera su propio espacio y contenido cerrado, una suerte de *reducción* en el mundo del texto, para incluir aquellos casos y seres que parecen negar o contradecir la arquitectura del proyecto imperial.

Después de los años de Oviedo, la palabra *cimarrón* va a modificar su campo de referencias para nombrar preferentemente, ya no a los indios, sino a los esclavos negros fugitivos. ¿Qué transformaciones en la vida colonial explican dicho cambio? Un conjunto enorme de transformaciones converge hacia mediados de siglo: Las Leyes Nuevas de 1542 que buscaban mejorar la condiciones de los indígenas, el cambio de escenario desde el Caribe a Tierra Firme, la centralidad de Panamá en la articulación de las mercancías entre el Mar del Sur y el Atlántico, la presencia de piratas franceses e ingleses y, como oscuro telón de fondo, la trata portuguesa de esclavos. La nueva cara del cimarrón en la segunda mitad del siglo XVI toma forma en la zona de Panamá e involucra contactos transatlánticos entre imperios en donde los cimarrones serán imaginados como nuevos sujetos coloniales o aliados potenciales del «hereje inglés».

MIGUEL CABELLO BALBOA, PEDRO DE AGUADO Y JOSÉ DE ACOSTA

El andaluz Miguel Cabello Balboa llegó al Perú hacia 1566. Se hizo miembro del clero secular y, mientras residía temporalmente en Lima en 1586, finalizó la redacción de su obra más conocida: la *Miscelánea antártica*, un extenso tratado sobre el origen de los indios americanos y sus costumbres. Cabello trazó el recorrido de las más remotas migraciones desde la India a Sudamérica hasta la llegada de los conquistadores españoles, representados como nuevos patriarcas. El texto establece las conexiones y los puentes para que la nueva geografía americana se conecte con los territorios del Viejo Testamento. Aunque la *Miscelánea* no se publicó hasta el siglo XIX, circuló manuscrita y fue citada por diversos autores en la época colonial. Cabello fue uno de los escritores más importantes en el virreinato del Perú a finales del XVI, formó parte de un grupo de andaluces largamente instalados en América, verdaderos baquianos que gustaban de exhibir sus saberes americanos y sus conocimientos de la cultura humanística de la época⁷.

Respecto a la consolidación de los cimarrones como nuevos sujetos de la sociedad colonial, conviene prestar atención a un texto poco leído de Cabello, su *Verdadera descripción y relación de la provincia de Esmeraldas* (c. 1583), escrita luego de su experiencia a la cabeza de una pequeña expedición política y misionera entre 1578-79 para pacificar a los mulatos⁸, mestizos e indios de la costa ecuatorial, en la Provincia de las Esmeraldas, y trazar una nueva ruta entre la ciudad de Quito y el Océano Pacífico. Esta comunidad de afro-indígenas —con alguna presencia europea y criolla— establecida al margen del orden colonial es hoy principalmente reconocida por el cuadro de 1599 de Andrés Sánchez Gallque, pintor mestizo de la escuela quiteña⁹.

⁷ Ver los ya clásicos trabajos de Alberto Tauro, 1948 y Luis E. Valcárcel, 1951; también Firbas, 2013. En 2011, Isaías Lerner publicó una nueva edición de la *Miscelánea*. [Las ediciones de Valcárcel y Lerner, y otros documentos, escriben el segundo apellido del clérigo con *v. Valboa*].

⁸ En el texto de Cabello y otros documentos de la época se usa *mulato* para describir a los hijos de los africanos e indios de Esmeraldas, quizá como traducción del contexto africano-portugués. *Mulato* está registrado en el *Diccionario* español y francés de Juan Palet (1604), definido como los hijos de blancos y negros; Covarrubias en su *Tesoro* (1611) lo define como «hijo de negra y hombre blanco». En el *Diccionario de Autoridades* (1734) se incluye un sentido por extensión: «aquello que es moreno en su línea».

⁹ Para una descripción de esta pintura, que representa a tres mulatos de Esmeraldas ricamente vestidos, ver Tardieu, 2006, p. 113. El lienzo se exhibe en el Museo de América

Cabello estuvo en Lima en 1582, después de su experiencia fallida entre Quito y Esmeraldas. Sin duda debió participar en los debates del Tercer Concilio Limense, reunión de las autoridades religiosas de la extensa provincia eclesiástica de Lima, que abarcaba desde Centroamérica hasta Chile y Paraguay. En el Virreinato del Perú la política contrarreformista se expresó en ese Concilio, del cual surgió una nueva *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios* (Lima, 1584), obra trilingüe, en castellano, quechua y aimara, las «lenguas generales» del reino. La atención a la diversidad lingüística servía el propósito final de unificar, bajo la lengua universal del Evangelio, a todos los súbditos del virreinato. El Concilio confirmaba lo que era evidente en el discurso legal, es decir, que los nativos, mestizos, españoles y esclavos no eran iguales ante el poder. La diversidad colonial —las diferentes naciones y sus lenguas— era considerada como una situación babélica que se debía resolver. En ese contexto, la experiencia americana de Cabello era una forma excepcional de actualizar en pleno siglo XVI la realidad babilónica del Antiguo Testamento. En sus textos, el clérigo andaluz se mueve como un peregrino en los Andes, entre restos de antiguos y robustos gigantes y en una sociedad colonial donde, pocos años antes, los capitanes españoles poblaban las tierras como viejos patriarcas¹⁰.

Los textos de Cabello se interesan por las zonas de frontera y por resolver las confusiones y heterogeneidad del mundo colonial. La *Verdadera descripción y relación de la provincia de Esmeraldas* narra su intento de reducir, cristianizar y pacificar en 1577 a los esclavos fugitivos, mulatos e indígenas que vivían ocultos en los montes ecuatoriales bajo el mando del negro ladino Alonso de Illescas. El origen de esta comunidad se remontaba a 1553, cuando Illescas y otros esclavos y esclavas fugaron durante una parada obligada en la navegación desde Panamá al Perú. Cabello se cuida de nunca usar la voz *cimarrón* para referirse a Illescas o sus compañeros. No hay duda de que por su experiencia en América y curiosidad intelectual conocería el término, considerando que ya en 1555 Pedro de Ursúa había capturado al mítico cimarrón Ballano y pactado con sus hombres de Tierra Firme, y en 1579 se había fundado la reducción de negros cimarrones de Santiago del Príncipe, materia histórica y poética del ya mencionado poema *Armas antárticas*. Lo cierto

en Madrid. Ver también Kris Lane, 2002, pp. 27-28.

¹⁰ Ver el capítulo 33 de la tercera parte de la *Miscelánea austral*. Sobre Babel y el mundo babilónico, de extrema diversidad de lenguas en América, ver Firbas, 2013.

es que la palabra *cimarrón* adquiere cierta dignidad literaria sólo a fines del siglo XVI, en los poemas épicos impresos, como la *Elegía de varones ilustres de Indias* de Juan Castellanos (1589) o *La Dragontea* de Lope de Vega (1598)¹¹.

Cabello describe que en la fuga inicial en Esmeraldas «los negros [...] y las negras se habían metido el monte adentro, sin propósito alguno de volver a la servidumbre» (*Verdadera descripción*, p. 18), con lo cual, en su origen, la comunidad de Illescas corresponde al movimiento montaraz del «cimarrón». Sin embargo, parece que Cabello evita el término para diferenciar su experiencia y la composición social de Esmeraldas de lo que se vivía en los palenques de Tierra Firme. Podemos pensar que en esos años concretos, cuando se estaba combatiendo y pactando con los cimarrones en Portobelo, el término tendría un referente muy concreto y quizá fuera una palabra técnica del discurso administrativo y militar.

En 1577, Cabello tuvo noticia de la ayuda humanitaria que los negros, mulatos e indios de la comunidad de Esmeraldas les habían dado a dos matrimonios de naufragos españoles¹². Ese mismo año Cabello parte como enviado oficial de la Audiencia de Quito en una misión de pacificación compuesta de sólo cuatro compañeros, un cargamento de imágenes religiosas y un documento singular por el cual el Rey perdonaba el alzamiento y nombraba gobernador de la Provincia de las Esmeraldas al negro ladino Alonso de Illescas si este aceptaba hacer las paces y reducirse con su gente al orden político virreinal¹³.

Alonso de Illescas ostentaba «mando y señorío entre los negros e indios» de Esmeraldas (*Verdadera descripción*, p. 20). Era el líder de una comunidad de múltiples cruces étnicas¹⁴. Aprendió la lengua de los

¹¹ Merece mencionarse la descripción de la reducción de negros de Portobello en la villa de Santiago de Príncipe, documento firmado en Panamá en septiembre de 1579. En ese texto se describe en detalle el arreglo que debía tener la villa o reducción de negros cimarrones, donde cada poblador debía delimitar sus propiedades, eliminando así cualquier forma de asociación comunitaria: «que cada negro haga casa de por sí para él y su mujer y hijos y familia cercada, así el cerco de la dicha casa como los corrales, por manera que cada negro conozca su casa y pertenencia» (Joplin, 1994, p. 377).

¹² El episodio de los dos matrimonios abandonados en la costa y auxiliados por Illescas y su yerno, Gonzalo de Ávila, lo narra el mismo Cabello en el capítulo sexto de su *Verdadera descripción* de Esmeraldas (pp. 28-30).

¹³ Carta de Miguel Cabello Balboa al Rey, firmada en Quito, 1 de febrero de 1578 (AGI Quito, 22, N.1 (1578)).

¹⁴ La zona de Esmeraldas donde se asentaron los africanos desde 1553 —diecisiete hombres y seis mujeres, precisa Cabello— estaba habitada por los indios *niguas* (costa)

naturales (probablemente niguas) y era además en extremo ladino en castellano. Según lo narra el mismo Cabello, Illescas había nacido en Cabo Verde (Senegal), quizá como esclavo doméstico de una familia andaluza, de donde tomó su apellido. Residió luego en Sevilla hasta los 25 años y pasó a América como parte de los tratos comerciales de los Illescas con el Perú en la década de 1550.

Es notable la descripción que da Cabello del africano Illescas como un hombre «tan ladino», verdadera clave en el proyecto del clérigo para gestionar la reducción pacífica de la comunidad de Esmeraldas. Cabello describe el perfecto dominio que tiene Illescas de los códigos españoles, lo cual acentúa su condición de cimarrón o fugado:

porque está tan pronto en lo que en Sevilla aprendió, como si ayer saliera della y vídose por el tañer y cantar en una vigüela, jugar la espada y broquel, y otras experiencias que allí hizo de su buena memoria, [porque] trata y cuenta acaecimientos de su tiempo con tanta certeza que es de admiración; en lo demás, él es tan ladino como se puede creer del que nació en casa de españoles en Cabo Verde y se crió en Sevilla entre ellos hasta la edad de veinte y cinco años... (*Verdadera descripción*, pp. 43-44).

Casado con una india de Esmeraldas, el africano Illescas era además suegro de otro personaje cargado de historias coloniales, el «tránsfugo» —así lo llama Cabello (*Verdadera descripción*, p. 26) —Gonzalo de Ávila, quien había establecido amistad con Illescas en la prisión, de donde huyeron juntos en 1570

Se trata de un Gonzalo de Ávila (o Dávila), canario o portugués, de bajo talante, según lo presenta la *Verdadera descripción*, una suerte de renegado de la vida política oficial en la colonia, casado con María, una de las hijas «mulatas» del africano Illescas. Cabello ofrece una breve descripción que toma del relato que el mismo Gonzalo de Ávila le hiciera de su trayectoria de vida:

y *campaces* (de la Sierra de Campas), estos últimos se opusieron a Illescas y su gente. Era zona de indios guerreros y hostiles a los españoles, particularmente los *malabas* (Alcina Franch, 2001, pp. 17-19). Antes del desembarco de Illescas, otros grupos africanos habían también fugado en la zona, en la Bahía de San Mateo, liderados por Andrés Mangache, hacia 1540 (Alcina Franch, 2001, p. 21). Ver también Firbas, 2013, pp. 86 y 87.

Dice de él mismo [Gonzalo de Ávila], haber nacido en la isla de Tenerife¹⁵ y que siendo muchacho de doce o trece años, un tío suyo le metió consigo en un navío que traía al trato de Magrabomba y que se entretuvo en aquella ocupación algunos años, y que después, gustando del infame vicio y libertad de la tierra de Guinea, se quedó en ella con un *tangomão*¹⁶ en cuyo servicio se ocupó diez años y que pasados estos se vino a Cabo Verde y de allí a la Isla Española y de ésta a Panamá, y no hallando mejor entretenimiento sirvió cierto tiempo al doctor Loarte y con él pasó al Pirú, en donde entró a esta jornada [de las Esmeraldas] con Andrés Contero por su criado... (p. 25, las cursivas son mías)¹⁷.

La palabra clave de esta cita quedó borrada por una mala lectura de la edición de 1945 —repetida en la reedición del 2011—, con lo cual se perdía una referencia importante de la trayectoria de Gonzalo de Ávila: *tangomão*. Esta palabra conecta el contexto cimarrón americano con la cultura transatlántica imperial. El error de las ediciones nos alerta de la importancia del mundo portugués en los textos coloniales castellanos, particularmente sudamericanos.

Frederick Bowser explica que los *tangomãos* eran aventureros vinculados a la trata de esclavos en Guinea, establecidos en los puertos (1974, p.75). Según C. R. Boxer, eran exiliados, fugitivos o desterrados, generalmente mulatos (1952, p. 229). Recordemos que también en la citada carta de Caminha de 1500 se narran los intentos oficiales portugueses de liberar presidiarios, conocidos como *degredados*, en tierras

¹⁵ En la Carta de 1578, Cabello describe a Gonzalo de Ávila como portugués, lo que confirmaría su vinculación con la trata de esclavos. Si en la *Verdadera relación* lo presenta como canario (de Tenerife), es muy posible que entre la experiencia de 1577 y la redacción final de 1582-1583, Cabello hubiera tenido acceso a más documentación o fuentes orales sobre este personaje.

¹⁶ Corrijo aquí la ed. de Jijón (1945), donde se lee: «se quedó en ella con un tango; mas en cuyo servicio». La de José Alcina Franch (Madrid, 2001, p. 55), copia de ésta, repite la misma lectura equivocada. En el libro de Kris Lane (2001) se vincula correctamente a Dávila con los *tangomãos* o *tangomanos*, pero no se aclara la lectura del pasaje de Cabello, a quien se le atribuye erradamente haber sido fraile mercedario —era secular— y se insinúa, sin ninguna justificación textual, que su codicia material habría impedido el pacto con los esmeraldeños. Para Lane, la *Verdadera descripción* de Cabello es «a fabulous *relación*» (2001, pp. 29-33) y parece no tomarse en serio el sentido misional y el deseo ordenador del texto.

¹⁷ El magistrado Gabriel Loarte, presidente de la Audiencia de Panamá, pasó al Perú en 1568 como alcalde del crimen. Andrés Contero fue comisionado entre 1568-1570 para pacificar Esmeraldas. Ver Tardieu, 2006, pp. 31-46.

brasileñas, quienes luego se convertían en intérpretes o mediadores. Era una estrategia portuguesa para establecer relaciones locales en sus territorios costeros de África o India. Gonzalo de Ávila, al haber acompañado por diez años a un *tangomão* o *lançado*, seguramente se convirtió también en un mediador en la trata, aunque no lo admita. Walter Rodney, citado en Bowser, explica que muchos de los *lançados* eran mulatos, íntimamente conectados a la cultura africana y se les llamaba así porque eran «lanzados» a la vida tribal (1975, p. 365). Estas palabras, como *cimarrón* o *ladino*, raramente se usaban en primera persona¹⁸. Alida Metclaf (2005, p. 58) los llama «negociadores». Tanto los *tangomãos* como los *lançados* eran agentes ilegales de los portugueses en el comercio esclavista en África¹⁹.

No deja de ser significativo que el manuscrito sobre Esmeraldas se terminara de escribir durante los meses en que se celebraba en Lima el Tercer Concilio, con el cual se trasladaba a América la política contrarreformista. Pocos años antes, en 1578 Cabello había ya mencionado los peligros de que la comunidad de Illescas entrara en contacto con los piratas franceses «luteranos» o que «los negros de Vallano», cimarrones del Darién y Panamá, extendieran su influencia hasta Esmeraldas. El proyecto misional y civil de Cabello quedó frustrado por la aparición del pirata inglés Francis Drake en las aguas del Callao en febrero de 1579.

¹⁸ El trabajo de Kathryn Joy McKnight (2004) muestra que en los documentos del xvii el término *cimarrón* no suele incluir al hablante, sino que marca la otredad (ver nota 2).

¹⁹ Peter Mark señala que algunos de los *lançados* eran judíos portugueses que emigraron para escapar de las persecuciones religiosas y que formaron familias con mujeres africanas. En las costas de Senegal se formaron comunidades de *lançados*. Los hijos eran llamados «filhos da terra» y eran considerados portugueses (Mark, 1999, p. 174). Para diversos estudiosos, como Boxer, los «tangos-maos ou lançados» serían términos equivalentes que describían a los comerciantes portugueses que se habían asimilado culturalmente a las costumbres nativas, usando sus ropas, tatuándose y adquiriendo la lengua. Sin embargo, para otros autores hay una diferencia que podría notarse en un texto de André Almada de 1594: «...muitas negras ladinas llamadas Tangomas, porque servem aos lançados» (citado en Porto Guimarães, 2015, p. 32). Porto Guimarães conjetura que los *tangomãos* podrían ser los hijos de los *lançados* o los más radicalizados en su africanización cultural (2015, p. 34). Boxer también puntualiza que en la zona de Guinea los *pombeiros* —agentes de los portugueses— eran llamados *tangomaos* (1952, p. 229).

Cabello representaría una de las formas del discurso eclesiástico sobre las comunidades cimarronas. Su intento pacífico de reducción de una barbarie babilónica, aunque frustrado, nos dibuja un mapa transatlántico en los andes ecuatoriales superpuesto a una geografía bíblica que ordenaba el mundo. Por otro lado, otros hombres de iglesia, como el provincial de la orden franciscana, fray Pedro Aguado, contribuyeron a consolidar un discurso militar y religioso de enorme violencia en contra de los palenques de esclavos fugitivos. Hacia 1569, Aguado había terminado de compilar y redactar su *Recopilación historial*, que llevó a España en 1575 y presentó ante el Consejo de Indias para su publicación. A pesar de haber pasado las censuras, su crónica sobre el Nuevo Reino de Granada no llegó a la imprenta en su época²⁰. En la segunda parte del libro, en los capítulos sobre Pedro Orsúa [Ursúa], Aguado incluye la narración de las acciones militares y pactos de 1555 en contra de los cimarrones liderados por el «rey Bayamo» en Nombre de Dios²¹. En unas treinta páginas, Aguado utiliza sólo una vez la palabra *cimarrón* («cuadrilla de negros cimarrones») para referirse a la «chusma de negros rebeldes» fugados de sus amos por estar «hartos de la servidumbre y cautiverio» (*Recopilación*, pp. 103–104). No hay, sin embargo, simpatía por los cimarrones ni críticas al sistema esclavista o colonial. Por el contrario, los cimarrones ejercen aquí una «tiránica libertad» que justifica toda la violencia y engaños de los soldados españoles (p. 116). Los negros salteadores de caminos viven escondidos en las montañas, son «pláticos y diestros en la tierra» (p. 103) y mantienen cierta memoria de

²⁰ Ver el estudio de Juan Friede (1959) sobre la censura española de obras de tema americano en el siglo XVI, donde traza la trayectoria del manuscrito de la *Recopilación historial*. Ver también la introducción a su edición crítica de dicha crónica (1956). Aguado reconoce que su *Recopilación* incorpora material de fray Antonio Medrano, compañero de su orden, y que se basa principalmente en relatos de testigos presenciales (Friede 1957, p. 39). Aguado llegó a América en 1562 y no se conoce la fecha de arribo de Medrano. Los capítulos sobre Orsúa y los cimarrones, que Friede clasifica como «historias escritas aparte» (1956, p. 58), habrían sido los últimos en redactarse, pero no sabemos cuándo fueron incorporados al manuscrito final que Aguado presentó en España en 1575. Después de esa fecha, hasta 1581, el manuscrito sufrió modificaciones de los censores del Consejo de Indias y de Castilla. Aunque el manuscrito lleva varios títulos, Friede estima que «*Recopilación historial*» es el que mejor describe su carácter: «unión de libros sueltos y monografías de ciudades, escritas en épocas diferentes y reunidas después en un solo volumen» (1956, p. 44).

²¹ Los documentos ofrecen variantes de escritura y algún matiz fonético: Ballano, Vallano, Bayamo, etc. Ver Tardieu 2009, cap. 2.

su bautismo cristiano: invocan a Santiago antes de entrar en batalla con los españoles, llaman «obispo» a quien oficia de sacerdote en sus «misas» y ritos en lengua africana; pero se convierten en practicantes de una religión herética, pues «a imitación de otros luteranos, pretendían dar a entender que aquellas rústicas y vanas ceremonias de que usaban eran verdadera religión» (p. 111).

Es decir, en el texto de Aguado la otredad del cimarrón se resuelve de algún modo en el imaginario del hereje protestante. El franciscano narra la captura de un grupo de cimarrones y su condena a ser aperreados y ahorcados, y describe con cierto detalle sus ritos y la forma en que se intentó en vano que abjuraran de su fe. Ante la negativa del «obispo» y los demás cimarrones de recibir muerte cristiana, Aguado describe cómo los mastines «entrenados en morder carne» hacían pedazos a los negros mientras «eran persuadidos... a que se redujesen a la fe» (*Recopilación*, p. 111)²².

Frente a esta reducción del cimarrón en el discurso religioso, otro hombre de iglesia, el jesuita José de Acosta, presenta una imagen completamente opuesta a la de Aguado y, de algún modo, complementaria a la que hemos visto en Cabello. Acosta llegó al Perú en 1572, fue nombrado Provincial de su orden en 1576, y tuvo una actuación destacadísima en el Tercer Concilio Limense. En 1586 escribió una larga carta a Claudio Acquaviva, General de la Compañía en Roma, narrando los viajes y transformación espiritual de un modesto portugués, Bartolomé Lorenzo, en su «peregrinación» hasta el Perú. Acosta recogió el testimonio de Lorenzo en Lima, cuando este ya llevaba años como hermano laico en la casa de la Compañía en Lima y destacaba por su humildad²³.

²² Aguado parece sugerir una otredad extrema. Los cimarrones se negaban a aceptar la muerte cristiana porque, explica el fraile, muriendo en su fe creían que sus espíritus viajarían hasta sus tierras para convocar a otros guerreros y destruir así los pueblos castellanos (*Recopilación*, p. 111).

²³ La carta del jesuita español José de Acosta que se conoce bajo el nombre de «Peregrinación de Bartolomé Lorenzo» se escribió como un texto de circulación interna en la Compañía de Jesús. Fue publicada por vez primera en Madrid en 1666, incluida en el extenso proyecto de *Várones ilustres de la Compañía de Jesús*, editado por los padres Juan Eusebio Nieremberg, Alonso de Andrade y José Cassani (Madrid, 1643-1736). Puede leerse en el volumen de *Obras* (Madrid, 1954, pp. 304-320) de Acosta editado por Francisco Mateos, con un excelente estudio. José Juan Arrom preparó una edición de *Peregrinación de Bartolomé Lorenzo* (Lima, 1586), con prólogo de Antonio Cornejo

El texto de Acosta, aunque breve, es de una gran complejidad. Podría decirse que construye una geografía trascendente americana, un mapa alternativo que dibuja los peligros, tentaciones y caminos de un peregrino desde el Caribe hasta Sudamérica. En esa geografía, el breve encuentro de Lorenzo con los cimarrones entre Nombre de Dios y Panamá revela una lectura alternativa de esa comunidad. La mirada inocente de Lorenzo, externa a la lógica colonial, desprendida de violencia y cualquier asomo de codicia, produce un sentido nuevo para *cimarrón*: el de una sociedad solidaria para quienes son capaces de verlos como semejantes, como si fueran una forma nueva —americana— de un cristianismo primitivo. Acosta no oculta los robos y crímenes de los cimarrones de Ballano, pero Lorenzo «se llegó sin miedo no sabiendo que aquellos eran los cimarrones» y les convidó de su bizcocho (Acosta, *Peregrinación*, p. 29), ante los cual los cimarrones retribuyeron con generosidad:

Vista su simplicidad [de Lorenzo], se rieron y hablaban entre sí su jeringonza, y no sólo no le hicieron mal, pero le ofrecieron del pescado que traían. Y él preguntó por su pueblo, que era Ballano, y dijo se quería ir con ellos, y entonces le desengañaron que en su pueblo no había español ninguno, y que prosiguiese su camino para Panamá, y le dieron que le guiasen dos negros valientes para sacarle del río, que venía crecidísimo (p. 29).

Acosta remata el episodio con una reflexión que invita al lector a reconsiderar el sentido de *cimarrón* y su imagen dominante: «De modo, que los que a otros suelen saltar y quitar la vida, a Lorenzo por su buena fe se la dieron...» (*Peregrinación*, p. 29). Recordemos que en Cabello, el africano Illescas también se había mostrado solidario con unos náufragos. En el caso de la narración de Acosta es explícito que el cambio de sentido de *cimarrón* opera cuando la perspectiva no participa del sistema militar-religioso colonial. Lorenzo es un *outsider* y su mirada permite recuperar, en la narrativa de Acosta, una dimensión de comunidad y solidaridad en un grupo siempre criminalizado. Por otro lado, el gesto humanitario de Illescas —así como otros relatos de las ayudas que

Polar, donde enfatizaba el carácter ficcional de la narración de Acosta. Aquí cito por el tomo IV de la segunda edición de *Varones ilustres de la Compañía de Jesús* (Bilbao, 1889). En su famosa *Historia natural y moral de las Indias* (1590), Acosta utiliza el testimonio de Lorenzo como información de primera mano sobre la naturaleza americana.

eventualmente prestaban los cimarrones a viajeros perdidos— puede revelar una estrategia política de negociaciones de larguísima historia en América²⁴.

Hacia finales del XVI la voz *cimarrón* se asociaba fundamentalmente a los esclavos fugitivos que asaltaban los caminos del istmo de Panamá, zona clave donde las mercancías debían trasladarse en recuas de mulas para completar su viaje transatlántico. Podemos decir que las referencias históricas al líder Bayano y sus descendientes fijaron finalmente el término en los documentos y en la literatura. El Inca Garcilaso de la Vega en la *Segunda parte de los Comentarios reales* o *Historia general del Perú* (1616-1617) narra en pocas líneas la «reducción de los negros fugitivos» en Tierra Firme a cargo de Orsúa y —seguramente pensando en su lector europeo, como lo haría Lope de Vega— explica o define la palabra: «los negros fugitivos, que llaman cimarrones y viven en las montañas...» (*Historia general del Perú*, [lib. VIII, cap. III], t. III, p. 191)²⁵. Garcilaso los describe convencionalmente como salteadores de caminos que habían huido de sus amos sin que les hubieran hecho ningún agravio. Aguado y Garcilaso coinciden en señalar el trabajo militar de «pacificación» de Orsúa y la captura del «rey Bayano» como el cierre de una etapa, pero el Inca introduce una pequeña inflexión al final de su relato, cuando menciona la prisión perpetua del rey cimarrón, desterrado a España: «donde falleció el pobre negro» (t. III, p. 191). Ese adjetivo final no podría encontrarse en la narrativa de Aguado y parece surgir del lugar de enunciación del Inca. Aunque son muy pocas líneas las que le dedica a este episodio, no deja ser un relato triste sobre un rey derrotado que, a pesar de haber cumplido con sus pactos, terminó la vida preso y exiliado en España²⁶.

²⁴ Para una visión amplia del fenómeno del cimarronaje, ver Price, 1996, y Tardieu, 2009.

²⁵ Garcilaso agrega que *cimarrón* es voz de las Islas de Barlovento. Ver además la nota de Ángel Rosenblat en su edición de la *Historia general del Perú* (1944) tomo III, pp. 269-270. Cuando Lope de Vega usa el término en *La Dragontea*, también lo explica: «... esclavos a sus dueños forajidos / llamados en las Indias cimarrones» (canto I, octava 49). En cambio, Miramontes Zuázola en *Armas antárticas* usa la palabra sin necesidad definirla (canto III, octava 277). Para la presencia importante del imaginario cimarrón en la poesía épica americana —que aquí no desarrollo— ver Firbas, 2006, pp. 91-101 y 242.

²⁶ Garcilaso también se refiere Atahualpa como «el pobre Inca» (*Comentarios reales*, [lib. IV, cap. IV], t. I, p. 191), porque, aunque tirano, su final fue indigno de su condición noble. Aguado narra con mucho detalle el proceso de captura y las negociaciones entre los hombres de Orsúa y Bayano, donde los españoles engañaron («por industria caute-

FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA

Teniendo en cuenta que los hechos y los textos de Panamá y la zona ecuatorial estaban conectados con el Perú, podemos imaginar que hacia 1600 la voz *cimarrón* tenía ya un sentido (y referente) bastante definido en el área andina. Por tanto, resulta de especial interés revisar cómo se emplea esta palabra en la gran crónica de Felipe Guamán Poma de Ayala. Recordemos que el cronista y dibujante se presenta en su texto como un indio noble, administrador en la provincia de Lucanas, con la autoridad y el saber específico para fungir de consejero político ante el rey Felipe III, alertándolo del mal gobierno colonial y de los problemas del mestizaje y la movilidad social que habían degradado la sociedad andina y la moral cristiana. Guamán Poma fue un indio con un conocimiento muy cercano de la cultura castellana y sus instituciones coloniales. Trabajó como intérprete y auxiliar de la iglesia y fue, sin duda, considerado *indio ladino* por criollos y españoles en el Perú²⁷.

En su *Nueva crónica y buen gobierno*, terminada hacia 1615, Guamán Poma pone en continuidad las palabras *cimarrón* y *guaguamundo* (o *vagamundo*), referida a los indios «ausentes» de sus comunidades, minas o plazas de trabajo. Más que un fugado, el indio cimarrón es para Guamán Poma un *ausente*; y el verbo con el que explica los desplazamientos y migraciones es *ausentarse*²⁸. Los indios se ausentan de sus «reducciones», cambian de hábitos y se hacen «vagamundos», trocando trajes entre serranos y costeños y «causando tanta molestia en todo este rreyno», explica Guamán Poma. El texto propone que se corrija ese desorden con castigos y trabajos forzados, devolviendo los indios a sus pueblos (*Nueva crónica*, pp. 818-819 [887])²⁹.

losa») con venenos y cuchillos ocultos a los cimarrones (*Recopilación*, pp. 127-132). La captura de Bayano no resolvió la tensión en la zona ni los asaltos en los caminos.

²⁷ La bibliografía sobre Guamán Poma es extensa. Ver Adorno, 2007, cap. 2, y sobre los indios ladinos, Adorno, 1991.

²⁸ En su *Tesoro*, Covarrubias define *ausentarse* como «partirse uno del lugar adonde comúnmente reside».

²⁹ No está claro si Guamán Poma vacila entre las formas *guaguamundo* y *vagamundo* o si la primera es una variante que se conecta con la palabra quechua *guagua* (*wawa*), 'niño', lo que resaltaría el carácter de orfandad (*wakcha*) que les atribuye a ciertos indios ausentes. Por otro lado, aunque existió movilidad humana durante el período prehispánico, esta estaba regulada por el Estado, como en el caso de los *mitmas* o *mitimaes* (colonos que mantenían su identidad étnica) y trabajadores temporales (Espinoza Soriano 1982, p. 421). El Inca Garcilaso aclara que los indios caminantes no lo hacían

Para Guamán Poma la categoría de cimarrón no estaba anclada a la experiencia del esclavo fugitivo, sino que encerraba un conjunto de prácticas que él consideraba destructivas o caóticas, centradas en la nueva movilidad de los nativos en el espacio andino. Guamán Poma increpa a los caciques para que «hagan rrecoger a sus yndios o yndias cimarrones de sus ayllos», para recomponer así el sistema de tributos y el orden social (p. 720 [787]). El indio cimarrón también es producto de la violencia e injusticia de la administración colonial, de la cual se escapa, y en esos casos se convierte en un forastero y un huérfano «guaguamundo». En cierta forma, el indio ausente y cimarrón rezuma modernidad en el contexto andino. Más que en otros textos, *cimarrón* termina siendo en la *Nueva corónica y buen gobierno* un síntoma de las transformaciones de la sociedad andina y, en última instancia, de la misma categoría «indio».

En su diálogo imaginario con el rey Felipe III, Guamán Poma esboza una tipología de «indios ausentes», ya sea porque han huido y viven del robo, porque se han escapado de los abusos de los oficiales españoles o de sus caciques, o porque se han integrado a la economía urbana como sirvientes (*yanaconas*). No se trata de tipos bien definidos, sino de perfiles borrosos y sobrepuestos, donde un mismo sujeto puede ser cimarrón guaguamundo, forastero y sirviente doméstico. Guamán Poma empieza su exposición sobre los indios ausentes para que se corrija de inmediato el desorden, proponiendo castigos y prisiones. En este sentido, el empleo del término *cimarrón* parece invocar un discurso represivo, como el que hemos visto en Aguado; y una *presencia* propia del discurso del poder y sus formas de constituir subjetividades. Conviene citar aquí la tipología que Guamán Poma le expone a Felipe III, aunque merece un estudio aparte:

diré aserca del rrecogimiento de los yndios ausentes, los cuales son de tres maneras: El primero son cimarrones guagamundos, otros son forasteros, otros son güérfanos. El primero son cimarrones guaguamundos son ellos mismos que ellos les llama *quita suua* [ladrones huidizos], *poma ranra* [bandillas de pumas], *choqui aquilla* [¿vasija de oro?] {...} El segundo, los ausentes, los perciguídos con trauajos y ocupaciones y agrauizados en sus personas, en su haziendas y mugeres y hijos de los dichos corre-gidores, padres, comenderos, caciques principales destos rreynos {...}

por negocio propio ni por gusto sino «solo por orden del Rey [Inca] o de los curacas»; ni tampoco se permitía que mudaran el traje propio de su comunidad (*Comentarios reales*, [lib. v, cap. ix], t. I, p. 242).

El tersero, los dichos güérfanos indios, indias, les sacan de sus pueblos para sus criados y muchachos y *chinaconas*, ama, el corregidor, padre, comendero, escriuano, tiniente, mayo[r]domo (*Nueva corónica*, pp. 903-904 [986])³⁰.

El mundo que describe Guamán Poma está en crisis y sus sujetos en plena transformación. El vocabulario que utiliza es, asimismo, fluido y movedizo. En «indio cimarrón» confluyen numerosas tensiones morales, económicas y sociales, todas vinculadas a un «ausentarse» que trastorna el mundo. Guamán Poma acusa el mal gobierno colonial, pero defiende los valores cristianos que sostienen su identidad de cronista y dibujante. En todo caso, para Guamán Poma el indio cimarrón es principalmente un habitante de la ciudad colonial, un sujeto de la nueva configuración espacial que la corónica claramente distingue como el núcleo del poder. Pero la ciudad es un mundo de mezclas, corrupción e identidades fluctuantes y apicaradas, territorio de una heterogeneidad extrema cargada de un sentido moral profundamente negativo. Sin embargo, a pesar de sus denuncias y distancia, Guamán Poma es parte de ese mundo en movimiento. Él es un autor que camina, como bien lo registra su notable dibujo «Camina el autor» (*Nueva corónica*, p. 1008 [1105]) y avanza desengañado hacia el espacio urbano de Lima, sumándose inevitablemente a esa modernidad de indios ausentes y reacomodos sociales que describe:

En seruicio de Dios y de la corona rreal de su Magestad el dicho autor, auiendo entrado a la dicha ciudad de los Reys de Lima, uido atestado de yndios ausentes y cimarrones hechos *yanaconas*, oficiales ciendo *mitayos*, yndios uajos y tributarios, se ponían cuello y ci bestia como español y se ponía espada y otros se tresquilaua por no pagar tributo ni seruir en las minas. Ues aquí el mundo al rreués (*Nueva corónica*, p. 1025 [1138]).

Recapitulemos, a modo de conclusión: para Oviedo, el cimarrón indígena diluye los límites entre historia y naturaleza y se desvanece como sujeto social caribeño; en Cabello Balboa, la comunidad cimarrona de Esmeraldas (que no lleva ese nombre) parece otro «depósito» más de marginales del imperio, pero revela, por el contrario, sus conexiones con un extenso mapa de cruces, mezclas y nuevas genealogías sociales. En

³⁰ Mis intervenciones van con llaves {}, porque los corchetes son del editor del impreso.

el caso de la carta de José de Acosta, los desplazamientos de Bartolomé Lorenzo muestran a los cimarrones como una sociedad posible y como una comunidad cristiana primitiva, definida por la mirada descargada de poder del peregrino. Bartolomé Lorenzo no ve al cimarrón del discurso oficial y represivo que graba Aguado y que también resume el Inca Garcilaso, aunque este introduzca una inflexión que claramente lo aproxima y humaniza. Para Guamán Poma, en cambio, la palabra *cimarrón* le sirve como síntoma de los desplazamientos y de la modernidad de un nuevo sujeto andino, que contradice los modelos e ideales conservadores de la *Nueva corónica*. Más que la fuga, en el núcleo semántico del *cimarrón* de Guamán Poma, está el movimiento que trastorna el mundo heredado y cuestiona el orden colonial y va quizá delineando nuevos sujetos sociales que tomarán forma siglos después, con las migraciones radicales de la segunda mitad del siglo XX.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, José de, «Carta del P. José de Acosta, Provincial del Perú, para el P. Claudio Acuaviva, general de la Compañía», en *Varones ilustres de la Compañía de Jesús [1643-1736]*, ed. Juan Eusebio Nieremberg, Alonso de Andrade y Joseph Cassani, vol. IV, Bilbao, Administración del Mensajero de Corazón de Jesús, 1889, pp. 18-47.
- *Obras completas*, ed. Francisco Mateos, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1954.
- *Peregrinación de Bartolomé Lorenzo*, ed. y prólogo José Juan Arrom, Lima, Petroperú, Ediciones Copé, 1982.
- ADORNO, Rolena, «Images of Indios Ladinos in Early Colonial Peru», en *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*, ed. K. J. Andrien y R. Adorno, Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 232-270.
- *Polemics of Possessions in Spanish American Narrative*, New Haven, Yale University Press, 2007.
- AGUADO, Pedro, *Recopilación historial*, ed. Juan Friede, Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones, 1956, tomo I.
- ALCINA FRANCH, José, «Introducción» en Miguel Cabello Balboa, *Descripción de la provincia de Esmeraldas*, ed. José Alcina Franch, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001, pp. 9-30.
- ARROM, José Juan, «Cimarrón. Apuntes sobre sus primeras documentaciones y su probable origen», en *Cimarrón*, ed. José Juan Arrom y Manuel García Arévalo, Santo Domingo, Fundación García Arévalo, 1986, pp. 15-30.
- BOWSER, Frederick, *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*, Stanford, California, Stanford University Press, 1974.
- BOXER, C.R., *Salvador de Sá and the Struggle for Brazil and Angola 1602-1682*, Londres, University of London/The Athlone Press, 1952.
- CABELLO BALBOA, Miguel, *Carta al rey* de 1 de Feb. 1578, Archivo General de Indias, Quito, 22, N.1.
- *Obras*. Ed. Jacinto Jijón y Caamaño, Quito, Editorial Ecuatoriana, 1945.
- *Miscelánea antártica*, ed. Luis E. Valcárcel, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, Instituto de Etnología, 1951.
- *Miscelánea antártica*, ed. Isaías Lerner, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2011.
- CAMINHA, Pedro Vaz de, *Primera carta desde el Brasil [Carta ao Rei Dom Manuel]*, ed. bilingüe, trad. de María Tecla Portella Carreiro, Madrid, Celeste Ediciones, 2001.

- CARRILLO CASTILLO, Jesús María, *Naturaleza e imperio. La representación del mundo natural en la Historia general de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo*, Madrid, Fundación Carolina y Doce Calles, 2004.
- COROMINAS, Joan y PASCUAL A. José, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 vols., Madrid, Editorial Gredos, c. 1980-1991.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación*, ed. Ángel Delgado Gómez, Madrid, Castalia, 1993.
- COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Madrid y Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2006.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar, «Los chambillas y mitmas incas y chinchaysuyus en territorio Lupaca, siglos XV-XX», *Revista del Museo Nacional* (Lima, Perú), 46, 1982, pp. 419-506.
- FIRBAS, Paul, «Estudio introductorio», en Juan de Miramontes Zuázola, *Armas antárticas*, ed. Paul Firbas, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006, pp. 15-115.
- «Las fronteras de la *Miscelánea antártica*: Miguel Cabello Balboa entre la tierra de Esmeraldas y los Chunchos», en *Hombres de a pie y de a caballo (conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII)*, ed. A. Baraibar Etxeberria, Bernat Castany, Bernat Hernández y Mercedes Serna, New York, Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA), 2013, pp. 77-95. Online <http://hdl.handle.net/10171/34139>
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*, ed. y estudio de Juan Pérez de Tudela Bueso, Madrid, BAE, 1992. Vol. I.
- FRIEDE, Juan, «Introducción», en *Recopilación historial*, Pedro Aguado, Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones, 1956, tomo I, pp. 5-104.
- «La Censura Española del Siglo XVI y los libros de Historia de América», *Revista de Historia de América*, 47, 1959, pp. 45-94.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca, *Historia general del Perú (Segunda parte de los Comentarios reales de los Incas)*, ed. Ángel Rosenblat, Buenos Aires, Emecé, 1944. 3 vols.
- *Comentarios reales de los Incas*. ed. Ángel Rosenblat, Buenos Aires, Emecé, 1945. 2 vols.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, ed. John V. Murra y Rolena Adorno, trad. y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste, México, Siglo XXI, 2006.
- HANKE, Lewis, «Estudio preliminar», en *Historia de las Indias*, Bartolomé de Las Casas, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, vol. 1.
- JÁUREGUI, Carlos, *Canibalia: Canibalismo, Calibanismo, Antropofagia Cultural y Consumo en América Latina*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana, 2008.
- JOPLIN, Carol F. comp., *Indios y negros en Panamá en los siglos XVI-XVII. Selecciones de los documentos del Archivo General de Indias*. Antigua, Guatemala, Centro

- de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, South Woodstock, Vt., Plumsock Mesoamerican Studies, 1994.
- LANE, Kris, *Quito 1599. City and Colony in Transition*, Albuquerque, New Mexico, University of New Mexico Press, 2002.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, ed. Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, 3 vols.
- LÓPEZ DE VELASCO, Juan, *Geografía y descripción universal de las Indias. Desde el año 1571 a 1574*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Fortanet, 1894.
- MARK, Peter, «The Evolution of ‘Portuguese’ Identity”: Luso-Africans on the Upper Guinea Coast from the Sixteenth to the Early Nineteenth Century», *The Journal of African History*, 40.2, 1999, pp. 173-191.
- MCKNIGHT, Kathryn Joy, «Confronted Rituals: Spanish Colonial and Angolan “Maroon” Executions in Cartagena de Indias», *Journal of Colonialism and Colonial History* 5.3, 2004, online.
- METCALF, Alida C, *Go-Betweens and the Colonization of Brazil*, Austin, University of Texas Press, 2005.
- MORÍNIGO, Marcos A, *Diccionario manual de americanismos*, Buenos Aires, Muchnik, 1966.
- PORTO GUIMARÃES, André Lucas, *A inserção dos lançados na costa da Guiné, entre o início do século XVI e meados do século XVII*, Tesis de Licenciatura, Universidad Federal do Rio Grande do Sul, 2015.
- PRICE, Richard, ed., *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996.
- TARDIEU, Jean Pierre, *El negro en la Real Audiencia de Quito (Ecuador), ss. XVI-XVIII*, Quito, Abya Yala, Coopí, IFEA, 2006.
- *Cimarrones de Panamá. La forja de una identidad afroamericana en el siglo XVI*, Madrid y Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2009.

«EL VILLANO DEL DANUBIO» EN LOS ANDES:
SUJETOS COLONIALES EN EL *LIBRO DE LA VIDA*
Y *COSTUMBRES* DE ALONSO ENRÍQUEZ DE GUZMÁN

José Luis Gastañaga Ponce de León
The University of Tennessee, Chattanooga

El célebre episodio de «El villano del Danubio», que tanta fama ha dado a fray Antonio de Guevara, tuvo por lo menos tres vidas: primero circuló en forma de manuscrito. Sea en una versión manuscrita temprana del *Libro áureo de Marco Aurelio* o en una redacción suelta del episodio. En segundo lugar, como parte del *Libro áureo* tal como se publicó en 1528. Y finalmente en una versión enmendada y ampliada en el *Relox de príncipes* de 1529.

El episodio narra la historia de Mileno, un rústico de las orillas del Danubio, que se dirige al senado romano para dar cuenta de los excesos y abusos de la administración colonial¹. Su aspecto salvaje contrasta con la elocuencia de sus palabras y lo sustancioso de su discurso. Al final, no sólo sus palabras son atendidas sino que además él mismo se gana un lugar dentro del patriciado de Roma, ciudad en la que vivirá a perpetui-

¹ Como anécdota es muy versátil. Dentro de la obra de Guevara funciona primero como parte de una historia o biografía novelada del emperador Marco Aurelio en el *Libro áureo*, a la manera de la *Ciropeia* de Jenofonte; posteriormente encontramos la misma anécdota como parte del *Relox*, claramente un espejo de príncipes (Vosters, 2008, pp.18-19).

dad gracias a una pensión otorgada por el senado. La historia es narrada por el propio Marco Aurelio. En el *Libro áureo* en un momento en que se discute la decadencia de Roma y, en el *Relox*, durante una secuencia de capítulos dedicados al tema de la justicia. A diferencia de la versión del *Libro áureo*, la versión del *Relox* presenta mayor extensión y un acentuado tono sentencioso y moralista.

A primera vista, la diferencia entre una versión y otra parece ser la extensión, siendo la segunda considerablemente más larga. Sin embargo, no faltan diferencias significativas. Por ejemplo, se puede notar que en la primera versión Mileno, el rústico, es lampiño; mientras que en la segunda versión Mileno aparece cubierto de pelos, una característica más propia de las descripciones tradicionales de salvajes o gigantes transmitidas desde la Edad Media. La descripción de Mileno en el *Relox* es la siguiente: «Tenía este villano la cara pequeña, los labrios grandes y los ojos hundidos; el color adusto, el cabello erizado [...] y la barba larga y espesa; las cejas que le cubrían los ojos, los pechos y el cuello cubiertos de vello como oso» (III, iii; p. 699). Un año antes, en el *Libro áureo*, el villano no tenía barba y no se hacía mención de su «cabello erizado», lo que invitaba a pensar en los nativos del continente americano (I, xxxi; p. 123).

En su larga historia, el episodio de «El villano del Danubio» ha sido objeto de múltiples imitaciones, adaptaciones y, por supuesto, interpretaciones. Con amplia mayoría, la crítica se ha inclinado por ver en este episodio una condena de la expansión colonialista en suelo americano. La crítica de la codicia y la asociación de esta con la aventura americana es una presencia clara en el *Libro áureo* desde sus preliminares, donde el autor declara solemnemente:

Yo prometo a todos los que este libro tuvieren, que hallarán tanto provecho sus ánimas en pasarle y buscar sus doctrinas, como daño sus cuerpos en pasar los mares por oro de las Indias. Pero yo adivino dende agora que habrá más corazones desterrados en la India del oro que ojos empleados en leer la obra de este libro («Argumento»; *Libro áureo*, p. 18)².

² Esta condena del oro tiene una larga trayectoria en Occidente. Oviedo en su *Historia* se hace eco de esta representación negativa de la riqueza (Libro XLVII, Capítulo V, p. 143), donde sigue a Plinio (*Historia natural*, Libro II, capítulo LV). En la misma línea podemos citar las palabras del hijo del cacique Comogro, que reprocha a los conquistadores su mucha ambición por el oro, recreadas por Mártir de Anglería en la «Década segunda», capítulo III de sus *Décadas del Nuevo Mundo* (pp. 117-119). Jáuregui ha comparado al Mileno de Guevara con este cacique americano (Jáuregui, 2008, p. 76).

Esta caracterización negativa del oro de Indias nos muestra que Guevara anticipa un sentimiento que John Elliott identifica en la Península a fines del siglo XVI y sobre todo durante el siglo XVII y que revela cierta decepción con respecto a una conquista que ofrece tesoros fabulosos pero que no resuelve las dificultades de la nación (Elliott, 2009, pp. 131-148).

Como la versión del *Relox* se sitúa al interior del libro en una sección en la que abundan las críticas a la administración colonial romana, pensamos que Enríquez de Guzmán, que reelabora el episodio en un contexto andino, debía haber conocido precisamente esta versión ampliada (la del *Relox*) antes que la otra. La razón es que su versión al interior del *Libro de la vida y costumbres* aparece precisamente cuando se ocupa de las injusticias y excesos de Hernando Pizarro.

Volviendo a la descripción del «salvaje», alguna vez el vello de Mileno ha sido tomado como pauta interpretativa. Un Mileno lampiño invitaba a identificarlo con los habitantes del Nuevo Mundo pero, cuando en una segunda versión este mismo personaje era descrito cubierto «de vello como oso» era razonable pensar que Guevara trataba de evitar esa asociación con el mundo americano. Con todo, pensamos que existe una razón muy importante por parte de Guevara para hacer de Mileno un germano. En mayo de 1527 a Carlos V no le preocupaban tanto las polémicas sobre la licitud de la conquista como su imagen y la salvaguarda de sus intereses en el contexto europeo. En efecto, entre la redacción del *Libro áureo* (fecha por Foulché-Delbosc entre 1518 y 1524) y la aparición de la versión ampliada y enmendada del *Relox* en 1529, ocurrió un hecho muy sonado: el saco de Roma, al cual el entorno de Carlos V se apresuró a dar explicación e incluso justificación³.

Como sugiere David Lopher en su libro *Romans in a New World*, las críticas al Imperio Romano pueden muy bien entenderse en el contexto de una justificación del saco de Roma, llevado a cabo por las tropas imperiales conformadas por españoles y mercenarios alemanes (Lopher,

³ Los datos conocidos sobre la obra de Guevara se pueden resumir así: La redacción del *Libro áureo* habría empezado hacia 1518. En 1524, estando Carlos V convaleciente, habría pedido a Guevara o recibido de éste una copia del mismo. Una primera edición, sin el nombre de Guevara, apareció en Sevilla, en febrero de 1528, en las prensas de Jacobo Cromberger. Al final de ese mismo año, Guevara edita una versión digamos oficial con el impresor valenciano Juan Joffre. Sin embargo, ya en abril de 1529 sale en Valladolid en las prensas de Nicolás Tierri la versión corregida y aumentada con el título *Libro llamado relox de príncipes en el cual va incorporado el muy famoso libro de Marco Aurelio*. (Foulché-Delbosc, 1929, pp. 1-2; Vosters, 2008, pp. 19-20).

2003, pp. 54-55). Después de todo, los Austria, que podrían sentirse en casa en las orillas del Danubio, verían en Mileno a un paisano al tiempo que una imagen de una Roma tirana de alguna manera hacía ver como justa la caída de esa ciudad⁴. Recordemos que Mileno no solo ha denunciado las crueldades de una mala administración colonial, ha anunciado, además, que la soberbia Roma iba a recibir llegado el momento un castigo por sus excesos. Vemos entonces que Guevara no necesariamente modifica el sentido de su obra; más bien introduce una nueva posibilidad interpretativa: la plática del villano sirve también como una profecía del saco de Roma.

De otro lado, esto no es suficiente para descartar una mirada crítica sobre el proceso de conquista. Recordemos que a la muerte de Pedro Mártir de Anglería, en octubre de 1526, Guevara se convierte en el heredero del cargo de cronista y recibe, por orden real, los documentos con los que venía trabajando el humanista italiano⁵. Pedro Mártir trabajaba en una historia del Nuevo Mundo al momento de morir. Guevara tuvo que haberse enterado de este proyecto; además de oír mucho sobre el tema estando como estaba en la corte desde los años de los Reyes Católicos. Aunque Guevara nunca llevó a cabo este proyecto y jamás mostró un interés concreto en el Nuevo Mundo, puede decirse que le interesaba América como imagen, como un motivo sobre el cual construir un discurso ejemplar. «Las Indias del Oro», como las llamaba, se erigen en un ejemplo contra la codicia. Y es precisamente la codicia lo que hace insostenible el orden colonial que Mileno denuncia. Pero, notemos bien, la denuncia no condena el colonialismo, sino sus excesos. Es, por tanto, una denuncia que camina por los cauces adecuados. Después de todo, en la obra de Guevara el discurso de Marco Aurelio valida el de Mileno. Y no será muy diferente lo que ocurra con las adaptaciones de este pasaje que encontramos en suelo americano.

La relación entre el episodio de «El villano del Danubio» y la colonización de América no debe centrarse, pues, en la descripción de Mileno sino en el contenido mismo del episodio como lo demuestran las adaptaciones hechas en el Nuevo Mundo. Estas por cierto no son una novedad puesto que este tipo de anécdota —la del rústico que defiende

⁴ Jáuregui ha resaltado también el carácter germano de Mileno: «Guevara en la corte de Carlos V, hacía hablar a su salvaje (germano como el emperador Carlos) en otro tiempo y en otro espacio» (Jáuregui, 2008, p. 47).

⁵ Real Academia de la Historia, *Memorial*, 1899, p. 568.

sus derechos con insólita elocuencia— tiene raíces en el mundo clásico⁶. Con todo, quiero centrarme en una figura del siglo XVI, Alonso Enríquez de Guzmán, por tratarse de un lector comprobado de Antonio de Guevara (Gastañaga, 2011, pp. 100–116) y por ser un testigo presencial de los hechos que narra. Por supuesto, no es el único; está por ejemplo la historia del cacique Comogro y de su hijo narrada por Pedro Mártir de Anglería (*Décadas*, pp. 117–119), el episodio mexicano referido por Vasco de Quiroga y, en suelo andino, la anécdota del «indio elocuente» de Enríquez de Guzmán la narran también Oviedo y Cieza de León.

Es importante señalar que Oviedo, Enríquez de Guzmán y Vasco de Quiroga eran personajes vinculados a la corte de Carlos V, el primer lector y quizá disimulado protagonista del libro de Antonio de Guevara. El franciscano Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, en una carta dirigida al emperador Carlos V o al cortesano humanista Bernal Díaz de Luco, fechada el 24 de julio de 1535⁷, refiere el caso de la protesta de un indio mexicano que le recordó el episodio de «El villano del Danubio» (Quiroga, *Memorial*, p. 153). Don Alonso Enríquez de Guzmán es testigo presencial de importantes hechos ocurridos en suelo peruano entre 1535 y 1539, y en una carta fechada en el año 1537 nos cuenta cómo un «yndio capitán» aparece frente a Diego de Almagro para denunciar los abusos de los que se siente víctima (*Libro de la vida y costumbres*, p. 162). Finalmente, Oviedo en el Libro XLVII, capítulo VIII de su *Historia* atribuye un discurso similar a un orejón del Inca (p. 289). Esta coincidencia en el uso de la imagen del «indio elocuente» se debe sin duda al hecho de que los tres escritores habían sido cortesanos y estaban al tanto del favor de que gozaba el episodio del villano del Danubio en la corte. Como ha señalado ya la crítica, ambos escritores confiaban en la imagen del Emperador Carlos V como en un medio a través del cual podían llegar con éxito a otros lectores (Vian Herrero, 2009, p. 135).

A estos tres testimonios, debemos sumar el de un tercero, el cronista Pedro Cieza de León (*Crónica del Perú*, pp. 344–346), quien presenta los hechos de manera más fidedigna, ya que es el único que se preocupa de verificar su versión y señalar un testigo concreto que presta certeza a su testimonio. He querido centrarme en Enríquez de Guzmán puesto que,

⁶ Vosters, 2008, pp. 24–25. Redondo ofrece un profundo análisis del episodio del villano y sus relaciones con la colonización de América (Redondo, 1976, pp. 661–690).

⁷ Redondo se inclina por esta segunda opción (Redondo, 1976, pp. 501n y 662n).

como señalé antes, él fue testigo presencial del suceso⁸; y si lo contrasto con Cieza es porque el primero puede muy bien escribir siguiendo a Guevara, como en otras ocasiones ha transcrito en su libro pasajes de Torres Naharro sin indicar su fuente⁹.

Este «yndio capitán» que Enríquez de Guzmán imagina como una variación de Mileno tiene que entenderse en el contexto de su percepción del nativo americano. Su primera mención a los americanos ocurre en Sevilla, antes de embarcarse hacia el Nuevo Mundo. Frustrado por la imposibilidad de responder a enemigos más fuertes que él, decide, después de barajar otras opciones, pasar a Indias, «con fin e propósito de haber de los bárbaros brutos indios, lo que de los naturales no faltos de todo saber no he alcanzado, considerando quel día de hoy no hay más linaje ni valor de riqueza, y con ella se alcanza todo y no menos la justicia» (*Libro de la vida y costumbres*, p. 124a). Cuando llega al Caribe su percepción del americano no es mejor pues da muestras de seguir anteponiendo sus lecturas o aquello que ha oído. Declara de los caribeños: «Pelean los unos con los otros. En matándose o prendiéndose, se comen. Si el que prenden está flaco, hazen un hoyo devaxo de tierra y cúbrenlo, de manera que quede hueco, y engórdanlo allí y después lo comen» (pp. 130b-131a). Nuevamente sus lecturas se anteponen a sus experiencias cuando nos habla de los naturales de Castilla del Oro y, lejos de dar un testimonio, repite el motivo del Nuevo Mundo como escenario de la Edad de Oro y nos dice: «La gente indios se me figura como fuéramos nosotros, si Adán no pecara. Ellos no pecan ni saben pecar; no tienen envidia ni malicia; no hay entre ellos moneda ni oficiales ni lo han menester» (p. 135b).

Es solamente a su llegada al Perú cuando nos da señales de finalmente estar narrando aquello que ha experimentado directamente. La información se acumula en desorden y eso nos hace pensar en un testigo que finalmente nos cuenta aquello que observa y, aunque lamentemos que no se dé un tiempo para organizarse mejor, celebramos esa naturalidad con la que transmite sus impresiones. Escribe así:

⁸ Oviedo escribe a la distancia, aunque con materiales muy confiables puesto que un hijo suyo era parte de la expedición que se topó con el indio elocuente.

⁹ Sobre la peculiar relación que establece Enríquez de Guzmán con sus fuentes ver Gastañaga, 2011, pp. 70-81.

La gente es bárbara; hay mucha. Es muy temerosa que les hagan mal ni daño. Es muy ingeniosa. Tienen y hacen muchas ropas de diversas maneras. Hay colores hermosas de lanas de ovejas y de pluma y de oro y plata tirada; y deste metal, grandes vajillas labradas; muchas pieles y aforros galanes y provechosas para el frío, el cual es tan grande que es un frío pintado el de Burgos y aun el de Alemania. Estos aforros son de lana de las dichas ovejas, las cuales son grandes e de carga. Dómanlas como allá hacemos. Las bestias llevan cuatro arrobas de peso; andan muy llano. Los carneros llevan algo más. Hay tigres y leones y lagartos muy grandes. (Tienen sus hijas en monesterios encerrados, guardando su virginidad las que no han de ser casadas. No adoran sino al sol.) Hay puercos monteses con el ombligo en el espinazo. Hay venados (p. 139a).

Aunque larga, la cita se justifica porque su variedad y falta de orden es la garantía de que el autor transcribe sus impresiones directamente.

Como noble, Enríquez de Guzmán establece diferencias muy claras entre la gente común y los reyes incas. Así, el retrato de Atahualpa es altamente favorecedor. De otro lado, y en la misma vena, la habilidad de los andinos con las armas es también un tema inevitable. Se describe al enemigo como a un rival difícil; se describen sus armas y sus modos de hacer la guerra. Inclusive, se nos ofrece una comparación entre indios, moros y cristianos en el ejercicio de la guerra para dejar en claro cuánto más valor se necesita para enfrentar a los primeros (p. 151b). Únicamente estas reflexiones hechas en los Andes nos permiten reconocer que Enríquez de Guzmán ha dejado atrás sus lecturas y todo aquello que sabe de oídas y, finalmente, describe lo que ve frente a sus ojos y además reflexiona sobre ello y valora la novedad. Con una sola excepción, sus lecturas han sido puestas de lado. En los Andes, cuando el cerco de Manco Inca a la ciudad del Cuzco es inminente, Enríquez de Guzmán descubrirá que entre sus lecturas existe una que se resiste a ser olvidada: la plática del villano del Danubio, que encuentra, para sorpresa suya imaginamos, desarrollándose con vida propia en un escenario muy distante.

En su reelaboración del episodio, Enríquez de Guzmán muestra haber incorporado algunos elementos propios del escenario andino que recorre. Así, hace que su villano sea un «yndio capitán» y que éste se refiera a Francisco Pizarro como «apo» y al Emperador como «el grande apo de Castilla» (p. 162a). El episodio se puede fechar inmediatamente después de la Batalla de Abancay, del 12 de junio de 1537, cuando los almagristas derrotan a los pizarristas y Diego de Almagro puede establecerse, aunque brevemente, como gobernador en el Cuzco. Recordemos

que en Guevara la historia de «El villano del Danubio» la cuenta Marco Aurelio; el «yndio capitán» que sustituye a Mileno en la adaptación de Enríquez de Guzmán se dirige a Diego de Almagro, quien aparece representado como un gobernador ejemplar. Así, el papel del emperador Marco Aurelio, o de Carlos V, si aceptamos la insinuación de Guevara en el sentido de que el primero es trasunto del segundo, recaería en la versión andina en Diego de Almagro.

Es importante decir que este «yndio capitán» no es un personaje inventado por Enríquez de Guzmán. Como se indicó antes, la tercera parte de la *Historia general y natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo nos presenta a un personaje similar, esta vez un orejón, que se dirige también a Almagro con un reclamo equivalente, pero no después de la Batalla de Abancay como en el relato de Enríquez de Guzmán sino antes, cuando Almagro regresa de su infructuosa expedición a Chile y se dirige hacia el Cuzco. Pero si el momento no es el mismo, el contenido es muy similar porque este orejón se presenta como parte de la nobleza del Inca —«nosotros los orejones sus caballeros exentos» (Oviedo, *Historia*, p. 289) — y lamenta, al igual que el «indio capitán», el desbarajuste de las jerarquías de antaño. Otra diferencia está en el nombre. El personaje de Oviedo se llama Paucal y está solo, mientras que el «indio capitán» de Enríquez de Guzmán no tiene nombre propio y está acompañado de dos mil hombres. A Paucal, sin embargo, se le llama en un momento «capitán», lo que refuerza la idea de que ambos autores hacen referencia a un mismo hecho.

Tenemos entonces que Oviedo, otro personaje vinculado a la corte, narra asimismo una variante de la plática de «El villano del Danubio» pero, a diferencia de Vasco de Quiroga y Enríquez de Guzmán, no hace ninguna mención a su fuente. Aunque, sin duda, esta sería una leyenda en torno a la figura de Manco Inca, pues el hecho coincide con el cerco que este puso a la ciudad del Cuzco y las quejas calzan muy bien con un discurso atribuido a Manco Inca por Cieza de León¹⁰.

Hacer de Diego de Almagro el interlocutor del elocuente rústico era una manera de legitimarlo como gobernador y representante del rey. Al igual que Manco Inca en Cieza o el «yndio capitán» en Enríquez de Guzmán, el Paucal de Oviedo pone énfasis en el rompimiento del antiguo orden. Lamenta que de señores hayan pasado a ser siervos y, por

¹⁰ El pasaje se encuentra en el capítulo XC de la *Tercera parte de la Crónica del Perú* (pp. 344-346).

supuesto, confía en Almagro para la restauración del orden y la paz. La elocuencia de Paucal causa en Almagro la misma admiración que causó Mileno entre los senadores romanos en la obra de Guevara. Esto se expresa en términos similares: «dejando al adelantado admirado de sus palabras» o «muy espantado [el adelantado Almagro] de haber oído tan sábiamente decir aquel capitán las culpas de los cristianos e la justificación de los indios e con tanta verdad» (*Historia*, p. 289).

A Enríquez de Guzmán, como a Vasco de Quiroga, le interesa presentar a la corte de Carlos V a través de sus cartas un episodio americano que recuerda de manera expresa el celebrado episodio de «El villano del Danubio»¹¹. Era una manera de señalar injusticias al mismo tiempo que se reafirmaba la figura del rey como garantía de un orden perturbado. A pesar de ello, existe una motivación especial en Enríquez de Guzmán: en su experiencia andina se ha encontrado con un personaje real que encarna al ficticio Mileno. Enríquez de Guzmán llegó al Cuzco precisamente cuando las condiciones estaban dadas para que la rebelión se produzca. No es raro que Oviedo y Enríquez de Guzmán coincidan en narrar un episodio al que no le falta un fondo común de verdad, que podemos identificar en las palabras que Cieza de León atribuye a Manco Inca. Este discurso, que el cronista extremeño reproduce en el capítulo XC de la tercera parte de su *Crónica del Perú*, nos dice que de la necesidad de justificar la rebelión inca surge la leyenda del elocuente sujeto colonizado que explica y justifica el levantamiento.

Muy lejos de la corte en cuyo seno Guevara inventó y difundió su célebre episodio, en los Andes, las quejas ya casi lascasianas de Mileno han encontrado un cuerpo y una voz que las encarna. Estamos en 1537 y el poder de la ficción creada por Guevara gana y crece en vigencia.

La versión de Cieza nos impacta como la más cercana a los hechos puesto que el cronista extremeño cuenta con un informante claramente identificado; se trata de Alimache, un antiguo criado de Manco Inca que, nos dice el cronista, «es ahora de Juan Ortiz de Zárate»; además, según este mismo cronista, Alimache es hombre «de buena memoria y agudo juicio» (*Crónica del Perú*, p. 345).

¹¹ Oviedo inicia su *Historia* con una «Epístola dedicatoria» dirigida a fray García Jofré de Loayza, confesor del rey y presidente del Consejo Real de Indias. En ella le pide al religioso que su obra sea «notificada a César».

La proclama de Maco Inca, tal como la recoge Cieza, presenta un contenido sorprendentemente cercano al del episodio de Guevara. Veamos algunas coincidencias:

Mileno: «ha sido tan grande vuestra codicia de tomar bienes ajenos, y fue tan desordenada vuestra soberbia de mandar en tierras estrañas, que ni la mar nos pudo valer en sus abismos, ni la tierra nos pudo asegurar en sus campos» (*Relox*, III, iii; pp. 700-701).

Manco Inca: «fueron ocasion que entracen en nuestra tierra estos barbudos, siendo la suya tan lejana de ella» (Cieza, *Crónica del Perú*, p. 344).

Mileno: «Yo veo que todos aborrecen la soberbia y ninguno sigue la mansedumbre; todos condenan el adulterio y ninguno veo continente; todos maldicen la intemperanza y a ninguno veo templado; todos loan la paciencia y a ninguno veo sufrido; todos reniegan de la pereza y a todos veo que huelgan; todos blasfeman de la avaricia y a todos veo que roban. Una cosa digo, y no sin lágrimas la digo públicamente en este Senado, y es que con la lengua todos los más blasonan de las virtudes, y después con todos sus miembros sirven a los vicios» (*Relox*, III, iii; p. 703).

Manco Inca: «Predican uno y hacen otro, todas las amonestaciones que nos hacen lo obran ellos al revés» (Cieza, *Crónica del Perú*, p. 345).

Mileno: «¿Por ventura destruimos vuestros ejércitos, tajamos vuestros campos, saqueamos vuestros pueblos, dimos favor a vuestros enemigos, para que por ocasión de vengar estas injurias destruyédes a nuestras tierras?» (*Relox*, III, iv; p. 704).

Manco Inca: «Pregunto(os) yo: ¿dónde los conocimos, qué les debemos o a cuál injuriamos para que con estos caballos y hierro nos hayan hecho tan cruel guerra?» (Cieza, *Crónica del Perú*, p. 345).

Esta confluencia de historias escenificadas en los Andes, hermanadas con un motivo de la Antigüedad que llega a sus autores muy probablemente a través de Guevara, nos permite avanzar dos conclusiones. Primero, que la figura de Almagro, reconocida como ejemplar, aparece siempre legitimada por ser él el destinatario de los discursos esgrimidos por los colonizados. Una segunda conclusión es que vemos que el discurso o proclama de Manco Inca a quienes quedaban de la élite cuzqueña debió ser un texto que necesitaba ser contenido en un cauce familiar que apaciguara su entraña rebelde. Así, las palabras de Manco Inca, que habían tenido como efecto inmediato el cerco del Cuzco, se convierten en un discurso dócil; es decir, en una denuncia en la que se exige justicia a quien representa legítimamente al rey.

El episodio de «El villano del Danubio» se transforma y se adapta al contexto andino. Despojado de su ambiente romano, se transforma en un claro alegato en contra de los excesos de la colonización del espacio andino. A pocas décadas de ser creada, la breve ficción de Guevara se ha convertido en una fábula matriz capaz de recrearse una y otra vez. En esta reelaboración del episodio guevariano, Enríquez de Guzmán ha encontrado el medio más apropiado para transmitir a sus corresponsales en España lo que él piensa de los hechos en el Perú hacia 1537 y la postura que él asume frente a las tensiones entre pizarristas y almagristas.

Como visión crítica de los excesos de la conquista tiene una característica muy peculiar que valdría estudiar en otros textos de la colonia: se trata de una corriente crítica que por su recurso a la ficción circula fuera del circuito de producción historiográfica y es también ajena a los documentos oficiales. Es entonces una alternativa a críticas más combativas, como la lascasiana, por ejemplo. Sería una consecuencia inevitable en un contexto en el cual la escritura sobre los hechos del Nuevo Mundo estaba estrictamente controlada. Muchas crónicas de Indias nunca llegaron a publicarse en su tiempo y otras, aunque llegaron a publicarse, fueron posteriormente prohibidas. Así, el recurso a la ficción se presentaba como una manera de conectar exitosamente con los lectores, sobre todo cuando se sabía que ese tipo de ficción gozaba de la aceptación de la corte y de los personajes más poderosos de ella. Es entonces una relación doblemente mediada. De un lado, que los hechos sean reales importa menos que el hecho de que una anécdota funcione a modo de parábola una vez leída por el lector; es decir, la realidad histórica se comunica mediada a través de la ficción. De otro lado, no se dirige esa historia de forma directa a una audiencia o lectoría general; más bien se opta por un mediador (Carlos V o algún personaje encumbrado de la corte) cuyo gusto por esa ficción otorga carta de ciudadanía o al menos derecho de paso a esa fábula de denuncia.

¿Cómo condenar al Marco Aurelio de Guevara, aun si es muy crítico de los excesos de la colonización, cuando se trata de la imagen misma de Carlos V, su heredero en la silla de emperador? ¿Cómo descartar la historia de «El villano del Danubio» si, como Vasco de Quiroga se cuida bien de decir, era del agrado del César? La invención de Antonio de Guevara y su reelaboración por parte de escritores como Enríquez de Guzmán nos muestra la vitalidad de la ficción a ambos lados del Atlántico para traducir las experiencias más espinosas en historias que se pueden narrar y encomiar.

BIBLIOGRAFÍA

- CIEZA DE LEÓN, Pedro, *Obras completas I. La crónica del Perú. Las Guerras civiles peruanas*. Edición crítica. Notas, comentarios e índices. Estudios y documentos adicionales por Carmelo Sáenz de Santa María, Madrid, CSIC – Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1984.
- ELLIOTT, John H., «Illusion and Disillusionment: Spain and the Indies», en *Spain, Europe and the Wider World 1500-1800*, New Haven, CT., Yale University Press, 2009, pp. 131-148.
- ENRÍQUEZ DE GUZMÁN, Alonso, *Libro de la vida y costumbres de don Alonso Enríquez de Guzmán*, ed. Hayward Keniston, Madrid, Atlas, BAE 126, 1960.
- FOULCHÉ-DELBOSC, Raymond, ed., «El Libro Áureo de Marco Aurelio», *Revue Hispanique* 76, 1929, pp. 1-319.
- GASTAÑAGA PONCE DE LEÓN, José Luis, *Caballero noble desbaratado. Autobiografía e invención en el siglo XVI*, West Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 2011.
- GUEVARA, Antonio de, *Libro áureo de Marco Aurelio*, en *Obras completas, I. Libros áureo de Marco Aurelio. Década de Césares*, ed. y prólogo de Emilio Blanco, Biblioteca Castro, Madrid, Turner, 1994.
- *Relox de príncipes*, edición crítica y notas de Emilio Blanco, Madrid, ABL Editor– Confres, 1994
- JÁUREGUI, Carlos A., *Canibalía: Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid / Frankfurt am Mein, Iberoamericana / Vervuert, 2008.
- LUPHER, David A., *Romans in a New World: Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America*, Ann Arbor, MI., The University of Michigan Press, 2003.
- MÁRTIR DE ANGLERÍA, Pedro, *Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid, Polifemo, 1989.
- OVIEDO, Gonzalo Fernández de, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano*, Madrid, Imprenta de la Real Academia de la Historia, 1855, Tercera parte. Tomo IV.
- QUIROGA, Vasco de, «Memorial a Carlos V», en *Obras escogidas de filósofos*, Madrid, Ribadeneyra, BAE 65, 1873.
- REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, *Memorial histórico español. Colección de documentos opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia*, Madrid, Viuda e Hijos de M. Tello, 1899, Volumen XXXIX.
- REDONDO, Augustin, *Antonio de Guevara (1480?-1545) et l'Espagne de son temps. De la carrière officielle aux oeuvres politico-morales*, Genève, Droz, 1976.
- VIAN HERRERO, Ana, *El indio dividido*, edición crítica y estudio de los *Coloquios de la verdad* de Pedro de Quiroga, Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 2009.
- VOSTERS, Simón A., *Antonio de Guevara y Europa*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008.

INDIOS Y LIBROS EN EL VIRREINATO DEL PERÚ

Pedro M. Guibovich
Pontificia Universidad Católica del Perú

El libro ha tenido un rol protagónico desde la temprana colonización europea de los Andes. En los primeros días de noviembre de 1532, después de una larga marcha desde la costa, Francisco Pizarro y sus soldados llegaron al valle de Cajamarca. El viaje había sido largo y penoso por las dificultades de la geografía, la poca familiaridad de los soldados con la altura y el temor a un ataque de los indígenas. La hueste conquistadora tenía un claro objetivo: capturar al inca Atahualpa, quien estaba en Cajamarca. Una vez aquí, Pizarro invitó al inca a una entrevista. Atahualpa acudió sin sospechar que se trataba de una emboscada. La tarde de 16 de noviembre ingresó a la plaza de Cajamarca y, de acuerdo al testimonio de algunos testigos, al encontrarla vacía, se sorprendió. Entonces le habría preguntado a uno de sus soldados por los españoles y este le respondió que se hallaban escondidos de miedo. No pasó mucho tiempo hasta que de uno de los edificios que circundaban la plaza apareció el dominico Vicente Valverde acompañado de uno o dos traductores indígenas. La misión del fraile era leer al inca el *requerimiento*, un complejo texto legal mediante el cual se demandaba a los jefes nativos su sometimiento pacífico al rey de España. En caso de no lograrlo, se debía proceder con violencia. El discurso de Valverde resultó, como es de imaginar, incomprensible para el inca. Este —según el cronista Pedro Pizarro, testigo presencial de los hechos— le pidió al fraile el libro que

llevaba en la mano para indagar sobre la naturaleza de ese objeto que le resultaba desconocido. Alguna discusión ha habido para determinar qué libro portaba Valverde aquella trágica tarde. Según unos se trataba de un breviario y para otros de la *Suma*, del cardenal Tomás de Vio Cayetano. Lo que está fuera de discusión es que se trataba de un libro. De acuerdo con Pedro Pizarro, Valverde le dio el libro cerrado a Atahualpa y este como «no supo abrillo, arrojole en el suelo» (Pizarro, *Relación*, p. 38). La incomprensión del artefacto terminó por impacientarlo al Inca, quien empezó a vociferar demandando la devolución de lo tomado por los europeos en sus dominios. Asustado, Valverde abandonó presurosamente la escena para dar paso al ataque de Pizarro.

En los años que siguen a los sucesos de Cajamarca, el libro dejará progresivamente de ser un objeto desconocido para la población indígena, en particular para su élite. ¿Cómo se produjo este cambio? ¿Cuáles fueron las circunstancias históricas que lo hicieron posible? Son las preguntas que ensayo responder en las páginas que siguen. Una de las herramientas más efectivas de la aculturación de los indios fue la alfabetización en lengua española. Promovida por las propias autoridades españolas, la alfabetización hizo posible que aquellos pudieran acceder a la cultura escrita, tanto impresa como manuscrita. Al igual que en el Viejo Continente, el aprendizaje de la lectura y la escritura fue posible mediante el empleo de textos impresos, que circularon en las ciudades y las áreas rurales del virreinato. Conocer las aficiones literarias de las élites nativas permite ahondar sustancialmente el conocimiento que se tenía acerca de los alcances de su alfabetización en el contexto colonial, y explorar con mayor detalle su rol como agentes de su propia historia.

En un reciente estudio, Gabriela Ramos y Yanna Yanakakis han llamado la atención acerca de la importancia de estudiar a los *intelectuales indígenas*, esto es, aquellos que mediante su conocimiento y experiencia fueron capaces de modelar el estado y la sociedad coloniales. El conocimiento que produjeron con fines legales y administrativos — expresado en documentos tales como testamentos, escrituras de venta o registros de los cabildos nativos— constituyeron un sustancial nutriente del régimen colonial (Ramos y Yannakakis, 2014, pp. 2–8). Por su parte, Elizabeth Bill Bone, ha señalado que los *intelectuales indígenas* no solo actuaron como mediadores (traductores, intérpretes y orientadores sociales), sino que además posibilitaron los proyectos de los colonizadores destinados a entender la sociedad nativa, y adicionalmente trabajaron como activistas en favor de las comunidades indígenas. Ellos dotaron de

estrategias al resto de la población nativa para defender sus derechos y negociaron por posiciones de poder dentro del sistema colonial (Ramos y Yannakakis, 2014, p. xii). En mi opinión, insumos importantes del utillaje mental de los *intelectuales indígenas* fueron los libros. Pues, estos, y en general el material impreso, que transitó de unas manos a otras, forjó la cultura personal de sus poseedores, alentó sus expectativas y demandas.

Este breve ensayo sobre la posesión y consumo de los libros entre los indios consta de tres partes. En la primera parte trataré acerca de la política de alfabetización de la población nativa por parte de la corona española, pues hábiles en la lectura y escritura, los indígenas se hicieron de libros. En la segunda parte hago un recuento de los lectores y de los tipos de textos que poseyeron; y por último, en la tercera parte expongo algunas consideraciones acerca de los usos de los libros. Creo no equivocarme al afirmar que este es el primer ensayo de síntesis de un tema no fácil de abordar, dado que la información es dispersa y fragmentaria.

ALFABETIZANDO A LOS COLONIZADOS

Después de la conquista, uno de los objetivos de los españoles fue desarrollar un grupo letrado de nativos, básicamente para actuar como intermediarios, que pudiera ser capaz de enseñar la lengua española y la doctrina cristiana a los demás indígenas y asistir a los miembros del clero católico en su lucha contra la supervivencia de prácticas y creencias religiosas tradicionales. En 1545, el primer arzobispo de Lima, Jerónimo de Loayza, instruyó al clero de su diócesis a congregar a los hijos de la nobleza local y entrenarlos en el trabajo como catequistas laicos. Al principio esta tarea recayó en los frailes mendicantes, quienes alfabetizaron en castellano, y enseñaron el catecismo, la música sagrada y la liturgia en latín para asistir en la misa y otras celebraciones litúrgicas. Hacia 1551, los dominicos habían inaugurado sesenta escuelas en sus conventos en las regiones central y sur de los Andes, incluyendo un seminario en el poblado costeño de Chíncha donde se impartía enseñanza a setecientos estudiantes. Adicionalmente, como una condición para su derecho a manejar la fuerza de trabajo tributario, algunos encomenderos españoles establecieron escuelas de instrucción religiosa en las que también se

entrenaron a los hijos de los notables para enseñar a los otros pobladores andinos (Charles, 2010, pp. 18-19).

Durante el primer concilio provincial, celebrado en Lima en 1551, los concurrentes dictaron las directivas para el reclutamiento de «indios de confianza y razón» quienes debían colaborar en la labor evangelizadora. A los doctrineros competía nombrar una jerarquía entre los parroquianos, integrada por uno o dos fiscales (o alcaldes) y sus asistentes (alguaciles), para asistir a los sacerdotes en sus deberes sacramentales, mantener los registros escritos de los sacramentos y alentar la observancia de los ritos; el sacristán encargado del cuidado del edificio de la iglesia y sus bienes muebles, y de monitorear la asistencia a la misa; el cantor quien debía presidir la música vocal en las celebraciones de la eucaristía; y el maestrescuela, responsable de enseñar la lengua española y el catecismo a los indios jóvenes. Mientras que en teoría los decretos del concilio proponían una división de tareas, los deberes de los oficiales de la doctrina y los de las autoridades de gobierno y del cabildo usualmente terminaron sobreponiéndose. En la práctica, las autoridades nativas de todos los niveles supervisaron el cumplimiento de los ritos cristianos, informaron a los sacerdotes de las faltas cometidas, ejecutaron castigos y enseñaron la lengua castellana y la doctrina cristiana (Charles, 2010, pp. 19-20).

En 1572, el virrey Francisco de Toledo dictó diversas medidas para fortalecer el proyecto del arzobispo Loayza de crear una clase andina letrada. Siguiendo el consejo del jurista Juan de Matienzo, el gobernante reiteró algunas disposiciones relacionadas con la fundación de las doctrinas (o parroquias rurales), recordó al clero su obligación de hacer cumplir la instrucción doctrinal en lengua castellana y dispuso el establecimiento de escuelas para la juventud indígena, especialmente para los hijos de los caciques, en todo asentamiento nativo. Los curas debían contratar al más competente entre los indios ladinos de la parroquia para enseñar a los niños, hasta la edad de 14 años, a leer, escribir y hablar en español (Charles, 2010, p. 20). Por añadidura, el Tercer Concilio Limense, celebrado entre 1582 y 1583, ordenó la enseñanza de la lectura y escritura en español a todos los niños indígenas¹. La competencia de los indios en la lengua y la adopción de otras marcas de *ladinidad*, anota

¹ «Tengan por muy encomendadas las escuelas de los muchachos los curas de indios, y en ellas se enseñen a leer y escrevir y lo demás, y principalmente que se abecen a entender y hablar nuestra lengua española» (Bartra, 1982, p. 80).

John Charles, tales como las costumbres y el vestido españoles, fueron objetivos a largo plazo del concilio (Charles, 2010, p. 20).

Los alcances de las disposiciones de los concilios provinciales limeños en cuanto a la enseñanza de la lengua castellana se pueden estudiar a partir de los numerosos legajos que se conservan en el Archivo Arzobispal de Lima, en particular en los expedientes de las visitas (o inspecciones) llevadas a cabo a las doctrinas de la diócesis limeña en el siglo XVII. A continuación algunos ejemplos. En la doctrina de San Marcos de Llapo, su cura, el licenciado Alonso Fernández de Miranda, mantenía una escuela «donde los muchachos aprenden toda virtud y su maestro que los enseña con puntualidad y amor»². Lo mismo sucedía en la doctrina de San Luis de Huari, a cargo del licenciado Francisco de Mendoza. El corregidor, Joseph López declaró al visitador eclesiástico que Mendoza

todos los días hace que los muchachos se junten a la doctrina y en los miércoles, viernes y domingos el mismo por su persona les enseña la doctrina, les dise misa y predica el santo evangelio sin faltar a ello, y con todo cuidado procura que haya escuela como hay, donde aprenden a leer y cantar para el servicio de la iglesia y tiene su maestro para el dicho efecto³.

El mismo cuidado tenía Jacinto Orozco, cura de la doctrina de San Martín de Chacas, en 1658, de acuerdo con el testimonio del indígena Luis Pari. Este manifestó ante el visitador eclesiástico que Orozco mantenía «escuela de muchachos donde les enseñan a hablar la lengua castellana, a leer y escribir; y tiene pagado y asalariado maestro a su costa para este efecto»⁴. También, el licenciado Gaspar de Loayza, cura de San Jerónimo de Surco, fue testificado por Diego Bartolomé, indio ladino y fiscal de la idolatría, que en dicha doctrina había una escuela

para que los muchachos aprendan la lengua española y doctrina cristiana y las costumbres de cristianos, y sepan cantar; para que asistan al culto de la iglesia les tiene dos maestros, uno de escuela y otro de castellano, y a este

² Archivo Arzobispal de Lima (AAL). Visitas, leg. 2, exp. 12, fol. 5r.

³ AAL. Visitas, leg. 2, exp. 14.

⁴ AAL. Visitas, leg. 2, exp. 64, fol. 4v.

segundo lo tiene en su casa a expensas suyas para solo que enseñe a los muchachos a cantar⁵.

Los ejemplos acerca de la existencia de escuelas en las doctrinas del arzobispado de Lima podrían multiplicarse.

Paralelamente a estas escuelas de doctrina en el ámbito rural, funcionaban en las dos principales ciudades del virreinato, Lima y Cuzco, sendos colegios destinados a la formación académica de los hijos de los caciques, regentados por la Compañía de Jesús, donde aprendían a escribir, leer, contar y tañer algunos instrumentos musicales para el servicio de la iglesia (Alaperrine, 2007, p.186). El compromiso de los jesuitas con la educación de la población nativa urbana, en particular con sus élites, constituyó parte medular de su proyecto político por lograr una mayor presencia en la sociedad colonial. De modo similar que los curas doctrineros, los ignacianos impartían una singular instrucción asociada al servicio del rito y la liturgia. En la reducción indígena de Santiago del Cercado, en Lima, desde su fundación en 1570, los jesuitas habían establecido una escuela para niños indios a cargo de un hermano coadjutor y en ella años después se enseñó el canto y la música, y se formó una capilla de cantores y una orquesta de músicos. Lo mismo se llevó a cabo en Juli, uno de los siete poblados habitados por los lupaca en la ribera del lago Titicaca, adonde llegó la Compañía de Jesús en 1576. A esa escuela concurrían alrededor de 200 muchachos, número que se incrementó pasados unos años. En una relación de 1682 se dice que

para mejor doctrinarlos en la fe se tienen dos escuelas, una de varones y otra de mujeres, en número de 300, a quienes instruyen las ancianas de más satisfacción en las oraciones y catecismo, enseñándoles juntamente a hilar y tejer, en la primera edad de 4 a 8 años; la de varones está a cargo de un hermano coadjutor de los nuestros y en ella concurren hasta 200, donde fuera de la doctrina cristiana se les enseña los primeros rudimentos de leer, escribir y contar (Vargas Ugarte, 1963-1965, II, pp. 212-213).

También en las ciudades había escuelas de primeras letras a cargo de maestros que trabajaban por cuenta propia, sin una vinculación con alguna de las órdenes religiosas o dependencia directa de la autoridad episcopal. Sabemos del funcionamiento de ellas gracias a los expedientes

⁵ AAL. Visitas, leg. 9, exp. 42, fol. 4v.

conservados en el Archivo Arzobispal de Lima, porque era potestad del obispo conceder la licencia para el funcionamiento de tales escuelas. Varias de ellas funcionaron en Lima durante el siglo XVII, pero no es posible determinar cuántas fueron y cuáles estuvieron dirigidas exclusivamente a los indígenas. En 1685 era maestro de los indios pobres de la ciudad capital, Juan Mateo González, quien recibía de la Audiencia cien pesos anuales de salario. Se trataba de un indio ladino y antes de ejercer el cargo había sido examinado por el superior jesuita de la Iglesia de los Desamparados (Vargas Ugarte, 1972, p. 165).

Además de las escuelas, hubo otros espacios donde era posible recibir instrucción religiosa no formal. Tal fue el caso del *Recogimiento* de San Ignacio de Loyola, estudiado por Gabriela Ramos (2014). En febrero de 1636, un grupo de indígenas, residentes en la parroquia de Nuestra Señora de Belén, en la ciudad del Cuzco, adquirieron una casa para fundar un *recogimiento*, que fue colocado bajo la advocación del santo fundador de la Compañía de Jesús y el cuidado espiritual de los jesuitas. Solo hombres vivirían en el establecimiento y trabajarían en sus oficios en la ciudad. Una vez terminada su jornada, debían regresar a la casa en la noche para discutir y examinar su conocimiento acerca de la doctrina cristiana. Los propósitos de la casa eran múltiples: inculcar en los hombres un modelo ejemplar de vida, procurar mantenerlos apartados de las distracciones y las mujeres, aprender en profundidad la doctrina, recibir la comunión y la confesión con regularidad, y escuchar los sermones que los jesuitas predicaban a los indios durante las noches en su iglesia. Aunque el ritmo de la existencia cotidiana de los hombres estaba signada por las prácticas devocionales, la intención última no era que tomaran votos religiosos. Los miembros podían dejar la casa y casarse, siempre y cuando comunicaran su decisión al capellán y este les diera la respectiva autorización. No se sabe con certeza si el *recogimiento* funcionó. Lo importante, como lo señala Ramos, es que dicho proyecto revela que para la población indígena, el aprendizaje no necesariamente era dable en instituciones con programas de enseñanza establecidos, sino que también existía la posibilidad de adquirir instrucción en otros espacios. Es probable que algunos de los promotores de la casa fueran alfabetizados y tuvieran acceso a la cultura letrada propia de los conventos; en ese sentido, podían actuar como transmisores e intérpretes de prácticas y conocimientos religiosos para una población indígena mayor (Ramos, 2014, p. 32).

En el último cuarto del siglo XVII, Cuzco albergaba numerosos beaterios para mujeres indígenas. En un informe fechado en 1699 se

señala la existencia de nueve de esos establecimientos tan solo en dos de las parroquias de la ciudad, San Blas y el Hospital de Naturales, de los cuales siete eran de indias y dos de españolas (Burns, 2002, p. 123). Como bien señala Kathryn Burns, los rastros documentales de los beaterios y de las mujeres que los habitaban son difíciles de encontrar, pues tales establecimientos pertenecían a un rango institucional más pobre e informal que el de los conventos, que solían ser más prestigiosos y mejor dotados de recursos económicos (Burns, 2002, p. 121). Con todo, algo logramos saber del colegio-beaterio de la Santísima Trinidad, gracias a un reporte elaborado en 1678 por el escribano Julián Santos de Saldaña. El beaterio aunque dedicado, de acuerdo a sus estatutos de fundación, a huérfanas indígenas pobres, contaba con la infraestructura característica de un convento de monjas de clausura. Poseía una capilla con su altar, que estaba precedido por un lienzo de la Trinidad; la portería, un pequeño jardín y la sacristía abastecida con ornamentos para los oficios; dentro del beaterio, un patio principal con su fuente «y más adelante un corredor y dormitorio y refitorio y cocina en diferentes aposentos sucesivamente y capas y decente». El notario encontró además de las celdas de las beatas, una despensa abastecida de alimentos y una huerta (Burns, 2002, p. 127).

Santos de Saldaña debió quedar gratamente sorprendido de la instrucción de las beatas que habitaban la Santísima Trinidad. Las beatas reunidas en la capilla se propusieron demostrarle sus conocimientos. Así dos de ellas, Leonarda Ignacia y Josefa Rosa, de nueve y ocho años de edad, respectivamente, «argumentaron en lengua castellana la Doctrina Cristiana comenzando desde los mandamientos de la ley de Dios y acabando en los catorce artículos de la fe». Y después otras dos, Andrea de la Trinidad y Felipa de San Ignacio, hicieron lo propio «en la misma lengua con toda claridad y elegancia las cosas que debemos creer los cristianos en lo tocante a nuestra santa fe católica». Acto seguido, las mismas «explicaron el misterio de la Santísima Trinidad y de la Encarnación del Hijo de Dios y de la pasión y del santo sacramento del altar con grande admiración de los que se hallaron presentes» (Burns, 2002, p. 127).

Los conocimientos de las beatas indígenas comprendían la música. El notario registró en el coro alto de la capilla los siguientes instrumentos: «órgano, harpa, guitarras, raveles y chirimías, bajones y clarines». Con estos, «acabando de cantar las dichas beatas, los tocaron causando gran armonía, admiración y devoción». De esta manera, las beatas cumplían con los deseos de los fundadores del beaterio, cuyos propósitos eran

que sus ocupantes se «industriaran» en la doctrina, aprendiendo «a leer y escribir y cantar y tocar algunos instrumentos de la música todo con fin y blanco para que [...] con el clarín de sus voces [...] se reduzgan los indios infieles que están por conquistar a la fe y religión cristiana» (Burns, 2002, p. 127).

La experiencia de vida en la Santísima Trinidad debió calar profundamente en las beatas al punto que una de ellas, María Úrsula Quispe, en 1708, dispuso mediante una escritura notarial la fundación de un beaterio y colegio para mujeres indígenas en el Cuzco. No se sabe si el proyecto llegó a materializarse. Pero lo que sí es claro es que la benefactora tenía una clara vocación por controlar la futura institución. De acuerdo con las normas por ella establecidas, se reservaba la admisión de las niñas que deseaban ingresar para convertirse en beatas. Asimismo, dispuso que una mujer española debía enseñar el castellano a las beatas, pero que después quedaba prohibido que cualquier otra española «pueda introducirse en dicho colegio con ningún pretexto causa ni razón porque entre las dichas muchachas doncellas, que hubieren aprendido la lengua, [...] se han de enseñar unas a otras» (Burns, 2002, p. 129).

A pesar de las buenas intenciones de benefactores laicos y religiosos, no siempre fue posible el establecimiento de escuelas para la instrucción de los indígenas. La carta de un cura de la diócesis de Arequipa a su obispo, en el siglo XVII, ilustra las dificultades que existían para llevar tales proyectos a las zonas rurales. En ella le manifestaba a su prelado que en muchas ocasiones se ha ordenado el establecimiento de «escuelas de muchachos», pero que en muchos pueblos no se pudo llevar a cabo debido a lo reducido de su población, lo cual ha impedido, a su vez, hallar alguien capaz de desempeñarse como preceptor. En los principales pueblos, continúa el cura, existen escuelas, pero en ellas la población estudiantil es poca, tan solo asisten una tercera o cuarta parte de los muchachos, «y esto a costa de muchos enfados y bastante cuidado». Proponía que la única forma de lograr una mayor concurrencia era mediante el establecimiento de un fiscal que obligase a la asistencia, la cual siempre era difícil porque los padres de familia se mostraban menos interesados en el «aprovechamiento y enseñanza» de sus hijos, y más en que se ocupen en el cuidado de sus ganados. Para esto último, los muchachos suelen ser llevados a las estancias que distaban bastante de los poblados. Añade el cura que aunque los indios tengan casa en el pueblo, no la habitan, y «como el modo de sustentarse es tan escaso, no pueden mantener los hijos desviados» (Vargas Ugarte, 1972, p. 162).

La alfabetización de los indios en las escuelas era de interés de las autoridades, pero sus progresos no eran los óptimos, de acuerdo con ellas mismas. El virrey, Duque de la Palata, informaba a Carlos II en 1682 y 1685, que «solo en la ciudad de Los Reyes y en los valles se entendía la castellana»; en los Andes se hallaba la lengua indígena tan vigente «como si estuvieran en el imperio inca», lo que «resultaba en lo político y espiritual el mayor impedimento para la crianza de esos naturales», razón por la cual el virrey dispuso que en todos los pueblos con cura hubiere una escuela, que podía estar a cargo de un sacristán o de «algún indio capaz de este ministerio» y que en ella se enseñe la lengua castellana «con puntualidad y buena educación que se debe, para que aprendan las oraciones y se vayan criando en devoción y temor de Dios» (cit. en Garatea, 2010, pp. 142-143).

Avanzado el siglo XVII, una real cédula, suscrita en 1691 y dirigida al obispo del Cuzco, ordenó que en todas las ciudades, villas, lugares y pueblos de indios debían establecerse escuelas con maestros que enseñasen a los indios la lengua castellana, con advertencia de que en los poblados grandes, debían ser dos las escuelas, una para niños y otra para niñas. Dispuso también que para obligar a los indios a aprender la lengua castellana y envíen a sus hijos a las escuelas, ningún indio que no la supiere pueda obtener «oficio de república». El aprendizaje de la lengua era primordial para una correcta evangelización: «pues sabiendo la lengua castellana se instruirán radical y fundamentalmente en los misterios de nuestra santa fe católica» (Lissón Chávez, 1943-1956, pp. 479-480).

Lejos de abandonarse, la política de alfabetizar a los indios en la lengua castellana persistió en el siglo XVIII. Entonces hubo obispos que se involucraron decididamente en el establecimiento de escuelas para niños y niñas. Un caso singular lo constituye Baltasar Jaime Martínez de Compañón, quien durante su gobierno de la diócesis de Trujillo, entre 1779 y 1788, impulsó un ambicioso proyecto educativo, el cual debía fortalecer la lealtad a la corona y sus representantes así como promover el conocimiento práctico y la reforma de las costumbres (Ramírez, 2014, p. 19). En tal sentido, el prelado se hacía eco de las directivas emanadas desde España en cuanto a la instrucción popular (Berquist Soule, 2014, p. 96). Su ambicioso proyecto preveía el establecimiento de una red de escuelas de primeras letras en las comunidades nativas, internados o colegios en las ciudades de Trujillo y Cajamarca, y seminarios para la formación de clérigos en estas últimas poblaciones como también

en Lambayeque y Piura. El obispo ordenó que todos los jóvenes que vivían a media legua a la redonda de los pueblos asistieran a clase. Los niños entre los cinco y diez años y las niñas entre los cuatro y ocho años estudiarían el catecismo los jueves por la mañana y los sábados por la tarde, con la finalidad de corregir «errores» tales como la mentira, la vanidad, la sensualidad, la ociosidad y la desobediencia. Los estudiantes aprenderían el valor de la virtud, el provecho de la oración y la utilidad de la penitencia. Adicionalmente, en las escuelas serían instruidos en la lectura, la escritura y el cálculo en español, al tiempo que se les inculcaría los efectos negativos del consumo del alcohol y del pecado (Ramírez, 2014, pp. 24-25).

También Martínez Compañón se propuso fundar dos colegios residencia de educación general en Trujillo, uno para «cholos» y otro para «cholas», donde recibirían alimentación, vestido e instrucción religiosa. El proyecto contemplaba la admisión de 225 muchachos y 112 muchachas, algunos de los cuales podrían ser seleccionados y preparados para desempeñarse como futuros maestros. El plan de estudios comprendía la enseñanza de la lectura, la escritura, el cálculo, el catecismo y oficios o quehaceres. Se esperaba que los niños adquirieran las habilidades para desempeñarse como labrador, albañil, carpintero, escultor, pintor, músico, tejedor, latonero, alfarero, sillero, molinero, panadero, sangrador cirujano, barbero, boticario, sastre, zapatero, carnicero, cardador, sombrerero, curtidor y tintorero. El modelo de las escuelas para niñas asemejaba al de un beaterio, ya que debían ser regentadas por una mujer mayor y piadosa. En tales escuelas, las niñas aprenderían además de la doctrina, a leer, escribir, contar, hilar, coser y otras tareas (Ramírez, 2014, p. 33).

Especial atención puso el prelado en los libros que debían leer tanto maestros como alumnos en las escuelas de primeras letras. En estas últimas, estableció que «nunca se permita [...] libros ni papeles que no sean edificativos, y de buena doctrina»; y que cuando al maestro se le ofreciese alguna duda acerca del uso de los textos, debía resolverla con el cura. Asimismo, estipuló que debía enseñarse la doctrina «por el catecismo, que corre en este obispado, mientras no se diese a luz el que para toda la diócesis tenemos meditado publicar» (Ramírez, 2014, pp. 64-65).

El proyecto del obispo fue parcialmente exitoso debido a la falta de apoyo por parte de las autoridades locales y de entusiasmo entre la propia población nativa, así como de suficientes recursos económicos. De

las 54 escuelas de primeras letras planeadas, 37 recibieron aprobación oficial del virrey Teodoro de Croix en junio de 1786. Varias de estas aun funcionaban a inicios del siglo XIX. En 1809, la escuela de Santo Toribio en Rioja permanecía abierta. La de Chiclayo perduró hasta 1813, y la de Otuzco, tres años más. Pero, por otro lado, diecisiete nunca fueron aprobadas o su proyecto de fundación fue abandonado (Berquist Soule, 2014, pp. 108-109).

Martínez Compañón fue particularmente escrupuloso en reglamentar el día a día en las escuelas de primeras letras, pero no dejó ninguna indicación acerca del método de enseñanza a seguir, pero algo más sabemos de esto último para épocas anteriores. En el siglo XVI, la pedagogía católica romana cambió gradualmente de un método oral de catequesis a través de conferencias y sermones, al estudio y lectura en voz alta de textos escritos, sostiene John Charles. El aprendizaje doctrinal ahora involucraba un entrenamiento mental a través de la alfabetización que no estaba limitada, como antes, a la iniciación elemental de la religión cristiana. Los miembros de las élites nativas andinas aprendieron a leer a partir de las cartillas de lectura que los frailes mendicantes llevaron de España al Perú. Estos textos incluían problemas simples de aritmética, ejercicios de lectura y escritura en romance, las oraciones básicas y los artículos de la fe católica. Ansioso por consolidar los métodos de enseñanza, el arzobispo Loayza ordenó al clero usar los catecismos impresos traídos de España o enfrentar la excomunión (Charles, 2010, p. 21).

Enseñar a leer y escribir en español junto con la doctrina tenía ventajas prácticas. Los estudiantes repetían en voz alta la lectura hecha por los catequistas de las oraciones contenidas en los catecismos y transcribían las palabras escritas en ellos antes de pasar a otros tipos de textos. Los niños indígenas recibían catequesis diaria, mientras que los adultos los miércoles, viernes y domingos, y los días de fiesta después de la misa. La «Doctrina» consistía en la lectura y recitado del catecismo básico (los artículos de la fe, los diez mandamientos, los siete sacramentos, las virtudes teologales y cardinales, y los siete pecados mortales) y en las principales plegarias (el Padrenuestro, el Ave María, el Credo y la Salve Regina). Las conferencias podían tratar de temas tan diversos como la creencia en un solo dios, la eternidad del alma o el significado de los sacramentos (Charles, 2010, p. 21).

Desafortunadamente no ha llegado a nosotros ningún ejemplar de algunas de las cartillas que se emplearon para la alfabetización de la

población nativa. Con seguridad debieron ser las mismas que se usaron para la población no nativa, las cuales se publicaron en Lima en grandes cantidades y que, dada su gran demanda en el mercado, generaron enormes ganancias e intereses comerciales entre los impresores locales, y, en consecuencia, no pocos conflictos entre ellos por el control de su producción (Vargas Ugarte, 1953, pp. XXXIV-XXXVIII). El intenso uso de tales cartillas debió ser la causa de su desaparición; mas no es el caso de los libros.

INDIOS CON LIBROS

Las vías por medio de las cuales los indios se hicieron de los libros no están documentadas. Pero algo podemos conjeturar a partir de lo que se sabe acerca de la circulación del libro en el contexto colonial. Desde fines del siglo XVI se constituyó un mercado para los libros debido a tres factores: el desarrollo económico, la consolidación institucional de la Universidad de San Marcos y las disposiciones eclesiásticas relacionadas con la instrucción del clero. Con el desarrollo de la explotación minera, principalmente centrada en el asiento minero de Potosí, aumentaron las demandas de bienes procedentes del Viejo Continente, entre ellos libros. Algunos mercaderes de libros y libreros peninsulares, miembros de las principales empresas editoriales establecidas en Sevilla, Medina del Campo, Toledo y Madrid, vieron en la América colonial enormes posibilidades para la expansión de sus negocios. No extraña que las casas matrices enviaran a sus agentes a que se establecieran en Lima y otras ciudades del virreinato con la finalidad de abastecer las crecientes aficiones literarias de los lectores. Un hecho que dio notable impulso a dicha demanda fue la consolidación institucional de la Universidad de San Marcos a partir de la década de 1580. Las disposiciones dictadas por el virrey Toledo confirmaron al claustro universitario nuevos estatutos para su gobierno académico y administrativo, y estabilidad económica mediante la asignación de significativos recursos económicos. Las acciones de Toledo permitieron el incremento de su cuerpo docente y del número de sus estudiantes, todos potenciales consumidores de libros. También a partir de la década de 1580, la jerarquía eclesiástica se interesó particularmente en formar un clero instruido. Para ello dispuso la fundación de seminarios diocesanos y la posesión obligatoria de textos de doctrina, moral y teología a los curas a cargo de las parroquias rurales.

Lima no solo fue el principal mercado para el libro proveniente de Europa y el producido por las imprentas locales, sino además el centro de una vasta red de distribución de literatura muy diversa que se extendía por buena parte del virreinato. Los registros notariales dan cuenta en detalle de dicho comercio, unas veces llevado en gran escala y otras en dimensiones reducidas. No eran pocos los mercaderes que traficaban con libros junto con telas, agujas, zapatos e hilos. Ellos o sus agentes itinerantes fueron los encargados de introducir tales mercaderías en las poblaciones más allá de los límites de la ciudad de Lima (Guibovich 1984-1985). De esta manera, los libros alcanzaron lugares muy remotos en las áreas rurales y llegaron a manos de los curas doctrineros. Y con seguridad fueron las colecciones bibliográficas de estos últimos a las que tuvieron acceso los fiscales de doctrina o personajes como Guamán Poma quien, como se verá, estuvo familiarizado con la cultura letrada de su tiempo, en particular religiosa.

Una creencia bastante extendida, pero errónea, es que el libro fue un artículo inaccesible por su alto precio en el mundo colonial. Hubo ciertamente ediciones costosas, pero también hubo un sinnúmero de otras a precios bastante reducidos. Las escrituras notariales dan cuenta de la presencia de libros en un universo social muy diverso y amplio, al menos en los ámbitos urbanos. El lector interesado en un determinado título podía acudir a una librería, un taller de imprenta o una tienda de mercaderías para adquirirlo, pero también existía una significativa oferta de libros de segunda mano. Era una práctica común el remate de los bienes de los difuntos por parte de sus albaceas con la finalidad de obtener dinero para cumplir las mandas testamentarias. En tales circunstancias, los libros solían ser vendidos a precios bajos, lo que permitía que pobladores de escasos ingresos accedieran a ellos. Asimismo, gracias a los remates no pocas bibliotecas privadas se vieron enriquecidas de nuevos materiales bibliográficos.

No son muchos los testimonios que han llegado a nosotros de indios con libros. Por lo general, son miembros de la élite los que contaban con textos impresos, lo cual no debe extrañar ya que eran ellos los que tuvieron mayores posibilidades de instrucción. Conocemos unas pocas colecciones pertenecientes al siglo XVII y algunas más para el siglo XVIII. Al siglo XVII pertenece, por ejemplo, la colección del curaca principal de Ocos en la provincia de Cajatambo, en la diócesis de Lima, don Juan Flores Guayna Malqui, la cual pasó a su primogénito y heredero, don Rodrigo Flores Caja Malqui, un egresado del Colegio

de El Príncipe, regentado por los jesuitas. De la colección del primero solo sabemos que estaba compuesta de «veinte cuerpos de libros poco más o menos, grandes y pequeños». La de don Rodrigo la conocemos en detalle, gracias al inventario de sus bienes practicado en 1644. Estaba conformada por un libro manuscrito y doce impresos, la mitad de los cuales eran obras devocionales y el resto historia militar española, narrativa picaresca y poesía épica (*El Guzmán de Alfarache*, de Mateo Alemán, y *La Araucana*, de Alonso de Ercilla) y cultura jurídica (la *Política de escrituras* de Nicolás de Yrolo Calar y las *Constituciones sinodales*, del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero)⁶. No es posible determinar si la colección de don Rodrigo fue la misma que heredó de su padre.

Otro caso interesante lo representa la colección de don Jerónimo Achicata, curaca principal de San Pedro de Sipesipe, en el valle de Cochabamba. En 1609 poseía un pequeño conjunto de libros el cual donó a la escuela de indios que existía en el pueblo de Oropesa. Entre sus bienes (destinados a la venta) se encuentran libros y documentos: una «historia de la guerra contra hispanios», 56 bulas de la cruzada, y «un cofre con papeles, recaudos, cédulas y escrituras y otros más papeles y provisiones»⁷. Avanzado el siglo XVII citamos a Pedro Milachami, curaca principal de los cañares y gobernador de la provincia de los Luringuancas, en el valle de Jauja. En su testamento, otorgado en 1662, declara poseer los siguientes títulos: «una historia de Felipe segundo, nuestro rey que fue», «la historia de Carlos Quinto», dos libros de comedias de Lope de Vega, otro de «comedias, ya viejo» sin especificar, las *Postrimerías* de Oña, «otro libro sin cubierta ni principio ni fin de Herrera», «cinco comedias sueltas» y «un librito de oración y meditación» (Arellano y Meyers, 1988, p. 120).

A las décadas finales del siglo XVIII corresponden los casos de los curacas de Pucarani, Macará, Colquepata, Tinta y Tacna. La pareja curacal de Pucarani, Fausto Jáuregui Colque y Rafaela Tito Atauchi, poseían una colección de cincuenta volúmenes. Tres cuartas partes de los títulos eran religiosos: breviarios, misales, vidas de santos, las *Confesiones* de San Agustín. Además, tenía dos vidas de san Ignacio (una de ellas en latín), una de Santa Teresa, la *Mística ciudad de Dios*, de la Madre Ágreda, y un libro de la «vida de Cristo en aymara». Este último sin duda se trataba del texto escrito por el jesuita Ludovico Bertonio. Otras materias eran música, aritmética y teatro. Por otra parte, el curaca de Macará, Gabriel

⁶ AAL. Testamentos, leg. 21, exp. 5A; y Capítulos, leg. 11, exp. 1.

⁷ Debo este dato a John Charles.

Cayma Condorsayma, poseía «cuatro libros de varios autores», y Martina Chiguantupa, cacica de Colquepata, en su testamento, suscrito en 1801, declaró poseer varios libros religiosos (Garrett, 2009, p. 275).

También sabemos, por un documento hallado en el Archivo General de la Nación, en Lima, que José Gabriel Condorcanqui, curaca de Tinta, era un aficionado lector. El 30 de diciembre de 1773, acudió a la real aduana de Lima para solicitar una certificación con la finalidad de que el guardia de la portada de Barbones, uno de los varios accesos en la muralla que rodeaba la ciudad capital, no le demandase el pago de impuestos por el equipaje que llevaba consigo a su retorno al Cuzco ya que contenía objetos de uso personal. Ese mismo día el oficial de la real aduana expidió la certificación y Condorcanqui pudo dejar Lima sin ningún inconveniente. Este rutinario trámite administrativo es de enorme interés histórico porque ha permitido confirmar documentalmente la presencia de Condorcanqui, el futuro líder de la mayor rebelión indígena de la época colonial, en Lima; y su interés por la lectura. Muestra de esto último es la presencia entre los bienes declarados en la aduana de una «encomienda de libros» y una «obra de Garcilaso»⁸. El impacto que pudo tener la lectura de Garcilaso en el pensamiento y acción del curaca rebelde es aun materia de discusión.

Una colección realmente singular es la que perteneció a Santiago Ara, curaca principal de Tacna. Al igual que su padre, Carlos Ara, Santiago realizó estudios de derecho en la Universidad de Chuquisaca, donde se graduó de doctor y más tarde se recibió como abogado de la Real Audiencia de Charcas. Algunos expedientes conservados muestran que ejerció su profesión en la ciudad de Tacna. El inventario, realizado poco tiempo después de su muerte en 1792, da cuenta de cien volúmenes, la mayoría corresponde a derecho y el resto a historia, literatura, religión y filosofía. Se trataba de un hombre culto con cierta apertura a la cultura de la preilustración como parece mostrarlo la presencia de uno de los tomos de la obra de Benito Jerónimo Feijoo (Guibovich, 1990, p. 275).

⁸ «Cuaderno de guías de los efectos de uso internados en el Cuzco». Año 1777. Archivo General de la Nación (AGN). Real Aduana del Cuzco, leg. 162, cuaderno 18. Este documento fue dado a conocer por Cárdenas, 1980.

LOS USOS DE LOS LIBROS

La actitud de las autoridades coloniales hacia el acceso de los libros por parte de la población andina fue ambivalente. De un lado, estimaban su importancia como herramienta para la alfabetización; pero, por otro, generó preocupación la circulación de cierta literatura de recreación y jurídica por estimarse perjudicial al proceso de aculturación y al sistema de dominio que se pretendían instaurar por los europeos. El virrey Toledo expuso sus reparos acerca de la introducción de los textos impresos: «no conviene que a estos reinos se traigan libros profanos y de mal ejemplo porque lo recibirán los indios, que muchos van ya sabiendo leer» (Charles, 2010, pp. 30–31). El clérigo Bartolomé Álvarez, entusiasta defensor de la extirpación de la idolatría, informaba en su memorial a Felipe II, escrito en 1588, haber sido testigo, en el altiplano andino, de indios que adquirían las *Siete partidas*, de Alfonso X, el sabio, y del manual para escribanos de Gabriel de Monterroso⁹, compras que según el celoso eclesiástico eran una prueba de la intención de los indios por iniciar pleitos o «hacer mal»¹⁰. El Tercer Concilio limense prohibió explícitamente

los libros que tratan de cosas profanas o cuentan o enseñan cosas lascivas y deshonestas, pues se ha de tener cuenta no solo con lo que perjudica a la fe, sino también con lo que empece a las buenas costumbres, como de ordinario lo haze el leer semejantes libros, y así los que los tuvieren sean con rigor castigados por los obispos (Bartra, 1982, p. 103).

Guamán Poma denunció los obstáculos que los frailes y encomenderos ponían a los indios para que aprendieran a leer y escribir, debido a su interés por mantener el control sobre ellos, continuar con los abusos, desobedecer las disposiciones de la corona, y sobre todo, temer a que pudieran iniciar acciones legales (Garatea, 2010, pp. 141–142). A pesar de los obstáculos creados por algunos miembros de la sociedad colonial, la alfabetización avanzó y permitió a los indios acceder a la literatura impresa de los colonizadores. Dicho acceso les proveyó no solo de los recursos para, por ejemplo, como lo han demostrado recientes investigaciones, fundamentar sus pedidos, litigar ante los tribunales civiles y eclesiásticos, denunciar a las autoridades y componer arbitrios políticos.

⁹ Gabriel de Monterroso y Alvarado, *Práctica civil y criminal e instrucción de escribanos* (Valladolid, 1563).

¹⁰ Cit., en Garatea, 2010, p. 127.

Un ejemplo bastante ilustrativo de la cultura libresca de un miembro de la élite nativa lo constituye Don Cristóbal Castillo, curaca principal de la reducción de Cotahuasi, en la provincia de Condesuyos. En 1616 decidió dirigir unas cartas en quechua a diversos miembros del ayllu Mungui, para convencerlos de reconocer su autoridad y acatar sus órdenes: pagar la tasa completa, nombrar capitanes para la mita, ejecutar diversos servicios y, en particular, renunciar a volverse anexo de Pampamarca. En su correspondencia expone la obediencia de sus súbditos como una exigencia cristiana, para lo cual emplea un vocabulario, expresiones y proposiciones directa o indirectamente tomadas de los textos quechuas mandados a publicar por el Tercer Concilio Provincial de Lima, entre 1584 y 1585 (Itier, 2005, pp. 44-45). Estos y otros textos conciliares circularon profusamente en el arzobispado limeño, porque los curas debían poseerlos de manera obligatoria (Guibovich, 2010).

En 1650, don Pedro Taparaco, don Cristóbal Capcha, don Alonso Julia Chaupis, don Francisco Malqui, don Tomás Guamán Capcha y don Antonio Capcha, curacas principales y «mandones» de la doctrina de San Pedro de Paccho, denunciaron a su cura, el bachiller Diego de la Palma, por contravenir las disposiciones eclesiásticas: la demanda de ofrendas y el cobro por la administración de los sacramentos. Lo interesante del caso es que fundamentaron sus reclamos en las sinodales promulgadas a inicios de ese siglo¹¹. ¿Cómo los curacas de Cotahuasi y Paccho accedieron al *Tercer Catecismo* y las constituciones sinodales? No lo sabemos con certeza. Pero lo que sí podemos afirmar es que se trataban de textos de uso bastante común entre los curas de doctrina y circularon profusamente en la arquidiócesis de Lima (Guibovich, 2010).

No muchos años más tarde, en 1661, don Francisco Esteban, don Fernando Gutiérrez y don Juan Bautista, «principales» del pueblo de Santo Domingo de Allauca, del repartimiento de Mangos, provincia de Yauyos, presentaron una petición en el arzobispado de Lima, en la que expresaban, en nombre suyo y de sus comunidades, una queja formal contra los prelados de la orden de Santo Domingo, por haber separado los pueblos de Santo Domingo y San Pedro de Capillaza de su cabecera que era la doctrina de San Ildefonso de Turipampa, así como otros pueblos de otras doctrinas «con que hicieron un cuerpo de doctrinas de cinco pueblos, nombrando los prelados por sí religiosos doctrineros sin

¹¹ AAL. Visitas, leg. 14, exp. 13.

tener sínodo, más de las obvencones y derechos que llevan de los intieros, casamientos y bautismos a los naturales»; y añadieron que todo lo actuado por los dominicos era «contra el derecho», porque a los indígenas no les correspondía el mantenimiento de los frailes doctrineros. Señalaban que los frailes habían impuesto tales demandas aduciendo que no recibían el sínodo de la corona; y que tal situación había durado muchos años hasta que Juan Sarmiento de Vivero visitó el pueblo. Entonces el visitador reconoció la irregularidad de las demandas de los dominicos, y acto seguido expulsó al dominico Luis Gutiérrez, una vez que supo de los agravios que había cometido contra los indios, y ordenó a los curas doctrineros cumplir con sus obligaciones. Los indígenas solicitaban, en consideración a todo lo anterior, que el arzobispo mandase que no haya otro doctrinero que el que tenían porque «los pueblos se han despoblado huyendo de los rigores de los padres doctrineros». Una vez presentada la petición, el arzobispo pidió el parecer de Juan Sarmiento de Vivero. El 13 de setiembre de 1661, Sarmiento de Vivero presentó su informe, por el que declaró que Allauca era una doctrina «intrusa» y que se reintegrase el pueblo de Allauca y los demás pueblos a sus cabeceras. Asimismo, confirmó lo dicho por las autoridades nativas¹². No sabemos cual fue la conclusión del caso, pero todo parece indicar que los indios finalmente obtuvieron lo que pedían. Esta, como tantas otras demandas similares, muestra el nivel de cultura jurídica de los indios y su conocimiento del «derecho», esto es, de la legislación eclesiástica que los protegía.

El acceso a la cultura letrada europea sin duda proveyó a los miembros de la élite indígena de las herramientas para defender sus derechos. Los curacas que asistieron a los colegios regentados por la Compañía de Jesús, según John Charles, usaron su conocimiento del derecho español, no siempre para servir las agendas colonizadoras (2014, p. 62). En 1665, el ya mencionado Sarmiento de Vivero tuvo que enfrentar tres causas judiciales iniciadas por igual número de líderes étnicos, todos exalumnos de los jesuitas —Rodrigo de Guzmán Rupay Chagua, gobernador de Huamantanga; Francisco Gamarra, segunda persona en Iguari; y Cristóbal Carhuachín Pariasca, curaca de San Juan de Lampián—, quienes lo acusaron de infringir castigos y cometer extorsiones cuando llevó a cabo sus visitas en las áreas de Checra y Canta (Charles, 2014, p. 73).

¹² AAL. Visitas, leg. 13, exp. 13.

Felipe Guamán Poma constituye un caso excepcional del grado de familiaridad que podía alcanzar un habitante de los Andes con la cultura letrada europea. Aunque no ha llegado a nosotros un inventario de la biblioteca o colección de libros de este célebre escritor indígena, a partir de las citas de su *Nueva crónica y buen gobierno*, es posible reconstruir sus lecturas y su universo mental con bastante detalle, como lo ha demostrado con acierto Rolena Adorno. Escrita a principios del siglo XVII, como otras obras de su tipo, la *Nueva crónica y buen gobierno* narra la historia de los incas, de la conquista y colonización española, pero la parte medular está dedicada a argumentar en favor de la reforma del gobierno y la sociedad coloniales. Para la elaboración de su obra, Guamán Poma consultó un amplio y variado elenco de textos, impresos y manuscritos, producidos unos en el Viejo Continente y otros en Lima. En la composición de su relato histórico de la conquista y las guerras civiles, primero entre los conquistadores y más tarde entre los encomenderos y los representantes de la corona, consultó las obras de Martín de Murúa, Agustín de Zárate y Diego Fernández. En ellas no solo encontró información, sino materiales que refutar con miras a exaltar el rol de los pobladores indígenas como fieles vasallos del rey (Adorno, 1992, pp. 95-100).

La literatura de hombres de Iglesia constituyó un importante ingrediente en la *Nueva crónica*. En su crítica, por ejemplo, al sistema de encomiendas, al comportamiento de los encomenderos y otros no andinos, y en la defensa de las prerrogativas de los señores locales se sirvió de los escritos de autores dominicos, entre ellos Bartolomé de Las Casas y sus seguidores en el Perú. La teoría de la restitución, uno de los caballos de batalla de los lascasianos a mediados del siglo XVI también está presente en el discurso de la *Nueva crónica*. En opinión de Guamán Poma la solución pasaba por restituir las tierras y el señorío a los indios. Otro texto particularmente consultado fue el *Tercer catecismo*, publicado por el concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583. Este le sirvió, entre otras cosas, como modelo estilístico. Adorno sostiene que Guamán Poma adoptó la prosa estridente y amenazante que caracterizaba los sermones contenidos en el *Tercer catecismo* para advertir a los colonos que en caso de no cumplir con la restitución de lo mal habido, se condenarían. Asimismo, emuló el *Símbolo católico indiano*, del franciscano Jerónimo de Oré para componer oraciones en quechua (Adorno, 1978). Pero fue, sin duda, fray Luis Granada el autor más admirado por Guamán Poma. «Consciente de la importancia del

descubrimiento de nuevos territorios y comunidades humanas, Granada elaboró una antropología escolástica con los nuevos horizontes de la experiencia humana» (Adorno, 1992, p.103). Su empatía tolerante por la humanidad de la era precristiana, como por la gente que no había oído y rechazado el Evangelio, sedujo el interés del escritor peruano (Adorno, 1992, p. 104).

CONCLUSIONES

En este texto he tratado acerca de la circulación y consumo de los libros entre los miembros de la población nativa. Se trata de una primera aproximación a un tema complejo de abordar dada la escasez y dispersión de las fuentes documentales. A pesar de ello, se puede concluir, a partir de la información proveniente de expedientes eclesiásticos y registros notariales así como de las fuentes literarias, que fueron las élites las que estuvieron más familiarizadas con la cultura del impreso; y, junto con ellas, los asistentes de los doctrineros que servían las numerosas doctrinas o parroquias rurales existentes en el virreinato peruano. Las diferentes formas de alfabetización existentes en las ciudades y áreas rurales posibilitaron la conversión de no pocos pobladores indígenas, hombres y mujeres, en lectores de la literatura, principalmente religiosa, producida en las imprentas europeas y locales. La apropiación de los textos si bien favoreció la conversión al cristianismo, también nutrió las agendas políticas y sociales de los pobladores andinos y, de esta manera, entraron en conflicto con las prácticas y discursos de los colonizadores. La historia del libro en el mundo colonial es un tema fascinante de explorar por las dimensiones sociales y políticas de las misma. Sin embargo, es un campo todavía poco estudiado, en el cual aun queda mucho por hacer. Tengo la certeza que futuras investigaciones en los repositorios documentales existentes en las ciudades de Cuzco, Arequipa, Trujillo y Huamanga, enriquecerán considerablemente nuestro conocimiento acerca del universo de lectores y usuarios del libro que componía la República de las letras en el Perú colonial.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Rolena, «Las otras fuentes de Guamán Poma: sus lecturas castellanas», *Histórica*, II/2 1978, pp. 137-158.
- *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.
- ALAPERRINE-BOUYER, Monique, *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Riva-Agüero e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007.
- ARELLANO, Carmen y Albert MEYERS, «Testamento de Pedro Milachami, un curaca cañari en la región de los wanca, Perú (1662)», *Revista Española de Antropología Americana*, 18, 1988, pp. 95-127.
- BARTRA, Enrique, *II Concilio Provincial. Lima 1582-1583*, Lima, Facultad Pontificia y Civil de Lima, 1982.
- BERQUIST SOULE, Emily, *The Bishops's Utopia. Envisioning Improvement in Colonial Peru*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2014.
- BURNS, Kathryn, «Beatas, “decencia” y poder: la formación de una élite indígena en el Cuzco colonial», en *Incas e indios cristianos. Élite indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, ed. Jean-Jacques Decoster, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos y Asociación Kuraka, 2002, pp. 121-143.
- CÁRDENAS, Mario, «José Gabriel Tupa Amaro, a propósito de un documento», *Histórica*, IV/2, 1980, pp. 229-236.
- CHARLES, John, *Allies at Odds. The Andean Church and Its Indigenous Agents, 1583-1671*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010.
- «Trained by Jesuits: Indigenous *Letrados* in Seventeenth-Century Peru», en *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, eds. Gabriela Ramos y Yanna Yanakakis, Durham, Duke University Press, 2014, pp. 60-78.
- GARATEA, Carlos, *Tras una lengua de papel. El español del Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010.
- GARRETT, David, *Sombras del imperio. La nobleza indígena del Cuzco, 1750-1825*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2009.
- GUIBOVICH PÉREZ, Pedro, «Libros para ser vendidos en el virreinato del Perú a fines del siglo XVI», *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 13, 1984-1985, pp. 85-114.
- «Los libros del curaca de Tacna», *Histórica*, XIV/1, 1990, pp. 69-84.
- «Los libros de los doctrineros en el virreinato del Perú, siglos XVI-XVII», en *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*, eds. Wulf Oesterreicher y Roland Schmidt-Riese, Berlín, De Gruyter, 2010, pp. 97-132.

- ITIER, César, «Las cartas en quechua de Cotahuasi: el pensamiento político de un cacique de inicios del siglo XVII», *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*, ed. Bernard Lavallé, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto Riva-Agüero, 2005, pp. 43-73.
- LISSÓN CHÁVEZ, Emilio, *La Iglesia de España en el Perú*, Sevilla, s/e, 1943-1956, 5 vols.
- PIZARRO, Pedro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1978.
- RAMOS, Gabriela y Yanna YANNAKAKIS, *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, Durham, Duke University Press, 2014.
- RAMOS, Gabriela, «Indigenous Intellectuals in Andean Colonial Cities», en *Indigenous Intellectuals. Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, eds. Gabriela Ramos y Yanna Yanakakis, Durham, Duke University Press, 2014, pp. 21-38.
- RAMÍREZ, Susan E., *Al servicio de Dios y de Su Magestad. Los orígenes de las escuelas públicas para niños indígenas en el norte del Perú en el siglo XVIII*, Lima, Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2014.
- VARGAS UGARTE, Rubén, *Don Baltasar Jaime Martínez de Compañón, obispo de Trujillo*, Lima, 1942.
- *Impresos peruanos (1584-1650)*, Lima, Editorial San Marcos, 1953.
- *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, Burgos, Aldecoa, 1963-1965, 4 vols.
- «La instrucción primaria en el Perú virreinal», *Fénix*, 22, 1972, pp. 162-167.

LA GENEALOGÍA COMO DISPOSITIVO DE IDENTIDAD: UN PRÍNCIPE MELANCÓLICO EN LA LÍNEA SUCESORIA¹

Esperanza López Parada
Universidad Complutense de Madrid

Si toda génesis impone un principio, toda genealogía lo recrea. Es el filósofo francés Jean Beaufret quien, comentando a Husserl, confronta y separa ambos procesos. Beaufret piensa en la genealogía como aquello que, frente a la génesis, no recupera el origen, sólo lo intuye. Menos un saber que un archivo de saberes y menos explicativa que esclarecedora, postula un método para no tanto conocer como articular reconocimiento. Y articularlo activa e interesadamente, con una dinámica de acción vectorial y concreta, a la manera de cualquier otro dispositivo de poder y con la función última de retratar al genealogista que la diseña.

La genealogía permite en el fondo una construcción voluntaria, orientada a uno mismo, a partir de la cual se restablece una procedencia. Si la génesis es un gesto inaugural, general y fundante que se efectúa ordenando secuencia histórica, propiciando un transcurso “biológico” que lleva de un paso al siguiente, la genealogía no es en sí un producto,

¹ El trabajo presente forma parte del proyecto de investigación I+D de Excelencia, concedido por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España, con título «En los bordes del archivo, I: escrituras periféricas en los virreinos de Indias». Referencia FFI2015-63878-C2-1-P.

no es un gesto sino una gestación, un hacer memoria que entabla una relación más dúctil, más lábil, más improvisada, entre pasado y presente². De hecho, el comienzo de todos y de cada uno, para esta acción de genealogizar, siempre podría arrastrarse más atrás, aplazarse más cerca o proyectarse más lejos, porque lo es de un modo simbólico, imaginado, incluso futuro, que es a nosotros a quien en realidad constituye y engendra.

Hasta dos veces, el Inca Garcilaso aborda este ejercicio: en lo que se refiere a la línea paterna mediante su remonte hasta Garci Pérez de Vargas, aquel caballero que lucha junto a Fernando III el Santo en la reconquista de la ciudad de Sevilla, segunda fundación de la ciudad que primero cimentara el mítico Hércules. La *Relación de la sucesión del famoso Garci Pérez con algunos pasos de historias dignas de memoria* (1596) es una obra temprana que debía prologar *La Florida* y que, sin embargo, quedó inédita.

Por lo que atañe a su madre, dentro de los *Comentarios reales* hay pocas operaciones tan significativas para el diseño de su origen y de su parentesco como la oficialización que emprende de los incas en una *capaccuma* o linaje de doce reyes, número estratégico y alusivo a su vez a aquella *Vida de los doce césares* de Suetonio que, inventariado en la biblioteca póstuma del escritor, fuera usado igualmente por Pero Mexía para la lista de los reyes godos. Y sin embargo, es dicho linaje, y este tipo de equivalencias y comparaciones que soporta, uno de los aspectos —como señala José Antonio Mazzotti— que ha recibido lecturas más inclinadas a analizar solo el lado occidental de su estrategia y más necesitadas, por tanto, de semiosis híbridas que tengan en cuenta las dos fuerzas desde las que se negocia. En contrapartida Mazzotti propone acercamientos alternativos que se comprometan con el trabajo de reinvenición, montado por el Inca Garcilaso de la Vega para investir la panaca familiar y la historia cusqueña, que lo tienen a él como heredero,

² «La genealogía, en el sentido de Platón o de Nietzsche, no es una simple génesis. Se puede decir en algún sentido que toda genealogía es génesis, pero no a la inversa. Puede haber génesis sin ninguna significación genealógica. La génesis se limita a desplegar una serie de transformaciones, por medio de las cuales se efectúa, conforme a leyes naturales, el paso de un estado a otro. La genealogía, por el contrario, comporta una hermenéutica más esencial. Lo que la caracteriza es el sentido de filiación que aproxima al origen lo que procede del origen y así mantiene a la obra misma en el más extremo alejamiento. La genealogía es menos conocimiento que reconocimiento, es menos explicativa que esclarecedora, pero es por ello mismo tanto más transformadora» (Beaufret, 1975, p. 52, traducción mía).

de una mayor legitimidad³. En cuanto gestión genealógica, no cabe duda que el dispositivo ha sido puesto en marcha para definirse, sobre todo, a sí mismo, empleando en ello los recursos de la cultura humanista de su tiempo, con una liberalidad, plasticidad e inteligencia como sólo alguien en la búsqueda de su propia memoria, conflictiva y mestiza, puede intentar.

Ahora bien, la nómina garcilasista de la monarquía incaica ofrece disidencias, ya suficientemente comentadas, con las propuestas anteriores o simultáneas de otros cronistas. Digamos que la diversidad, las variaciones —y con ellas, cierta niebla imposible de despejar— conforman, por contraste, el rasgo de identidad más destacado en la genealogía materna del escritor mestizo.

Juan de Betanzos, por ejemplo, admite en el listado hasta dieciséis reyes, al incorporar los cinco derrotados que, tras Huayna Capac, sufren la pérdida del imperio a manos españolas. Pedro Cieza de León, entre 1553 y 1557, en la segunda parte de su crónica, consigna a Huáscar dentro de la dinastía legítima, con lo que obtiene una sucesión de trece reyes, sustituyendo a Pachacutec Inca por el misterioso Inca Urco, en orden suscrito también por Antonio de Herrera para el grabado de la portada de la «Década IV» de su *Historia General de los hechos de los castellanos*⁴. José de Acosta, que reduce considerablemente el cómputo y apunta lo que Zuidema o Duviols⁵ interpretan como una diarquía

³ «Nonetheless, I propose an alternative reading of the *Royal Commentaries* that centers on its dialogue with a potential Andean public. In particular, I argue that Garcilaso uses the knowledge of indigenous history that he acquired in Cuzco (before permanently departing for Spain at age twenty) to reinvent Incan history in order to invest his Incan mother's lineage with greater legitimacy than other noble Incan families enjoyed in Cuzco. From this perspective, the reliability of Garcilaso's history matters little. What is important is identifying the symbolic, metaphorical, and stylistic configurations that unfold in the text and that permit us access to the subtextual Andean dialogue, which has understandably escaped critics whose analyses are limited to intertextual canonical references. My analysis relies on the kind of gnosological, symbolic, and discursive exchanges that Walter Mignolo calls "colonial semiosis"» (Mazzotti, 1996, p. 198).

⁴ El detalle es interesante porque la segunda parte de la *Crónica del Perú* de Cieza, rebautizada como *Señorio de los Incas*, permaneció inédita hasta que la publicara Jiménez de la Espada, conservándose sin embargo un manuscrito de la misma en el monasterio de El Escorial.

⁵ Tom Zuidema (1964) fue el primero en pensar que la alusión de Acosta, en los capítulos XX–XXIII del Libro VI de su *Historia*, a dos reyes entre los que se dividía el gobierno del territorio podía apuntar a una diarquía y que, en lugar de alternarse,

entre Hurin y Hanan, nombra al mítico Manco Capac, pero solo admite en total siete, fundiendo a Inca Yupanqui y a Topa Inca en uno solo; lo que también repite Román y Zamora, pero para incorporar la mención bicápite de los dos últimos fraticidas, Huáscar y Atahualpa⁶.

El punto de mayor controversia compete, sin embargo, a aquel rey al que Garcilaso atribuye lo que otros reservan para Pachacuti, porque —según él explica— «trocan» y confunden los nombres, como ocurre con el episodio de la guerra contra los chancas o con la aparición en sueños del dios Sol para exhortarle y alentarle en dicha batalla. Se trata del Inca Viracocha, de cuya momia cree el escritor haberse despedido antes de venirse a España con veinte años.

De este Inca, sin embargo, que nadaba en la abundancia «porque robó mucho» y se hacía labrar vasijas en oro y plata, cuenta Sarmiento de Gamboa que fue sepultado en Caquia Xaquixahuana:

... y Gonzalo Pizarro, teniendo noticia que con él había un tesoro, lo buscó, y sacó el cuerpo y con él mucha suma [...] y quemó el cuerpo. Y las cenizas tornaron a quitar los naturales y las escondieron en una tinajuela la cual con su ídolo *huauqui* llamado *Inca amaru* descubrió el licenciado Polo siendo corregidor del Cuzco (*Historia de los Incas*, p. 84).

Es esta crónica de Sarmiento de Gamboa la que proporciona noticias disonantes respecto a la idea general del incanato. Además de ser la primera en considerar el gobierno de los incas como represor y

la *capaccuma* de reyes incas simultaneaba los nombres de dos regentes. Pero es Duviols (1979) el que estudia sus implicaciones apoyándose además en Polo de Ondegardo. Para él, la idea de un poder dual resultaría más congruente con la realidad histórica.

⁶ El listado pormenorizado queda entonces del modo siguiente: para Betanzos (1551), los reyes incas son Manco Capac, Sinchi Roca, Lloque Yupanqui, Capac Yupanqui, Mayta Capac, Inca Roca, Yahuarhuacac, Viracocha Inca, Pachacuti Inca Yupanqui, Yamque Yupanqui, Topa Ynca, Huayna Capac, Huascar, Atahualpa, Tupac Huallpa, Mango Ynca, Sayri Tupac.

Cieza de León (1553-57), en la segunda parte de su crónica, contempla los nombres de Manco Capac, Sinchi Roca, Lloque Yupanqui, Mayta Capac, Capac Yupanqui, Inca Roca, Inca Yupanqui, Viracocha Inca, Inca Urco, Inca Yupanqui, Topa Inca, Huayna Capac, Huascar.

José de Acosta, hacia 1590, admite a Mangocapa, Inga Roca, Yahuarhuaque, Viracocha Inca, Pachacuti, Topa Inca, Huaynacapa.

Jerónimo Román y Zamora enumera a Ayar Mango, Sinchi Roca, Lluque Yupanqui, Mayta Capac, Capac Yupanqui, Inga Roca, Yahuar Huaca, Viracocha Inga, Pachacuti Inca Yupanqui, Topa Inca, Huayna Capac, Huascar y Atahualpa (Ver Bernand, 2006, pp. 329-330).

tiránico, distribuye sus hazañas de un modo inédito hasta ese momento. Los hechos y conquistas que Garcilaso atribuye a su Inca Viracocha, Sarmiento los reparte entre Yáhuar Huáccac, de cuyo secuestro de niño ofrece un largo y pormenorizado relato, y los monarcas sucesivos. Pero lo más extraño es el tercer puesto que aquel ocupa en la línea sucesoria, tras dos hermanos legítimos: un puesto que hace de su regencia una irregularidad dentro del riguroso y nada permisible sistema fundado por Manco Capac⁷.

No obstante las discrepancias, la lista de Garcilaso contará con un valedor aventajado —probablemente a su pesar— en la figura del erudito y extirpador de idolatrías Francisco de Ávila, cuando se ocupe de copiarla y resumirla en el legajo que la Biblioteca Nacional de Madrid custodia bajo la signatura MSS/3169. El cuadernillo, que fuera de su propiedad, compendia a la manera de un hipertexto mestizo otras relaciones imprescindibles: las de Cristóbal de Molina y Juan de Santa Cruz Pachacuti Salcamaygua, la anónima de mitos y creencias de Huarochirí, así como la traducción libre y comentarios de esta última que se sospecha obra del extirpador, si bien no aparece rubricada.

A partir del folio 61, se incluyen otros tres más con un sumario de los *Comentarios reales de los Incas* que Ávila, o alguien comisionado por él, habría *perpetrado* de su puño y letra: una letra pequeña y apretada en la que ofrece a continuación la fecha de su ejercicio, primero de junio de 1613, y testimonia de este modo la recepción más temprana de la obra del Inca Garcilaso en el virreinato del Perú.

Hoy sabemos, sin embargo, que el primer ejemplar de la obra había llegado un año antes, cuando el fiscal de la Audiencia de Lima, don Cristóbal Cacho de Santillana, lo encargue a Sevilla y así quede registrado, dentro de una partida total de ocho cajones de títulos varios, por la Casa de Contratación el 28 de febrero de 1612⁸. Pero lo que nos proporciona el manuscrito de Ávila son las huellas de una frecuentación

⁷ «Hubo Yahuar-Huacca Inca, en su mujer Mama Chicya, tres hijos legítimos, el mayor llamado Paucur Ayllu, el segundo Pahuac Hualpa Mayta, a quien tenían nombrado sucesor de su padre, aunque era segundo. El tercero y menor se llamó Viracocha, que después fue inca por muerte de su hermano» (Sarmiento de Gamboa, *Historia de los Incas*, pp. 78-79).

⁸ «Desde mediados del siglo XVI, según la cédula que emitiera Felipe II en 1557, cualquier navío que fuera a las Indias tendría que llevar un registro oficial o memoria pormenorizada de cuanto transportara en su buque. Este inventario *sui generis* lo confeccionaba la Casa de Contratación con las listas, también llamadas registros, de los

segura, el manejo verdadero de aquellas páginas, su recepción puntual e interesada, si bien ésta se concreta en un resumen salvaje, apresurado y nada cuidadoso con su fuente. Los folios del legajo, a ello destinados y que han pasado desapercibidos para la mayor parte de los comentaristas del mismo⁹, se permiten cortar en ocasiones, eliminar siempre, «reducir», desmembrar, «jibarizar» las más veces, añadir y aumentar muy poco y hasta apostillar e *hipercorregir* al propio Garcilaso.

Así, por ejemplo, en el asunto de la estatua levantada al dios Viracocha en el pueblo de Chita, el sacerdote extirpador o su copista rectifican que fue construida allí y no en Cacha, como el Inca Garcilaso parecía confundir, cuando en realidad éste dejaba muy claro en el párrafo siguiente la detección, por su parte, del error:

En el tabernáculo que estaba dentro de la capilla, había una vasa grande. Sobre ella pusieron una estatua de piedra que mandó hacer el Inca Viracocha [...] Qué motivo tuviese el Inca Viracocha y a qué propósito hubiese mandado hacer aquel templo en Cacha, y no en Chita, donde la fantasma se le apareció; o en Yahuarpampa, donde hubo la victoria de los Chancas, siendo cualquiera de aquellos dos pueblos más a propósito que el de Cacha, no lo saben decir los indios (*Comentarios reales*, V, 12)¹⁰.

Aunque arranque con unos párrafos sobre la leyenda del piloto Alonso Sánchez, sobre el descubrimiento del Mar del Sur y del Perú y el malentendido que genera este nombre¹¹, Ávila se enfrasca enseguida

productos cargados por mercaderes o personas interesadas en hacerlos llegar al Nuevo Mundo» (González Sánchez, 2010, p. 31). Ver también Rueda, 2005.

⁹ Si bien Duviols (1966) menciona la existencia de este resumen, no le dedica ningún análisis. Y el mismísimo Clement Markham, primero en trabajar y traducir importantes secciones del legajo para la Hakluyt Society, no lo tiene en cuenta.

¹⁰ Todo este fragmento, que el Inca Garcilaso incluye en el Libro V, capítulo 12, Ávila se permite abreviarlo como: «Mandó hacer templo al Viracocha y una estatua suya en el pueblo de Chita» (62 r).

¹¹ Cita a Cieza, al Palentino, al «contador Zárate» y a López de Gómara, con una ausencia que para Rosario Navarro resulta significativa, la de las *Repúblicas del mundo* de Jerónimo de Román y Zamora: «Relevante [ausencia], no sólo porque en cédula despachada en Madrid en 1575 se mandó recoger la obra del agustino» por parte de la Inquisición, sino «porque esta ausencia explica, muy probablemente la existencia, que señala Hampe (1996) en su biblioteca, de 44 tomos de dicha obra. Es decir, que si se trataba de la edición en 3 volúmenes, como la que queda registrada en el inventario de su biblioteca, estaríamos hablando de casi 15 colecciones completas. Esto nos ofrece una imagen de un nada desdeñable número de indígenas, dado el ínfimo número de

en trazar las líneas básicas del «Origen y sucesión de los Incas», lo que le obliga a arramplar con narración, caracterización y anecdótico para concentrarse en cuestiones de nomenclatura, toponimia, léxico o de simple crematística. Los 24 quilates de oro «finísimo» que se puede recoger en Callahuaya, ganada para el imperio por Sinchi Roca, o bien su presencia dorada y constatable a partir de las acciones de los reyes en el episodio, por ejemplo, de la gruesa cadena de Huascar, es marcada en el resumen entre la multitud de otros detalles que, en cambio, se suprimen¹².

En otro momento, la penosa sombra de relato en que Ávila minimiza la argumentación *natural* con que Tupac Inca Yupanqui vislumbra la existencia de una deidad superior, ya que «el sol no era ni podía ser supremo *señor* porque siempre andaba»¹³, permite medir la brutalidad del trabajo infringido, que nunca se explaya en comentarios sobre lo que vierte. Tampoco se proporcionan indicios de la función a la que este esquema reductor debía servir, ni una sola mención jugosa que deje pensar lo que de él se esperaba. Quizá son los apuntes para una historia personal y nunca culminada de la región andina, un guión de utilidad pedagógica y pastoral o una inmersión rápida en el oscuro pasado que pretende evangelizar y convertir. El sumario es demasiado simplificador y apenas encontramos una huella de su sentido en los sermones que el padre Francisco de Ávila pronunciara en su diócesis de Huánuco y reuniese en

lectores europeos en la época, ávidos lectores, y viene a confirmar que, ciertamente esta obra debió de ser tan frecuentada por los aborígenes como para considerarla peligrosa» (Navarro Gala, comunicación personal).

¹² El Inca Garcilaso explica que Sinchi Roca, según algunos indios «[...] no ganó más que hasta Chuncara [...] otros dicen que pasó mucho más adelante, y ganó otros muchos pueblos y naciones [...] y que a la parte de los Antis ganó hasta el río llamado Callahuaya (donde se cría el oro finísimo que pretende pasar de los veinticuatro quilates de su ley» (*Comentarios reales*, II, 16). Y Ávila o su copista reducen todo a la frase: «Este ganó a Callahuaya, donde se coge el rico oro» (61v). Más drástica es aún la reducción del episodio de la cadena: «Rey Inca Huaynacpac. Este mandó hacer la cadena de oro para el día que se destetase a Huáscar Inca, hijo que le había nacido. Tenía esta cadena 350 pasos de largo, que son 700 pies y era grueso cada eslabón como la muñeca» (63r).

¹³ Ávila, «Resumen de los *Comentarios reales*», 63r. En cambio, el relato en la voz del Inca cuenta que este Topac Inca Yupanqui coligió cómo el sol no podía ser el origen de todas las cosas y que había alguien superior al que servía: «Muchos dicen que el Sol vive y que es el hacedor de todas las cosas, conviene que el que hace alguna cosa asista a la cosa que hace, pero muchas cosas se hacen estando el Sol ausente; luego no es el hacedor de todas las cosas. Y que no vive se colige de que dando siempre vueltas no se cansa. Si fuera cosa viva, se cansará como nosotros, o si fuera libre, llegara a visitar otras partes del Cielo a donde nunca jamás se llega» (*Comentarios reales*, VIII, 1).

su *Tratado de los evangelios* (1648), obra ingente de catequesis aplicada.

En la homilía del Segundo Domingo de Adviento, Ávila explica el dogma central de la resurrección de Cristo. Entonces, a fin de enseñar mejor el dogma central de la Iglesia, la resurrección de todos los cuerpos en Cristo al final de los tiempos, reclama también el regreso desde el polvo de los majestuosos bultos de los reyes incas en rigurosa procesión monárquica. La nómina de los resurrectos, «inkarris» improvisados, que reiteran inconscientemente, antes que un misterio cristiano, la subversiva profecía andina, parece haberse listado sobre información obtenida en la *capaccuna* del resumen:

Si vierais venir todos los Ingas que mandaron esta tierra, que fueron Manccopacc, Sinchirocca, Lloque Yupanqui, Mayttaccapac, Ccapacyupanqui, Incarocca, Inca Viracocha, Pachacutec, Incayupanqui, Huaynacapacc, [...] ¿qué dijérais? Pues todos estos han de resucitar aquel día (Ávila, *Tratado de los Evangelios*, I, 21, s.p.).

Fuera de este empleo, cuando menos contradictorio, la jibarización avanza de manera sangrante para afectar de lleno el corazón del dispositivo genealógico levantado por Garcilaso. Ávila vaciará de narrativa y valor la figura central de aquel heredero sin nombre que adopta el del fantasma profético, Viracocha Inca, aparecido en sueños para ungirlo y aleccionarlo, mientras en el destierro cuida los ganados de su padre. Ávila o su copista reducen a fragmentos la mención más pertinente y más íntima de la realeza incaica:

Yahuarhuacac fue un hombre pusilánime. [...] Tuvo un hijo muy travieso. Como se llamase, entonces ni mientras fue príncipe no se sabe. Desterrolo su padre a los pastos de Chita, cerca del Cuzco, por llamamicheo. Estando allí se le apareció a éste el Viracocha y le dijo que previniese su padre para una cruel guerra que se le había de levantar. Fue a su padre y no lo quiso creer. Levantáronse los chancas [...] Huyó Yahuarhuacac. Salíó a la defensa Inca Viracocha, su hijo, que tuvo el nombre de la fantasma. Venciole y le hizo entender que las matas y piedras se volvían hombres contra el capitán chanca. Volvió al Cozco, visitó al sol, a sus mujeres y al ynca, su padre. [...] Privole del Reino y entró él a gobernar (Ávila, «Resumen de los *Comentarios reales*», fol 61r.).

Ávila ignora, por tanto, las razones del destierro del príncipe, el enfrentamiento con su padre, omite la enfermedad que padece, el triunfo

que obtiene, la salvación del Cuzco que lidera, la visión enaltecedora de la que es protagonista y que le señala y diferencia por encima de los demás regentes. Y, sin embargo, la escueta semblanza de Ávila podría servirnos a modo de contraejemplo. Podría funcionar en su condición de deconstrucción inclemente, tan burda como drástica, que reduce a ceniza los vectores estructurales, las condiciones retóricas e intencionales; pero que, como un calco en negativo, contribuye a subrayar ciertas marcas por la vía contraria de su omisión, que incide en hechos elididos y ahora imprescindibles a través del régimen de supresión con que los desestima.

Precisamente, para el género biográfico, el modelo renacentista adoptado, las *Vidas paralelas* de Plutarco, imponía la obligatoriedad de encontrar un momento o rasgo, lo más extraño e inusitado que fuera posible, en el que se cifrara la plenitud del retrato, la coherencia raigal de la biografía emprendida. Entre todos los detalles borrados de la gestación genealógica y táctica con que el escritor mestizo dibuja la altura y condición de su antepasado, hay uno en concreto cuya desaparición resulta reveladora. De su enfermedad y de la conducta irregular que obliga a su destierro parece haberse prescindido como de un aspecto accidental y menor, no sólo en el sumario de Ávila, sino en las crónicas que tienen los *Comentarios reales* como fuente principal. Garcilaso nos cuenta, sin embargo que el príncipe «desde niño se había mostrado mal acondicionado»

[...] porque maltrataba los muchachos que de su edad con él andaban y mostraba indicios de aspereza y crueldad. Y aunque el Inca hacía diligencias para corregirle y esperaba que con la edad, cobrando mas juicio, iría perdiendo la braveza de su mala condición, parecía salirle vana esta confianza (*Comentarios reales*, IV, 20).

El joven Inca, aún sin nombre, hijo de Yáhuar Huáccac y octavo monarca, aparece representado por Garcilaso como un salvaje temporal, un autista violento a quien su padre echa de la corte y relega, con el propósito de desheredarlo, a un especie de retiro terapéutico cuidando baños en las afueras de Cuzco, una legua al levante de la ciudad. Precisamente en pleno siglo XVI se seguía insistiendo en las salutíferas prestaciones que la existencia al aire libre y las tareas del campo

proporcionaban a los melancólicos y solitarios, aquejados por un exceso de bilis negra¹⁴.

El príncipe, no pudiendo hacer otra cosa, acepta el destierro y el desfavor que le daban en castigo de su ánimo bravo y belicoso y llanamente se pudo a hacer el oficio de pastor con los demás ganaderos. Y guardó el ganado del sol, que ser del sol era consuelo para el triste Inca. Este oficio hizo aquel desfavorecido príncipe por espacio de tres años y más (*Comentarios reales*, IV, 20).

A través del protopsiquiatra Huarte de San Juan, cuyo exitoso *Examen de ingenios* aparece entre los títulos de la biblioteca del Inca Garcilaso en Córdoba¹⁵, éste se encontraba perfectamente al tanto de la sintomatología con que obraba lo que el médico navarro-francés había designado como *melancolía adusta*: una afección cuyo «temperamento es vario como el del vinagre», que condena al que la padece «ya a la virtud ya al vicio»¹⁶, con cambios bruscos de ánimo, con violencia y aspereza del carácter, aunque en compensación lo señale con la genialidad de los grandes.

Fueron los neoplatónicos, con Marsilio Ficino a la cabeza, los que limpiaron el honor de esta dolencia a partir de la lectura de aquel «Problema XXX», atribuido entonces a Aristóteles, acompañándolo de la descripción que Sócrates pronuncia de Teeteto como héroe y genio,

¹⁴ «El melancólico, que con su frialdad y sequedad está pensativo, triste, descontento, y huélgase con la soledad, haga ejercicio y con éste, el calor incitado consumirá la frialdad. Y siempre en él hay humedad, porque hay sudor; y la sequedad se dispondrá de manera que no haya tanta, y mudarse ha la complexión. [...] Es verdad, sin duda, que para esta enfermedad que agora se usa, que pocas veces en los antiguos se hallaba, que se dice monarchía o melancolías, el ejercicio moderado con sus condiciones, yo no hallo para ella mejor medicina». (Méndez, *Libro del ejercicio corporal...*, fols. XXIIIr y XXIIv). Alonso de Santa Cruz también receta parecidos remedios.

¹⁵ Para el estudio de Huarte de San Juan y su diagnóstico de la melancolía, ver especialmente Serés, 1989 y Müller, 2002.

¹⁶ De la melancolía adusta, dice en efecto Huarte de San Juan: «[...] hay dos géneros de melancolía. Una natural, que es la hez de la sangre, cuyo temperamento es frialdad y sequedad con muy gruesa sustancia, ésta no vale nada para el ingenio, antes hace los hombres necios, torpes y risueños porque carecen de imaginativa. Y la que se llama *atra bilis* o *cólera adusta*, de la cual dijo Aristóteles que hace los hombres sapientísimos, cuyo temperamento es vario como el del vinagre: unas veces hace efectos de calor, fomentando la tierra, y otras enfría; pero siempre es seco y de sustancia muy delicada» (*Examen de ingenios*, p. 372).

conducido sin embargo por el furor¹⁷. En el Renacimiento, la melancolía se erige en garantía de una brillantez e inteligencia que aviva súbitos poetas o sabios excelsos de la estirpe de Hesíodo, Homero o Lucrecio, ahí donde, sin ella, sólo tendríamos rudos insensibles¹⁸.

Antes, en cambio, para la Edad Media y su doctrina de los cuatro humores, el exceso de uno de ellos, *atra bilis* o *bilis negra*, se consideraba el signo nefasto de sucumbir a tentaciones demoníacas. La acedia medieval, de acuerdo con este primer diagnóstico que se reitera, no obstante, bien entrado el XVII, condenaba a sus víctimas a la inactividad y la indecisión, poniéndolas a merced de sus visiones. El diablo se serviría de este morbo paralizante que detiene, por contraste, al rey Yáuhar Huáccac, pusilánime sin remedio, amedrentado por el estigma de la mala suerte que pesa sobre él desde su nacimiento:

[...] con el mal agüero de su nombre y los pronósticos que cada día echaban sobre él estaba temeroso de algún mal suceso y no osaba tentar fortuna por no irritar la ira de su padre el sol, no le enviase algún grave castigo. Con este miedo vivió algunos años [...]. [Pero] No se atrevió a hacer la conquista por su persona, aunque lo deseó mucho. Más nunca se determinó a ir porque su mal agüero en las cosas de la guerra lo traía sobre

¹⁷ Diógenes Laercio atribuye los *Problemata* a Aristóteles. Marsilio Ficino realizará la simbiosis de su planteamiento en torno a la condición genial de los melancólicos con el pensamiento platónico vertido, sobre todo, en el *Téeteto* y en el *Fedro* e insiste: «[...] todos los hombres que han sobresalido en algún terreno, han sido melancólicos. Con ello, Aristóteles ha confirmado una célebre fórmula del diálogo de la *Ciencia* de Platón, según la cual los hombres de genio se dejan llevar por regla general fuera de sí mismos. Demócrito también lo dice: no podrían existir los genios más que entre los hombres afectados por algún furor» (cit. por Pigeaud, 2007, p. 63).

¹⁸ «Platón y Demócrito afirman que la fuerza del humor melancólico hizo a Hesíodo y a Homero y a Lucrecio súbitamente poetas y sabios excelentes, siendo rudos» (Arce de Otárola, *Coloquios de Palatino y Pinciano*, vol. II, p. 940). Así lo dictaminan tratados como los de Andrés Laguna, Pedro de Mercado o un poco más tarde, el principal de los manuales, la *Anatomía* de Robert Burton. Si bien el de Andrés Laguna con menos entusiasmo. Para él, de la melancolía no surgen naturalmente propiedades excepcionales como el don de lenguas. Para este cambio en el paradigma de la melancolía se encuentra el estudio clásico de Klibansky (1989), Panofsky y Saxl (1989), al que han seguido otros trabajos memorables como el de Buci-Gluksmann (2005), Kristeva (1987), Préaud (2005), Pigeaud (1981 y 1987), Starobinsky (2012), Stoichita (2011).

olas tan dudosas y tempestuosas que de donde le arrojaban las del deseo lo retiraban las del temor (*Comentarios reales*, IV, 16)¹⁹.

Para una breve historia de la melancolía en las Indias, hay que decir que Murúa o Matienzo atribuirán a los indios esta variante más baja, menos glamorosa y menos productiva que, calificada por Melanchton de *asina*, *torpe*, *marrana* o *natural*, cursa con síntomas como miedo, estupidez, flojedad, abulia²⁰. En cambio, parece claro que Garcilaso prefiere guiarse por la versión reivindicada de la dolencia que maneja el humanismo florentino, al implicar quizá un triunfo de la capacidad negociadora del pensamiento neoplatónico, que le interesaría, sin duda, en lo que a su propia empresa de diálogo entre mundos se refiere. Además por la mayor rentabilidad que el rasgo melancólico le reporta en el retrato genealógico de su príncipe pastor. De hecho, hay que insistir en que, en su descripción de la sintomatología, el «Problema XXX» de Aristóteles adopta una formulación polimorfa. Los aquejados de este mal son inconstantes y proteicos. Su excelencia puede expresarse en ámbitos varios como la poesía, la mística, lo heroico o lo político. A los melancólicos no sólo se les supone geniales: son, en primer lugar, agudos profetas de acontecimientos futuros y de visiones fiables y, en segundo, muy hábiles gobernantes de naciones, los mejores regentes de sus estados.

En la estela de lo primero, el príncipe pastor obtiene durante sus largas soledades la visita ciertísima de un dios que le advierte del peligro que corre el imperio, asediado por los chancas y desatendido por su apático progenitor. Llevando de las riendas un «animal desconocido», el dios se le aparece con largas barbas y vestido de extraño modo, señas que los indios reconocerán después en los españoles invasores²¹. Al dirigirse-

¹⁹ «Esta es la deducción del nombre *Yáhuar Huáccac*. Y quiere decir “el que llora sangre” y no “lloro de sangre” como algunos interpretan. Y el llorar fue cuando niño y no cuando hombre». (*Comentarios reales* IV, 16).

²⁰ Para la descripción triste y viciosa de los indígenas ver también Murúa, *Historia general del Perú*, pp. 339-342. Para Juan de Matienzo, ver el estupendo prólogo a la edición de Guillermo Lohmann Villena (*Matienzo, Gobierno del Perú*, pp. I-LXIX).

²¹ «Solo Señor: sabrás que estando yo recostado hoy a mediodía (no sabré certificarte si dormido o despierto) debajo de una gran peña de las que hay en los pastos de Chita, donde por tu mandado apaciento las ovejas de nuestro padre el sol, se me puso delante un hombre extraño, en hábito y en figura diferente de la nuestra. Porque tenía barbas en la cara de más de un palmo y el vestido largo y suelto que le cubría hasta los pies. Traía atado por el pescuezo un animal no conocido» (*Comentarios reales*, IV, 21).

le, a modo de garantía y presentación, el fantasma lo saluda recitando la común genealogía que comparten:

-Sobrino —le habla la aparición—, yo soy hijo del sol y hermano del Inca Manco Cápac y de la Coya Mama Occllo Huaco, su mujer y hermana, los primeros de tus antepasados. Por lo cual soy hermano de tu padre y de todos vosotros. [...] Vengo de parte del sol nuestro padre a darte aviso, para que se lo des al inca mi hermano, cómo toda la mayor parte de las provincias de Chinchasuyu sujetas a su imperio —y otras de las no sujetas—

están rebeladas y juntan mucha gente para venir con poderoso ejército a derribarle de su trono y destruir nuestra imperial ciudad del Cozco²².

Por supuesto, la melancolía como consejero áulico y fuente de oráculos no trabajaba siempre de igual y veraz manera. Había escépticos, como Pedro Ciruelo o Antonio de Torquemada²³, que siguieron menospreciando las potencialidades que se le suponía, por lo que Alonso de Freylas, médico personal de Felipe II, rey nostálgico donde los haya, se esfuerza en discriminar aquellos casos en los que, por combustión airada de su potencia imaginativa, el triste y depresivo, a modo de una certera sibila temperamental, obtenía profecías complementemente exactas.

Entiéndese en este lugar por nombre de melancólicos, no los naturales fríos y secos, saturninos, cobardes, tímidos, amigos de soledad y de corto ingenio, sino de aquellos que habiendo sido coléricos con permisión de sangre, han adquirido con la edad, con muchos estudios, vigiliias, cuidados graves y actos de contemplación, esta templanza melancólica (Freylas, *Conocimiento, curación y preservación...*, s.p.).

Por eso, la visión del príncipe heredero del incanato, desordenado e iracundo, a fuerza de soledad contemplativa entre vicuñas y llamas, alcanza la dosis necesarias de medida como para resultar verdadera: una verdad que Garcilaso refuerza dotándola de los rasgos que mejor la certificaban en la época. Para los visionarios melancólicos, de acuerdo con las categorías oníricas de Artemidoro, las nuevas obtenidas en sueños a través de antepasados venerables no ofrecen el menor resquicio de

²² *Comentarios reales*, IV, 21.

²³ Las obras de ambos se encuentran también consignadas en la biblioteca de Garcilaso. Es interesante observar la alta presencia de este tipo de títulos de «filosofía natural» en el inventario de 1616.

duda. Sobre todo, si se presentan simuladas bajo un disfraz alegórico, pero perfectamente inteligible para la actualidad del lector que las descifra: las barbas del dios y el animal desconocido que lleva por las riendas, en clara alusión a los próximos conquistadores y sus monturas, inscriben el anuncio de la llegada española dentro de la categoría incuestionable del *somnium* y la revelación²⁴.

Por otra parte, el dios Viracocha avisa al príncipe y le alerta contra un acontecimiento del porvenir, evidentemente comprobado desde el ahora en que se escribe, desde el tiempo previsto y, no obstante, ya alcanzado de su enunciación. Se trata de ubicarlo en el pasado para un futuro que lo certifica al realizarlo y este ejercicio de proyección alterada, que cumple desde el hoy vivido lo que se anuncia, esta falsa prolepsis que equivoca temporalidades, propia sin embargo —como afirma Malcolm Bull— de todo relato profético, puede ponerse en marcha sólo desde la movilidad recreada y porosa de las gestiones genealógicas, nunca desde la férrea disciplina o la insobornable cronología de las formulaciones genésicas.

A lo largo de los *Comentarios reales*, asistimos, por consiguiente, al dibujo de una genealogía dúctil que se va construyendo a medida que se diseña, que incluso puede llegar a multiplicar sus puntos de arranques y proponer varios comienzos. Por ejemplo, al inicio consagrado del mítico Manco Capac, el escritor superpone este otro origen de la mano del antepasado que salva al imperio de sus enemigos y de la insolencia de su rey, desposeyéndolo a continuación del trono, sustituyéndolo en él y gobernándolo con la capacidad y el genio implícitos a su dolencia melancólica.

De esta, de la abundancia de bilis negra, decíamos que hace buenos monarcas, buenos legisladores, dirigentes admirables, útiles en todo a las «cosas de la república». Así lo confirma Huarte de San Juan y lo

²⁴ De las tres modalidades de sueño de las que la *Oneirocrítica* de Artemidoro aconsejaba no dudar, el del príncipe cumple las tres: es guiado por un antepasado honorable del que, a su vez, él también adoptará el nombre; recibe una visión preliterar y directa del futuro (*visio, órama*) y también una representación alegórica que oculta la verdad bajo una forma descifrable. Es decir, se trata a la vez de un *somnium*, una *visio* y un *oraculum*. En este último, «se aparece uno de los padres del que sueña, o alguna otra persona seria y venerable y declara abiertamente el futuro o da un consejo»; mientras que en el primero, *óneiros* o *visium*, «se nos revela verdades ocultas en forma alegórica» (Lewis, 1980, pp. 48-49).

demuestran el Alejandro Magno de Quinto Curcio o el Belerofonte homérico —los dos, melancólicos confesos—. Y, en mayor medida, lo manifiesta el Hércules que Juan de Pineda, intelectual jesuita en Córdoba y amigo personal del Inca, describe en sus *Diálogos familiares de la agricultura cristiana* como indeciso, convulso, arrebatado, presa fácil de un furor extremo, sobre todo si Euristeo, a quien está obligado a servir, le impone el deber de cuidar los rebaños hispalenses del gigante Gerión.

Dice Diodoro que la furia, en que cayó [Heracles], le provino de haberle mandado su padre obedecer al rey Euristeo y haberlo confirmado el oráculo consultado por él; lo cual se puede reducir a razón natural, según la trata en sus Problemas Aristóteles, notándole de muy melancólico, [...] y pues dél se llama enfermedad hercúlea la gota coral, razón lleva Arnobio, que era enfermo della, aunque lo niega Galeno (Pineda, *Diálogos...*, p. 29).

Con ello, confluyen las dos genealogías que el escritor dibujara en ese Hércules, fundador de Sevilla, y en el Viracocha Inca que a su vez «refundó» la sitiada ciudad del Cuzco y a quien solo le resta, a partir de ahí, sustituir al padre, ocupando un lugar al que le han hecho acreedor su valía militar, su melancolía adusta, la sensibilidad visionaria que esta proporciona y el apoyo divino que recibe.

Desposeer al rey regente, destronarlo en definitiva, no parece una acción muy pacífica ni muy civilizada. Se trata de un disimulado «asalto al poder» que, si bien facilitado por la rebelión chanca, podría recordar las turbulencias, desplazamientos, intrigas y usurpaciones con que otros, como Sarmiento de Gamboa, retratan la política dictatorial del incanato. De hecho, la vida que desde ese momento le tocó llevar al pobre Yáhuar Huáccac, «desposeído del reino por su propio hijo», lleva a creer a algunos indios que «más le hubiera valido usar de veneno [con él] para no haberse visto nunca así tratado»²⁵. Según Juan de Betanzos, estaríamos ante una situación extrema y solo justificable después de largas negociaciones en que el sucesor, legalista y reticente, se niegue una y otra vez a aceptar la borla colorada si no es ofrecida de mano del propio rey saliente, siempre a petición expresa de sus súbditos y en función de su «gran sabiduría y el celo grande que tenía del bien de su república»²⁶.

²⁵ *Comentarios reales*, IV, 22.

²⁶ Así lo denuncia Betanzos desde el título del capítulo XVII de su *Suma y narración*, aunque, en su caso, el problema se produce con Inca Yupanqui Pachacutec, fundador de

Se mire desde donde se mire, la desposesión en vida del monarca reinante resultaba reprehensible, pero sobre todo ilógica y, cuando menos, innecesaria, si tenemos en consideración el bien trabado esquema sucesorio que Garcilaso de la Vega había contribuido a trazar. El libro IV, en que despliega los hechos de Viracocha, es también el libro en que da cuenta de la monarquía entre los incas con la prelación de los primogénitos sobre los hijos de sangre de otras concubinas y los bastardos habidos en forasteras. De acuerdo con esta perfecta disposición regulada, Garcilaso denuncia la usurpación de Atahualpa, que destruye la sangre real y el orden legítimo, matizando por contraste los usos de otros pueblos, en los que no hereda el que corresponde sino se entroniza el más querido de los descendientes, lo «que parece elección más no herencia»²⁷.

Por lo tanto, de acuerdo con ese sistema, la pretensión del príncipe puede considerarse perfectamente legítima. No sólo por ley le corresponde, por la ley de los incas, sino que es su padre Yáhuar el que habría querido contravenirla, al buscar destituirlo de su primogenitura, por «mal acondicionado», melancólico y colérico, y nombrar a otro hermano, según un método extraño al incanato, que practican provincias conquistadas de pueblos ajenos cuyos curacas escogen en función de la capacidad del preferido.

Precisamente es en función de dicha capacidad, pero también por el derecho vigente entre los suyos, que Garcilaso cimenta y asegura la coherencia, la pulcra legalidad sucesoria del incanato. Es la tesis que sustenta Efraín Kristal, que este aparato sucesorio de los incas, sostenido sobre principios políticos renacentistas, ha de contribuir, como una pieza más, a la idealización de los primeros y a la preservación de la memoria de sus ritos. La voluntad dignificatoria y probatoria de todo el dispositivo así montado permitiría entender, en cambio, la saña con que Ávila, —quien no se interesa, y a quien no le conviene ni desea lo mismo— se dedica a reducirlo y desactivarlo.

Porque el perfil melancólico del príncipe pastor y su competencia en tanto héroe, genio y gobernante ideal de acuerdo con el neoplatonismo más innovador, en lugar de servir a la occidentalización del relato

la panaca a la que pertenecía su mujer: «En que trata de cómo los señores del Cuzco quisieron que Ynga Yupanque tomase la borla del Estado, viendo su gran saber e valerosidad y él no le quiso recibir porque su padre Viracocha Ynga era vivo e si no fuese por su mano que no le pensaba recibir...» (p. 119).

²⁷ *Comentarios reales*, IV, 10.

genealógico así conformado, funciona asegurando la pertinencia, el buen hacer del gobierno de los incas y lo provisorio del engranaje de sus leyes, desde la antigüedad remota en que Manco Capac las instituyera y desde el segundo origen en que Inca Viracocha las confirma.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, José, *Historia Natural y Moral de las Indias* [1590], Madrid, BAE, 1954.
- ARCE DE OTÁROLA, Juan de, *Coloquios de Palatino y Pinciano* [ca. 1550], ed. José Luis Ocasar Ariza, Madrid, Turner, 1995, 2 vols.
- ÁVILA, Francisco de, «Resumen de los *Comentarios reales*». *Origen y sucesión de los Yngas* [1613], Biblioteca Nacional de España, Madrid, Ms. 3169, fols. 61r-63v.
- *Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de las provincias de Huarochirí*, Biblioteca Nacional de España, Madrid, Ms. 3169, fols. 115r-139v.
- *Tratado de los Evangelios*, Lima, s.e., [1646-1648].
- BEAUFRET, Jean, *Dialogue avec Heidegger, III*, Paris, Les éditions de Minuit, 1975.
- BERNARD, Carmen, *Un Inca platonicien. Garcilaso de la Vega (1539-1616)*, Paris, Fayard, 2006.
- BRIGHT, Timothy, *A Treatise of Melancholie. Containing the causes thereof, and reasons of the strange effects [...]* London, Thomas Vantrollier, 1586.
- BUCI-GLUCKSMANN, Christine, *Au-déla de la mélancolie*, Paris, Éditions Galilée, 2005.
- BULL, Malcolm, coord., *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- BURTON, Robert, *Anatomía de la melancolía, I y II* [1621], Madrid, Asociación española de Neuropsiquiatría, 1998.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro, *Crónica del Perú. El señorío de los Yngas*, ed. Franklin Pease, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2005.
- DUVIOLS, Pierre, ed., *Dioses y hombres de Huarochirí*. Narración quechua recogida por Francisco de Avila [¿1598?], Edición bilingüe. Traducción al castellano de José María Arguedas. Estudio bibliográfico de Pierre Duviols, Lima, Museo Nacional de Historia, Instituto de Estudios Peruanos, 1966.
- DUVIOLS, Pierre, «La dinastía de los Incas ¿Monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista», *Journal de la Société des américanistes*, 66, 1979, pp. 67-83.
- FREYLAS, Alonso de, *Conocimiento, curación y preservación de la peste [...] Si los melancólicos pueden saber lo que está por venir o adivinar el suceso bueno o malo de lo futuro con la fuerza de su ingenio o soñando*, Jaén, Fernando Díaz de Monteya, en casa del autor, 1606.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca, *Comentarios reales de los Incas*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1609.
- *Relación de la descendencia del famoso Garci Pérez de Vargas con algunos pasos de historias dignas de memoria* [Córdoba, 1596], Madrid, Biblioteca Nacional de España, Madrid, Mss/18109.

- GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto, «Los *Comentarios reales* en la vida y el menester indiano del licenciado Cristóbal Cacho de Santillana (1599-1641)», en *Entre la espada y la pluma. El Inca Garcilaso de la Vega y sus Comentarios reales*, ed. Raquel Chang Rodríguez, Lima, PUCP, 2010, pp. 31-55.
- HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro, *Cultura barroca y extirpación de idolatrías: la biblioteca de Francisco de Ávila (1648)*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», 1996.
- HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, Madrid; Juan de la Cuesta, 1615.
- HUARTE DE SAN JUAN, Juan, *Examen de ingenios para las ciencias* [1594], ed. Guillermo Serés, Madrid, Cátedra, 1989.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, MARCOS, ed., *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Madrid, Imprenta Tello y Ministerio de Fomento, 1879.
- KLIBANSKY, Raymond, Panofsky, Erwin y Fritz Saxl, *Saturne et la Mélancolie*, Paris, Éditions Gallimard, [1964] 1989.
- KRISTAL, Efraín, «Fábulas clásicas y neoplatónicas en los *Comentarios reales de los Incas*», en *Homenaje a José Durand*, ed. Luis Cortest, Madrid, Editorial Verbum, 1993, pp. 47-58.
- KRISTEVA, Julia, *Soleil noir: dépression et mélancolie*, Paris, Gallimard, 1987.
- LAGUNA, Andrés, *Discurso breue sobre la cura y preseruacion de la pestilencia*, Amberes, Christobal Plantin, 1556.
- LEWIS, C[live] S[taples], *La imagen del mundo*, Barcelona, Bosch, 1980.
- MATIENZO, Juan de, *Gobierno del Perú*, ed. de Guillermo Lohmann Villena, París, IFEA, 1967.
- MARKHAM, Clement, *Narratives of the Rites and Laws of the Incas*, New York, The Hakluyt Society, Burt Franklin Publisher, 1873.
- MAZZOTTI, José Antonio, «The Lightning Bolt Yields to Rainbow: Indigenous History and Colonial Semiosis in the *Royal Commentaries* of Inca Garcilaso de la Vega», *Modern Language Quarterly*, 57: 2, 1996, pp. 197-211.
- MÉNDEZ, Cristóbal, *Libro del ejercicio corporal y de sus provechos, por el cual cada uno podrá entender qué ejercicio...* [1553], ed. Mercedes García Trascasas, Salamanca, CILUS, 1999.
- MERCADO, Pedro de, *Diálogos de philosophia natural y moral*, Granada, Hugo de Mena y René Rabut, 1558.
- MOLINA, Cristóbal de, *Relación de fábulas y ritos de los incas*, Biblioteca Nacional de España, Madrid, Ms. 3169, fols. 2r-36v.
- MÜLLER, Cristine, *Ingenio y melancolía. Una lectura de Huarte de San Juan*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- MURÚA, Fray Martín de, *Historia General del Perú*, ed. Manuel Ballesteros, Madrid, Dastin, 2001.
- NAVARRO GALA, Rosario, «El resumen de los *Comentarios reales* en el manuscrito 3169 BNM: aspectos filológicos y discursivos», *Allpachis* (en prensa).

- OROBIGT, Christine, *L'humeur noire. Mélancolie, écriture et pensée en Espagne au XVIe et au XVIIe siècle*, Bethesda, Interantional Scholars, 1996.
- PIGEAUD, Jackie, *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique Antique*, Paris, Belles Lettres, 1981.
- *Folie et cures de la folie chez les dédecins de la Antiquité gréco-romaine. La manie*, Paris, Belles Lettres, 1987.
- «Prólogo», en *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, Barcelona, Acantilado, 2007, pp. 9-75.
- PINEDA, Juan de, *Diálogos familiares de la agricultura cristiana, II y III [1589]*, Estudio y ed. de Juan Meseguer Fernández, Madrid, B.A.E., 1963.
- PRÉAUD, Maxime, *Mélancolies. Livre d'images*, Langres-Saints Geomes, Klincksieck, 2005.
- «Registro de libros de don Cristóbal Cacho de Santillana, 28 de febrero de 1612». *Registro de Idas de Naos*. Archivo General de Indias, Contratación 1158, fols. 304r-305r.
- Relación anónima de Huarochirí*, Biblioteca Nacional de España, Madrid, Ms. 3169, fols. 64r-114v.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando, *Era melancólica. Figuras del imaginario barroco*, Madrid, Akal, 2012.
- ROMÁN Y ZAMORA, Jerónimo, *Repúblicas del mundo divididos en XXVII libros*, Medina del Campo, Francisco del Canto, 1575.
- RUEDA RAMÍREZ, Pedro, *Negocio e intercambio cultural: el comercio de libros con América en la Carrera de Indias (siglo XVII)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005.
- SANTA CRUZ, Alonso de, *Sobre la melancolía. Diagnóstico y curación de los afectos melancólicos* [ca. 1569], traducción de R. Lavallo, Introducción y anotación de J.A. Paniagua, Pamplona, Eunsa, 2005.
- SANTACRUZ PACHACUTI YAMQUI, Joan de, *Relación de antigüedades deste Reyno del Perú*, Biblioteca Nacional de España, Madrid, Ms. 3169, fols. 116v-131r.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro, *Historia de los Incas* [ca. 1572], Madrid, Miraguano / Polifemo, 1988.
- SERÉS, Guillermo, «Introducción», en Huarte de San Juan, Juan de, *Examen de ingenios para las ciencias* [1575], ed. Guillermo Serés, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 13-146.
- STAROBINSKI, Jean, *L'encre de la mélancolie*, Paris, Seuil, 2012.
- STOICHITA, Víctor, *L'Oeil Mystique. Peindre l'extase dans l'Espagne du Siècle d'Or*, Paris, Éditions du Félin, [1995] 2011.
- ZUIDEMA, Tom, *The ceque system of Cuzco. The social organization of the capital of the Inca*, Leiden, Brill, 1964.

ESPINOSA MEDRANO, DRAMATURGO Y COLEGIAL DEL SEMINARIO DE SAN ANTONIO ABAD DEL CUZCO

José A. Rodríguez Garrido
Pontificia Universidad Católica del Perú

Fundado en 1598 por el obispo Antonio de La Raya, el Colegio Seminario de San Antonio Abad del Cuzco sirvió desde entonces para la formación educativa de los jóvenes de la ciudad y sus inmediaciones, así como, particularmente, para la del futuro clero de la diócesis. La biografía intelectual de Juan de Espinosa Medrano, el Lunarejo, está estrechamente asociada a este centro, hasta el punto de que es imposible desligar su identidad de autor de su pertenencia al Seminario. Las primeras noticias comprobadas de su vida, más allá de los orígenes legendarios que se han tejido sobre él o de los datos carentes de documentación, son aquellas que lo sitúan justamente como estudiante allí en 1645, según declara décadas después el agustino fray Francisco de Loyola Vergara al dar su parecer para la publicación de un discurso del escritor¹. En 1654 ejercía

¹ «Conózcole desde el año de [1]645, que siendo prior y vicario provincial en aquella ciudad [el Cuzco] le atendí cuatro años estudiante de facultad en su colegio y asistente al servicio de la Iglesia en la catedral, y reconocí entonces un ingenio muy singular, acompañado de mucha virtud. Después el año de [1]658, subiendo provincial a la visita, le hallé doctor en teología, catedrático della y predicador insigne, y tan superior en los aplausos a sus conolegas» Fray Francisco de Loyola, «Parecer», firmado el 7 de julio de 1664, en Juan de Espinosa Medrano, *Discurso sobre si en un concurso de opositores a beneficio curado deba ser preferido caeteris paribus el beneficiado al que no lo es en la promoción de*

ya en el mismo centro la cátedra de Artes y más tarde la de Teología².

El Seminario de San Antonio Abad del Cuzco fue sin duda uno de los ejes de la biografía intelectual de Espinosa Medrano. Buena parte de su producción hoy conocida fue motivada o impulsada directamente por circunstancias del entorno académico de este centro. Por ejemplo, su *Philosophia thomistica* (Roma, 1688) corresponde al curso de Lógica que como parte de la cátedra de Teología allí impartía y su *Panegírica declamación* es el texto de recepción al corregidor don Juan de la Cerda y de la Coruña, en el Seminario en 1650. Incluso su célebre *Apologético en favor de Góngora* (publicado en 1662), tal como sugirió Luis Jaime Cisneros (1987, p. 54), revela probablemente en su forma la estructura de los debates, característica de la formación de escuela. De otro lado, la publicación de sus obras, particularmente la *Philosophia thomistica* y la recolección de sus sermones bajo el título de *La novena maravilla* en edición póstuma (Valladolid, 1695), responde a los propios intereses del Seminario de evidenciar las calidades intelectuales de sus maestros de cátedra durante el momento en que la institución pugnaba en Roma por obtener su reconocimiento como universidad.

Textos impresos como estos, los propios preliminares o la documentación complementaria, ofrecen indicios claros sobre su vínculo estrecho con el Seminario; en cambio, la falta de ellos en las obras teatrales de Espinosa Medrano, conservadas en manuscritos tardíos o conocidas a través de otros luego perdidos, ha originado que su contextualización sea objeto de la conjetura crítica, que ha intentado descubrir los motivos de su escritura y, a partir de ello, su significado en su contexto histórico y social. En este trabajo, me propongo mostrar que toda la obra teatral del Lunarejo debe entenderse como parte del teatro escolar desarrollado en el ámbito del Seminario de San Antonio Abad y, en tal sentido, refleja no solo los propios intereses del autor, sino también los objetivos de afirmación del Seminario como núcleo de la formación académica y eclesiástica en el Cuzco. Para ello aporto un nuevo documento que confirma la escritura de un texto teatral de Espinosa Medrano con destino al Seminario, y analizo algunos

dicho beneficio (Lima, 1664); en Cisneros y Guibovich, 1989, p. 105. Para una cronología documentada de la biografía de Espinosa Medrano, ver Cisneros y Guibovich, 1988, p. 336.

² Así lo establecen Cisneros y Guibovich, 1988, p. 337, sobre la base de la afirmación de Agustín Cortez de la Cruz, en su prólogo a *La novena maravilla* (Valladolid, 1695).

aspectos de sus obras que permiten reconocer su correspondencia con el contexto escolar.

Ninguna de sus obras teatrales hoy conocidas llegó a la imprenta en el siglo XVII. Agustín Cortez de la Cruz, al publicar en 1695, siete años después de la muerte del autor, una selección de sus sermones (fundamentalmente los de carácter panegírico) bajo el título de *La novena maravilla*, declaraba su propósito de seguir adelante con el proyecto de reunir y llevar a las prensas «todos los demás sermones y escritos suyos, ora teológicos de escolástico y moral, ora de erudición sagrada y profana, con sus comedias, versos y todo lo demás que se pudieren recoger»³. Sin embargo, la intención no se cumplió y los materiales debieron dispersarse y muchos de ellos perderse seguramente de manera irremediable. Las tres obras teatrales que hoy conocemos de Espinosa Medrano (dos autos sacramentales en quechua y una comedia bíblica en español) fueron impresas por primera vez entre fines del siglo XIX y el siglo XX. La primera fue el auto sacramental en quechua de *El hijo pródigo*, que E. W. Middendorf publicó en Leipzig en 1891 en edición bilingüe en quechua y alemán⁴. Mientras, *Amar su propia muerte*, comedia bíblica en español sobre la historia de Sísara y Jael, fue editada por el padre Rubén Vargas Ugarte (bajo el seudónimo de Juan del Rímac) en entregas sucesivas de la *Revista de la Universidad Católica del Perú* entre

³ A. Cortez de la Cruz, «Prólogo a los aficionados del autor», en Espinosa Medrano, *La novena maravilla*, p. xii.

⁴ E. W. Middendorf (ed.), 1891. Sobre la traducción alemana, en 1938, Federico Schwab elaboró una traducción al español publicada en la selección de Jorge Basadre, *Literatura inca* (en Espinosa Medrano, *El hijo pródigo*, 1938). Posteriormente Teodoro Meneses (1983) ofreció una nueva traducción al español a partir del texto quechua. No existe hasta ahora una edición bilingüe en quechua y español de esta obra. Middendorf declara haber utilizado para su edición un manuscrito que perteneció al doctor Mariano Macedo y que «a juzgar por el color y la calidad del papel, [...] era muy viejo y la escritura la usada en el siglo diecisiete» (en Espinosa Medrano, *El hijo pródigo*, 1938, p. 266). La colección del doctor Macedo, según Middendorf, fue adquirida luego por el Museo de Etnología de Berlín. Meneses no declara explícitamente sobre qué texto efectuó su traducción, pero recuerda que Luis E. Valcárcel dio a conocer en el XXVII Congreso Internacional de Americanistas de 1939 otro manuscrito de esta obra, así como uno del otro auto en quechua de Espinosa Medrano, que pertenecieron al presbítero Facundo Navarro Gamarra. Dado que Meneses afirma haber tenido acceso y haber utilizado el manuscrito de *El robo de Proserpina* que entonces preservaba Valcárcel, es probable que consultara también el de *El hijo pródigo* (Meneses, 1983, pp. 11 y 92).

1932 y 1934⁵. Por último, el auto *El robo de Proserpina y sueño de Endimión*, el único título al que de alguna manera (aunque como se verá no sin problemas) aludió Cortez de la Cruz en su prólogo a *La novena maravilla*, fue primero dado a conocer en traducción al español por Teodoro Meneses en 1983 y, por fin, en una edición del texto quechua, cotejada a partir de distintos manuscritos, y con nueva traducción al español por Cesar Itier en 2010⁶.

Sabemos, sin embargo, que la producción teatral del Lunarejo debió ser mayor. Además de la genérica información sobre las «comedias» del autor que Cortez de la Cruz se proponía publicar, el mismo prologuista advertía que Espinosa Medrano, a los catorce años, «era ya gran latino y tan aventajado retórico y poeta, que escribía comedias y autos sacramentales; de ellos fue uno el del *Robo de Proserpina*, que tanto han celebrado los ingenios de buen gusto» (Cortez de la Cruz, en J. de Espinosa Medrano, *La novena maravilla*, p. xi). Podemos ahora revelar, si lamentablemente no el texto de una de estas obras perdidas, sí al menos un nuevo título y su contexto de representación, lo cual permitirá justamente confirmar la asociación estrecha entre el teatro de Espinosa Medrano y las actividades del Seminario de San Antonio Abad del Cuzco. La información la proporciona un curioso opúsculo que Cortez de la Cruz había mencionado en su prólogo: «El doctor Francisco González Sambrano, hombre insigne y erudito, escribió un libro entero en su alabanza (estando aún vivo) que intituló *Gloria enigmática del doctor Juan de Espinosa Medrano*» («Prólogo», en Espinosa Medrano, *La novena maravilla*, p. xii). Sin embargo, solo en años recientes, gracias a la mediación del recordado maestro Luis Jaime Cisneros, pude conocer un ejemplar de este texto⁷. Se trata de una obra manuscrita de

⁵ Recogida luego defectuosamente (con la supresión de la escena final de la jornada II) por el mismo editor en su libro *De nuestro antiguo teatro*, 1943, pp. 39-131, y reeditada a partir de esta versión en diversas antologías. La publicación más reciente, con mayor cuidado editorial, que recupera la versión íntegra, es la preparada por Juan Vitulli (2011). El manuscrito único de la obra, utilizado por Vargas Ugarte y que se conservaba en la Biblioteca Nacional del Perú, se perdió en el incendio de este repositorio en 1943, lo que obliga a partir del texto transcrito por el primer editor y proponer conjuntamente las enmiendas. Sobre el problema textual en las sucesivas ediciones de la obra, ver la edición de Vitulli, en Espinosa Medrano, *Amar su propia muerte*, pp. 30-35.

⁶ Sobre los manuscritos que han transmitido esta obra y en general sobre los problemas textuales y de filiación entre ellos ver Itier, 2010, pp. 27-42.

⁷ Hacia fines de la primera década de este siglo, Luis Jaime Cisneros tuvo acceso por unos días al manuscrito de la *Gloria enigmática*, conservado en una colección particular,

79 páginas en que el autor incluye una décima con enigma en homenaje a nuestro autor, que luego va declarando con profusa erudición⁸. Según se explicita, el poema fue escrito con ocasión de haber compuesto Espinosa Medrano una comedia para la recepción en el Seminario del nuevo obispo del Cuzco Bernardo de Izaguirre:

Compuso el Doctor la comedia que intituló *El Amor de milagro y los celos de los cielos*. Divina por el argumento de la vida de Santa Cecilia, y divina por los *episodios* que adornaron su fábrica; que a la entrada del Ilustrísimo señor don Bernardo de Eyzaguirre, nuestro obispo, se representó con aplauso y admiración en ese colegio (González Rodríguez de Zambrana, *Gloria enigmática del doctor Juan de Espinosa Medrano*, Ms., 1665, p. 3).

La noticia no solo amplía el ámbito de la producción dramática del Lunarejo (al auto sacramental y la comedia bíblica, podemos ahora añadir la comedia de santos), sino que además nos da una información inequívoca sobre la función de la obra y el lugar de su representación:

y obtuvo una reproducción xerográfica, de la que he podido servirme para este trabajo. Desconozco el destino que haya tenido luego el manuscrito.

⁸ Al escribir su estudio biográfico sobre Espinosa en 1986, Cisneros y Guibovich no habían podido dar por entonces con un ejemplar de la obra y conjeturaban que debía tratarse de «un relato biográfico o, tal vez como parece sugerirlo el título, fue un texto encomiástico» (Cisneros y Guibovich, 1988, p. 329). Esto último corresponde bien al contenido de la obra, tejida en torno a la declaración del poema enigmático (y escasa más bien en información biográfica, salvo por el dato de la escritura de la comedia que aquí consignamos). Sobre el autor, obtuvieron la siguiente información de los archivos: «sabemos que hacia 1662 y 1663 era cura propietario de la doctrina de Chinchaypuquio, en la provincia de Abancay. Su muerte debió ocurrir antes de 1674» (Cisneros y Guibovich, 1988, n. 5, p. 329). El nombre completo del autor que proporciona el manuscrito es Francisco González Rodríguez de Zambrana. Este dedica su *Gloria enigmática* «a su sobrino don Miguel Mexía de Zambrana, colegial del Real Colegio Seminario de San Antonio del Cuzco» (Portada del Ms.), quien era asimismo admirador de Espinosa Medrano, al que el propio González de Zambrana (o Zambrano) se lo propone como modelo: «Mucho me lisonjeáis con vuestra inclinación y afecto al Doctor Medrano; que como la simpatía causa amor, no puede a los influjo[s] inclinaros sin alguna paridad con su ingenio. Y para que este respeto os coloque en el predicamento de el Doctor, habéis menester cultivar el vuestro: lo primero (después de la latinidad y Retórica con perfección) con las facultades grandes de Artes y Teología, y lo segundo con la noticia de todas buenas letras y erudición, que ocupando las ciencias el centro del ánimo (como aquel montón de trigo rodeado de azucenas del cap. 7 de los Cantares) sea su circunferencia como discretamente lo discurrió el político Saavedra (empresa 6, pag. mihi 33) una corona de letras pulidas» (p. 1).

la recepción de la autoridad eclesiástica en el colegio seminario de San Antonio Abad. Es ahora, pues, posible afirmar como hecho fehaciente la representación de obras teatrales en esta institución durante el siglo XVII, un asunto que, como se verá más adelante, había sido ya sugerido por Cesar Itier en relación con la puesta en escena del auto sacramental *El robo de Proserpina* del propio Espinosa Medrano, y también apuntado por Juan Vitulli para el caso de *Amar su propia muerte*. Para el siglo XVIII, un dato inequívoco de estas representaciones lo proporciona el hecho de que en el archivo musical del Seminario se conserven partituras de esta época destinadas a servir a obras teatrales⁹, lo que se explica por una práctica que venía desde el siglo anterior.

La escritura y la representación de obras teatrales en el contexto del Seminario de San Antonio Abad durante el siglo XVII se confirma por la función que esta actividad había adquirido para entonces en el ámbito escolar. Sobre todo en los colegios jesuitas (los grandes propulsores de esta práctica), el teatro escolar había servido desde el siglo XVI como vehículo de ejercitación en latinidad y retórica, y de ahí que buena parte de las piezas producidas en ese contexto fueran breves diálogos y coloquios, muchos de ellos en lengua latina, escritos normalmente por los maestros de las cátedras correspondientes para ser representados por los estudiantes. Sin embargo, más allá de los ejercicios destinados al claustro, algunos de estos colegios exhibieron también piezas de mayor complejidad dramática en ocasiones festivas (recepción de autoridades, celebraciones patronales, fiestas religiosas de relieve, etc.). Sin perder su función de ejercicio retórico para los estudiantes, quienes debían asumir los papeles en las piezas, estas representaciones permitían, más allá de cumplir con el festejo o el agasajo inmediato, mostrar al colegio correspondiente ante la sociedad como un gran centro de cultura y, por ello, se escribían en español para ampliar su campo de recepción hacia toda la urbe. Servían, por tanto, para consolidar el prestigio de la institución educativa en la ciudad. Estas obras, siempre de contenido religioso, siguieron en principio un modelo propio (especialmente el de la tragedia escolar durante el siglo XVI), pero fueron finalmente impactadas en el curso del siglo XVII por la fórmula del nuevo teatro, tal como lo prueba la célebre *Comedia de San Francisco de Borja*, escrita por Matías de Bocanegra en México.

⁹ Ver Claro, 1969, y Fernández Calvo, 2010.

En el caso del virreinato del Perú, sabemos de una práctica de teatro escolar en los colegios jesuitas, que fue revelada por el padre Rubén Vargas Ugarte y estudiada por Pedro Guibovich Pérez¹⁰. Sin embargo, de un lado, el conocimiento sobre esta actividad estaba fundamentalmente asociado al ámbito jesuita, y, de otro, aunque se poseían noticias de la representación de obras dramáticas más complejas en contextos festivos, no se habían identificado entre las obras conservadas textos de esta naturaleza. Podemos ahora afirmar que el teatro de Espinosa Medrano en su integridad constituye la muestra tanto de un teatro escolar más allá de los colegios jesuitas, como de obras de gran envergadura dramática escritas con fines celebratorios, y en buena medida propagandísticos, en el contexto escolar. A la noticia que aquí revelo, se une una serie de rasgos de las obras conservadas, que más adelante comentaré, que comprueban el origen escolar de estas obras; pero, al mismo tiempo, su carácter de piezas destinadas a servir de vehículo de consolidación de las pretensiones del Seminario.

Esto resulta particularmente relevante si se considera que los jesuitas habían sido los propulsores y los cultivadores de este tipo de teatro y quienes lo habían empleado habitualmente para convencer de la calidad de sus colegios. Si, como veremos, las obras teatrales del Lunarejo hoy conocidas fueron escritas probablemente entre 1645 y la década de 1660, es significativo que coincidan justamente con los años en que se radicaliza la oposición entre el Seminario de San Antonio Abad y la Compañía de Jesús a raíz de la disputa en torno al establecimiento de una universidad en el Cuzco. En tal sentido, la escritura de las obras teatrales de Espinosa Medrano puede verse como la apropiación de un recurso que había sido característico de la educación jesuita por parte de un egregio representante del Seminario en el afán de esta institución de mostrar sus mejores calidades frente a sus opositores.

Recordemos algunos hitos de esa historia. A inicios del siglo XVII, por bula papal, había quedado constituida la Universidad de San Ignacio de Loyola en el Cuzco y su administración había sido encargada a los jesuitas. Las décadas siguientes fueron, sin embargo, de contratiempos para la consolidación del proyecto, a causa de la oposición de la Universidad de San Marcos de Lima. Cuando hacia 1648 se concluyó el proceso, se suscitó una nueva contienda, pues para obtener los grados académicos se exigía haber cursado cinco años de estudios en los colegios jesuitas

¹⁰ Ver Vargas Ugarte, 1943, y Guibovich Pérez, 2008.

(en el caso del Cuzco, el de San Bernardo), lo cual ponía en desventaja a los estudiantes del Colegio y Seminario de San Antonio Abad. Esto suscitó severos enfrentamientos entre bernardinios y antonianos, lo cual robusteció las pretensiones del Seminario de convertirse en universidad, una expectativa que solo se lograría a finales del siglo XVII¹¹.

En este contexto, el Seminario trataba en varios planos de evidenciar su calidad para obtener este reconocimiento, a la vez que reclamaba por los inconvenientes que se presentaban para que sus estudiantes se graduaran en una universidad regentada por los jesuitas. Por un lado, se exacerbaban las diferencias en las escuelas teológicas entre los dos grupos sobre el modo de interpretar el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, y estas diferencias se convirtieron en uno de los mayores argumentos de los miembros del Seminario para pretender, en las décadas siguientes, su propia constitución como universidad. El mismo Espinosa Medrano, tal como he mostrado en otra ocasión, intervino beligerantemente a través de algunos discursos y sermones, en esta contienda defendiendo la interpretación del pensamiento de Santo Tomás de Aquino que propugnaba el Seminario, adscrito en esto a la tradición dominica, la cual se oponía a la libre interpretación de los textos del santo que hacían los jesuitas¹². Puede afirmarse que, de otra manera, en el contexto de esta pugna por la constitución de la universidad en el Cuzco, la ostentación de un teatro escolar para grandes ocasiones, en el Seminario, respondía también al propósito de demostrar que sus cualidades intelectuales y educativas podían competir holgadamente con los jesuitas, incluso en una práctica en la que estos habían destacado de manera propia.

La cronología tentativa que puede establecerse de la escritura de las obras teatrales del Lunarejo coincide justamente con los años en los que el Seminario busca afianzar su posición frente al colegio jesuita y, en tal sentido, es posible sugerir que responden a este mismo objetivo. Más aún, si se considera que en la *Panegírica declamación*, escrita en 1650 para recibir en el Seminario al corregidor y justicia mayor del Cuzco, don Juan de la Cerda y de la Coruña, Espinosa Medrano aprovechó

¹¹ Sobre el enfrentamiento entre el Seminario y los jesuitas en torno al establecimiento de universidad en el Cuzco, ver Guibovich Pérez, 2006. Tomo y compendio de este trabajo la información aquí expuesta sobre este tema.

¹² Rodríguez Garrido, 1997. Estudio allí la *Panegírica declamación por la protección de las ciencias y estudios* y las oraciones panegíricas a Santo Tomás de Aquino incluidas en *La novena maravilla*.

la ocasión para tratar de poner a la nueva autoridad del lado de los seminaristas en las diferencias de escuela que estos sostenían con el colegio jesuita¹³, bien puede pensarse que el desarrollo de su teatro pretendía exponer también los méritos de la institución en un dominio —el del teatro escolar— que se reconocía particularmente como propio de la Compañía de Jesús. Conviene, por ello, tratar de ajustar los años de gestación del teatro de nuestro autor.

Estudios precedentes han observado algunos indicios que permiten situar cronológicamente la escritura de algunas de las obras del Lunarejo. La noticia más antigua la proporciona el ya mencionado Cortez de la Cruz en su prólogo a *La novena maravilla*, cuando consigna que su autor «de catorce años era ya gran latino, y tan aventajado retórico y poeta en ambas lenguas, que escribía comedias y autos sacramentales, de los que fue uno el del *Robo de Proserpina* que tanto han celebrado los ingenios de buen gusto» (*La novena maravilla*, p. xi). Si la alusión se refiere a la misma obra que conocemos, ello supondría que se escribió hacia 1644 o incluso un poco antes¹⁴. Sin embargo, la intención laudatoria del prologuista podría haberlo llevado a exagerar la precocidad del autor y, de otro lado, el mismo se refiere al *Robo de Proserpina* no como un texto en quechua, sino como parte de las obras dramáticas escritas en español y latín. Cesar Itier cree que es muy probable que con su afirmación Cortez buscara impresionar al público peninsular, a quien en principio se dirigía la publicación de *La novena maravilla*, y que por ello prefiriera hacer pasar dicha pieza como escrita en español (Itier, 2010, pp. 10-11). A pesar de las dudas que puede despertar el testimonio, hay, sin embargo, indicios para aceptar que el Lunarejo elaboró parte de su teatro en una época temprana de su biografía. El propio Itier ha observado, por ejemplo, que en el encabezamiento de uno de los manuscritos de *El robo de Proserpina* (el Ms. Navarro) se declara que Espinosa Medrano lo escribió «siendo colegial seminarista del real Colegio de nuestro Padre S. Antonio Abad del Cuzco», y, en cambio, no se alude a que ocupara las cátedras en el Seminario, lo cual ocurrió a partir de 1650 (Cisneros y

¹³ Ver al respecto, Rodríguez Garrido, 1997, pp. 124-126. Se ha venido repitiendo erróneamente que la *Panegírica declamación* es de 1664. Dado que el corregidor de la Cerda hizo su entrada en Cuzco en 1650 (y solo permaneció en el cargo hasta 1653) no deben quedar dudas sobre la fecha correcta. Añado nuevas razones a partir del análisis de los preliminares y del texto en un trabajo reciente, en prensa, que permiten sugerir que el discurso fue pronunciado entre enero y marzo de 1650.

¹⁴ Así lo aceptan Cisneros y Guibovich, 1988, p. 337.

Guibovich, 1988, p. 337); esto llevaría, por tanto, a reconocer dicho año como límite de la elaboración de esta obra¹⁵.

Algo semejante puede afirmarse de la comedia en español *Amar su propia muerte*, que en la forma como hoy la conocemos, incluye al final ocho versos que declaran la autoría de Espinosa Medrano y su condición de colegial real al momento de escribir esta obra, pero no mencionan que ejerciera entonces las cátedras en el Seminario. Estos versos fueron obviamente añadidos por el responsable de la copia hoy perdida que se conservaba en la Biblioteca Nacional del Perú, la cual sirvió a Rubén Vargas Ugarte para su edición. La intervención ajena (que debió sustituir un par de versos en que el dramaturgo, como era de rigor, al concluir pedía perdón al auditorio por sus yerros) se manifiesta en el cambio de estilo, la declaración elogiosa sobre el autor y la ruptura de la estructura de la rima (el pasaje final de la obra está escrito en romance con rima e-e; pero los vv. 2947-48 introducen un pareado consonante y el verso siguiente queda suelto). Los versos dicen lo siguiente: «El doctor Juan de Espinosa / Medrano, aquel a quien debe / el Seminario Antoniano / créditos que lo engrandecen / la sacó a luz, cuando era / colegial actual, y espera / que le perdonéis las faltas / si en tal pluma caber pueden» (Espinosa Medrano, *Amar su propia muerte*, ed. Vitulli, pp. 184-185). Hay un error —no sabemos si del manuscrito o del primer editor— que todas las ediciones posteriores han repetido (incluida la más reciente de Vitulli), justamente en el verso en que se declara la condición del Lunarejo al escribir la obra: «la sacó a luz, cuando era / colegial actual» (vv. 2497-98), donde debiera decir «colegial real», forma habitual del calificativo para referirse a quienes habían estudiado en un real colegio (como lo era el de San Antonio) y que se le atribuye al propio Espinosa Medrano en la portada de la *Panegírica declamación*. Es evidente que el entusiasta autor del añadido quería dejar en claro la solidaridad estrecha entre el genio del autor y los «créditos» del Seminario. De otro

¹⁵ Los manuscritos conservados a partir de los cuales Itier pudo elaborar su edición son todos tardíos (de entre fines del siglo XIX e inicios del siglo XX), pero es probable que en los encabezamientos queden rastros de la información de las fuentes originales, tal como él mismo lo señala. La cronología de las obras teatrales coloniales en quechua ha dado lugar a diversas conjeturas de interpretación y a propuestas de cronologías. En algunos casos, la ausencia de una adecuada contextualización sobre la producción de estos textos ha llevado a planteamientos en los cuales las obras y su fecha de composición terminan adecuándose a las premisas ideológicas del crítico. Una revisión crítica de esa discusión puede hallarse en García Bedoya, 2000, pp. 207-211.

lado, afirmaba que cuando nuestro autor escribió esta obra era solo colegial real, mientras que cuando se elaboró la copia era ya doctor (grado que obtuvo en 1654). Dado que no se le atribuye tampoco el ejercer la cátedra en el Seminario (que ocupó desde 1650), Cisneros y Guibovich concluyen que la obra debió ser escrita, por tanto, entre 1645 y 1650¹⁶, es decir, por los mismos años en que se gestó también *El robo de Proserpina*.

El caso de *El hijo pródigo* es distinto, pues el hecho de que el personaje del gracioso U'ku (el Cuerpo) pretenda seducir a K'uichi mencionando que guarda dinero en Laicacota (Espinosa Medrano, *El hijo pródigo*, en *Literatura inca*, p. 288), lleva a proponer a Guibovich Pérez y Domínguez Faura que la obra —al menos en la versión en que la conocemos— debió ser escrita después de 1657, cuando fue descubierta la vena de plata en esa localidad y se creó una población en su entorno; pero antes de 1665, dado que no hay ninguna alusión a la situación de violencia que, a partir de ese año, se produjo como consecuencia del enfrentamiento entre dos facciones de mineros (vascongados y andaluces). Concluyen ambos estudiosos que es posible proponer que la obra fue escrita alrededor de 1660 (Guibovich Pérez y Domínguez Faura, 2000, pp. 229-230, 236n).

La otra comedia en español de Espinosa Medrano, cuyo título he revelado en este trabajo, la comedia hagiográfica sobre Santa Cecilia: *El Amor de milagro y los celos de los cielos*, tal como se vio, fue escrita para el recibimiento del obispo Bernardo de Izaguirre (o Eyzaguirre) en el Seminario, lo cual permite situarla con mayor precisión entre fines de 1663 e inicios de 1664, pues el prelado (promovido al cargo en 1660) hizo su ingreso a la ciudad en septiembre de 1663 y el 29 de octubre «hizo personalmente profesión de fe ante su Cabildo» (Esquivel y Navia, 1980, II, p. 119). Es de suponer que en los meses siguientes debió ser recibido en el Seminario (el manuscrito de González de Zambrana que transmite la noticia es de 1665, pero obedece a una elaboración y comentario claramente posteriores sobre el poema que este autor escribió en la ocasión para elogiar el desempeño del Lunarejo). Podría incluso proponerse el 22 de noviembre de 1663 (o en los días próximos)

¹⁶ Cisneros y Guibovich, 1988, p. 337. No obstante, creo que no hay que cerrar la posibilidad de que la obra fuera elaborada cuando Espinosa Medrano ya ocupaba la cátedra. En este caso, la declaración sobre la posición académica del autor al escribir la pieza es un breve añadido que fuerza la estructura del texto y que ha sido realizada varios años después por alguien cuya autoridad testimonial desconocemos.

como fecha de la representación considerando que la obra versaba sobre la vida de Santa Cecilia, cuya festividad se celebra en dicho día¹⁷.

En síntesis, el conjunto de la obra teatral hoy conocida de Espinosa Medrano puede situarse como escrita entre 1645 y 1664, un par de décadas en las que el Seminario lucha por afianzar su posición como núcleo académico en el Cuzco. Las propias cualidades y contenidos de las obras abonan también la idea de un teatro escrito en el contexto de la cultura religiosa y académica que caracteriza al Seminario de San Antonio y para servir a sus fines. No obstante, en particular su teatro en quechua (los autos sacramentales de *El robo de Proserpina y sueño de Endimión* y *El hijo pródigo*) ha sido objeto de especulaciones sobre su origen y su finalidad por parte de la crítica. Comentadas en particular como parte del corpus de piezas coloniales en quechua que hoy conocemos (además de estos dos autos de Espinosa Medrano, dos comedias marianas —*Usca Paucar* y *El pobre más rico*— y el drama *Ollantay*) y no tanto en relación con la propia producción del Lunarejo, estas obras han sido vistas como elementos de un conjunto discursivo mayor a través del cual, en opinión de Carlos García Bedoya, se afirma y se configura «un sujeto transcultural andino, cuyo soporte social son las élites indí-

¹⁷ En su particular biografía sobre Espinosa Medrano, la escritora Clorinda Matto de Turner declara que este escribió «tres piezas cómicas en quechua y castellano» y añade que una de ellas, escrita en quechua, «se representó en el Seminario con motivo de los festejos anuales del Patrón tutelar» (Matto de Turner, 1890, p. 31). La autora no da el título de esta pieza, pero sí ofrece un breve argumento y algunas citas textuales, de lo que se desprende que no se trata de ninguno de los dos autos hoy conocidos. La historia, tal como la narra la escritora, representa el paso de la antigua religión de los Incas a la revelación del Evangelio durante una ceremonia del culto al Sol en que irrumpe un ángel cuyo resplandor opaca los rayos solares; ello motiva la reflexión y la conversión de los indios: «Puesta de manifiesto la creencia subsistente en Pachacamac, Cristo es recibido como el Hijo unigénito de aquel verdadero sol del mundo» (p. 32). Ante la ausencia de un manuscrito completo, es difícil saber cuán fielmente Matto reseñó el sentido y el contenido de esta pieza. No obstante, Itier reconoce puntos de contacto con las obras en quechua de Espinosa hoy conocidas y valora especialmente el dato de que la obra haya sido representada en el Seminario en una fiesta del patrón tutelar (dato probablemente tomado del manuscrito que la escritora manejaba, aunque no declara sus fuentes), lo que lo lleva a concluir que *El robo de Proserpina* debía responder también a un patrón similar de teatro escolar, concebido para un festejo religioso (Itier, 2010, p. 11). Con la información de Matto de Turner y el título que aquí he añadido, además de las tres obras conocidas, sabemos al menos de cinco obras teatrales, en quechua o español, escritas por Espinosa Medrano.

genas coloniales»¹⁸. Es indudable que el solo hecho de que el quechua fuera utilizado para la elaboración de textos dramáticos complejos suponía una valoración y una afirmación de esta lengua como vehículo de expresión literaria y, en la mayoría de los casos, religiosa. Ello abría la puerta a la recepción de tales textos como medio de afirmación de identidades culturales asociadas a esta lengua, y de hecho es significativo que algunos de los manuscritos que los han transmitido sean copias tardías del siglo XIX o inicios del XX, elaboradas por los mismos años en que se gestaba un significativo movimiento teatral en quechua en el Cuzco¹⁹. Ello demuestra que el teatro colonial en esta lengua fue incorporado en el Cuzco de esa época al movimiento de manifestación y afirmación de identidades locales que hallaba en el quechua uno de sus rasgos culturales y expresivos fundamentales. En el contexto del nacionalismo quechua de los siglos XIX y XX, las piezas coloniales servían para construir y avalar una tradición. Sin embargo, otras fueron las condiciones originales de su producción.

Dejado de lado el *Ollantay*²⁰, el resto (las dos piezas en quechua de Espinosa Medrano y las dos comedias marianas) son obras indudablemente asociadas al ámbito eclesiástico. *Usca Paucar* y *El pobre más rico* están destinados a promover ciertas devociones marianas (la Virgen de Copacabana en el caso de *Usca Paucar* y la de Belén del Cuzco en el de *El pobre más rico*), mientras que los autos sacramentales del Lunarejo llevan la huella de su asociación con el Seminario de San Antonio Abad. Por el contrario, no existe, en verdad, hasta ahora ninguna evidencia de que tras estas cuatro obras religiosas en quechua hubiera un patronazgo directo de la elite indígena, sino más bien, como en el caso de las obras de nuestro autor, la intervención de hombres e instituciones ligados a la cultura letrada y eclesiástica. Esto no significa negar que sean asimismo la expresión de una cultura local diferenciada justamente por la posibilidad de incorporar el bilingüismo en sus formas expresivas y de emplearlo incluso para la elaboración de textos que se apropian de los modelos prestigiosos del teatro hispano, tales como la

¹⁸ García Bedoya, 2000, p. 203. El autor recoge y asume ideas semejantes expresadas por Martin Lienhard, Alejandro Ortiz Rescaniere y Julio Calvo.

¹⁹ Sobre el caso de los manuscritos de *El robo de Proserpina*, ver el estudio preliminar de Itier, en su edición de 2010, pp. 27-29, y sobre la producción del teatro quechua entre los siglos XIX y XX, del mismo autor, *Teatro quechua en el Cuzco* (Itier, 1995 y 2000).

²⁰ Sobre el caso particular del *Ollantay* en el contexto de la producción colonial (una obra sobre cuyo origen se han tejido múltiples especulaciones), ver Itier, 2006.

comedia mariana y, en particular, el auto sacramental. Sin embargo, en ello, los procedimientos y los objetivos no son muy diferentes de los que se manifiestan en general en la cultura criolla colonial. Resulta sesgado, por ello, disociar la obra de Espinosa Medrano entre la manifestación de un discurso «criollo» (en obras como el *Apologético* y sus sermones) y un «discurso andino» (en las piezas teatrales en quechua), según el modelo de distribución que propone Carlos García-Bedoya (2000), cuando, con mejor criterio, debemos quizá avanzar hacia el estudio integral de su obra como la expresión de un «criollismo andino».

Si se reconoce que los dos autos de Espinosa Medrano pertenecen al ámbito del teatro escolar, la elección de la lengua no resulta extraña considerando el carácter bilingüe de la sociedad cuzqueña y, sobre todo, que una de las expectativas de quienes seguían la carrera eclesiástica en ese tiempo era ocupar alguna de las parroquias de indios (tal como lo hizo el propio Lunarejo). La recitación de estas piezas religiosas en quechua mostraba que los alumnos del Seminario estaban ampliamente versados en el dominio de la lengua, uno de los requisitos para hacerse cargo de las parroquias de indios; pero también exhibía los méritos académicos de la institución para ocupar una posición de liderazgo en la sociedad. Dado que ambas obras son autos sacramentales, hay que suponer que debieron ser escritas para ser representadas en el contexto de las celebraciones del Corpus Christi. Esto es particularmente significativo dado que en el Perú la práctica de representar autos sacramentales para esta festividad solo se asentó tardíamente, impulsada por el virrey Conde Lemos en 1670²¹. Había, por tanto, un alarde de originalidad y creatividad en varios planos al escribir estos autos sacramentales en quechua hacia mediados del siglo XVII.

De un lado, a través de la pluma de Espinosa Medrano, se mostraba el dominio de los miembros del Seminario en las letras sagradas y profanas. Por su propia naturaleza de obra de carácter alegórico, que se desarrolla simultáneamente en dos planos (el del *argumento*, que permite la organización de la pieza como drama, y el del *asunto*, que corresponde a la exposición del dogma teológico, particularmente el del sacramento de la Eucaristía)²², el auto sacramental constituía un género ideal para la ostentación de los saberes que definían la formación letrada de un centro

²¹ Ver Lohmann Villena, 1945, pp. 195-204.

²² Sigo la clásica diferenciación establecida por el propio Calderón en el prólogo a la edición de sus *Autos sacramentales* y retomada y desarrollada por Parker (1983, p. 46).

como el de San Antonio Abad: aquellos que procedían de la gran tradición clásica, presente en los cursos de gramática y retórica, y los propios de la Teología. De otro lado, más allá de la pura dimensión práctica para la carrera eclesiástica, los autos en quechua mostraban a los miembros del Seminario como altamente capaces en la elaboración de un discurso cristiano en esta lengua, un asunto central para la consolidación de la Iglesia en los Andes, y, por tanto, como a quienes debía corresponder una posición de liderazgo en la formación de los miembros de la ciudad letrada.

En sentido estricto, por consiguiente, estas piezas no pueden ser calificadas como «teatro evangelizador» (del modo como, por ejemplo, sí lo son las obras en náhuatl representadas en México en el contexto de las primeras décadas de cristianización). Los autos del Lunarejo tienen un evidente contenido doctrinal y buscan sin duda producir un efecto moral, pero no están destinados prioritariamente a la instrucción religiosa de los indios, sino a impresionar a la sociedad de la urbe (seguramente incluso también a la élite indígena) y a mostrar al Seminario como un centro generador de cultura. Al plantearse los problemas de traducción de *El robo de Proserpina*, Itier reparó en «la vivacidad y la brillantez maravillosas de su estilo» y observó que «en varios casos, una expresión del texto quechua es la traducción de una expresión tópica de la lengua poética del siglo XVII»²³. Ello testimonia que los autos sacramentales en quechua de Espinosa Medrano son obras que se proponen trasladar a esta lengua la complejidad alegórica, dramática y lingüística que este género alcanzaba en el teatro español del siglo XVII y que, en consecuencia, su destinatario ideal era quien estuviera en capacidad de reconocer ese procedimiento.

Es necesario aclarar en primer lugar el modelo a partir del cual Espinosa Medrano elaboró sus dos autos en quechua. Para los años entre los cuales probablemente los escribió, entre 1645 y 1660, Calderón de la Barca dominaba el género en España y con sus obras había logrado que este alcanzara complejidad y perfección en el desarrollo alegórico y en la imbricación entre poesía dramática y teología. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurrió con sus comedias, el impacto de los autos

²³ Itier, 2010, pp. 41-42. Hay que advertir que lamentablemente en general muchas de las traducciones del teatro quechua colonial al español han sido incapaces de reproducir la dimensión poética de estos textos. Cesar Itier, al traducir *El robo de Proserpina*, llama justamente la atención sobre ese aspecto y, si bien opta, por una traducción más literal, deja anotada la necesidad de un trabajo en esa dirección.

sacramentales de Calderón en el Perú es tardío, pues coincide con el momento en que, a partir de 1670, empezaron a representarse en Lima obras de este género para la fiesta del Corpus Christi, por iniciativa e impulso —como ya indicamos— del virrey Conde de Lemos, pues hasta entonces la práctica habitual había sido la representación de comedias de santos para esa ocasión (Lohmann Villena, 1945, p. 108). De otro lado, la primera publicación de autos sacramentales de Calderón es de 1655, de modo que tampoco se puede suponer una difusión general de estos textos a través de la lectura antes de ese año. Un estudio atento y una confrontación de los autos del Lunarejo con los textos peninsulares permite, en verdad, reconocer que partía de un modelo de auto anterior a Calderón, concretamente, tal como lo ha reconocido ya Cesar Itier (2010, p. 23), de los autos de José de Valdivielso, publicados en Toledo, en 1622, y de los que el Lunarejo poseía un ejemplar en su biblioteca al momento de morir²⁴.

En el caso de *El robo de Proserpina y sueño de Endimión*, Itier establece como antecedentes los autos de Valdivielso *La serrana de Plasencia* y, particularmente, *Psiques y Cupido*. Con este último, en particular, comparte la alegorización cristiana de una historia tomada de la tradición grecolatina y la dramatización de la historia teológica a partir de la intervención redentora de Dios luego de la caída del hombre (Itier, 2010, pp. 23–24). Lo que Espinosa Medrano elabora, sin embargo, a partir de ello es un verdadero alarde de ingenio parangonable al que despliega en *Amar su propia muerte*.

En primer lugar, siguiendo la pauta de Valdivielso (que luego Calderón aprovechará extensivamente), toma una historia del mito grecolatino para convertirla en argumento sobre el cual tejer el sentido alegórico cristiano²⁵: Proserpina, hija de Ceres, ha sido raptada por Plutón y su madre va en su búsqueda para recuperarla. No obstante, el Lunarejo, complica incluso ese plano argumental, pues entrecruza el mito de Proserpina con un segundo mito, el del sueño de Endimión (el pastor amado por Selene sumido en un sueño perpetuo). En segundo lugar,

²⁴ Guibovich Pérez, 1992, p. 25. Debe abandonarse, por tanto, la idea que compendia García Bedoya de que los autos de Espinosa «siguen de cerca el modelo calderoniano, tomándose unas pocas libertades en la introducción de algunas notas de color local» (García Bedoya, 2000, p. 209).

²⁵ Sobre las fuentes clásicas de Espinosa en esta obra y su reinterpretación en la tradición cristiana, ver Jaye 1994–95.

también el plano de la alegoría ofrece una particular complicación para su interpretación. Como en todo auto sacramental, el argumento debe ser interpretado como representación de un sentido cristiano universal: Proserpina representa al alma humana que ha caído en el pecado y, por ello, se encuentra en poder del demonio (Plutón); la Iglesia (Ceres) busca rescatarla para devolverla al amor de Cristo (Endimión), encuentro que se sella con la celebración eucarística. Sin embargo, tal como lo ha señalado Itier, Espinosa Medrano añade a la habitual interpretación teológica propia del auto, una dimensión histórica, pues, mediante una serie de signos, se da a entender que esta obra alegoriza en particular «la historia espiritual del Perú» (Itier, 2010, p. 19), es decir, el proceso de evangelización en los Andes y la incorporación de los indígenas al cristianismo.

Uno de los elementos más interesantes que Itier analiza en este doble sentido (teológico e histórico) es el uso de la metáfora del «verdadero Sol» asociada a Cristo, recurrente en la obra. De un lado, la asociación entre Cristo y el Sol es una imagen tradicional en el cristianismo para identificar a Cristo como fuente de gracia y de justicia; pero, de otro lado, la expresión correctiva («verdadero Sol») fue habitual en la primera evangelización para desvirtuar el valor del antiguo culto solar y, en su lugar, afirmar la figura redentora de Cristo (Itier, 2010, p. 19). Asimismo, es notable el énfasis que se otorga a la figura de Ceres, representación de la Iglesia, hasta el punto de que el personaje de la Gracia queda subordinado a ella. Ello permite afirmar con Itier que «la intención primera del Lunarejo al escribir *El robo de Proserpina* fue celebrar el rol de la Iglesia en la salvación actual de las almas» (Itier, 2010, p. 18). En tal sentido, este auto busca subrayar, más allá del principio teológico general de la Redención y de la celebración eucarística, la participación relevante de la Iglesia en la organización del mundo colonial andino. Es claro, a mi parecer, que esta es la autoridad que el Lunarejo quiere reforzar dentro de ese orden y que constituye la base sobre la cual espera construir su propia autoridad, pero también la de la institución a la que representa, el Colegio y Seminario de San Antonio Abad, principal centro para la formación del clero en el Cuzco.

El otro auto sacramental escrito por nuestro autor, *El hijo pródigo*, permite confirmar esta hipótesis al confrontarlo con la fuente directa sobre la que se elaboró. Gran parte de la crítica ha desconocido el hecho de que esta obra es una refundición y adaptación de la obra del mismo título de José de Valdivielso. Por partes el vínculo es directo

y Espinosa Medrano prácticamente se limita a traducir al quechua el texto del dramaturgo español. Sin embargo, introduce también notables modificaciones sobre todo en la relación de personajes. Por ejemplo, convierte el personaje de Inspiración (la fuerza interior que, por impresión de la Gracia, impele al Pródigo a obrar bien) de Valdivielso en Diospa Simin (la Palabra de Dios), personaje que además presenta un desarrollo propio. Ello revela el claro propósito de reforzar la importancia de la predicación —una de las actividades principales para las que se formaba el futuro clero y, a la vez, donde mejor se expresaba el dominio de la retórica— como instrumento de transmisión de la verdad divina y vehículo hacia la salvación. La transmisión de la palabra divina, y no tanto la fuerza interior de la Gracia, es el vehículo que en el *El hijo pródigo* de Espinosa Medrano asegura la salvación. De igual modo, el personaje del Pródigo original de Valdivielso se desdobra ahora en Cristiano (que representa al alma) y U'ku (el Cuerpo), y este último es el responsable justamente de la introducción de referentes locales (comidas, fiestas, lugares; ver vv. 109–111) que, junto con la inclusión de música y cantos de contenido andino (vv. 500–515 y 678–685), permiten que la historia evangélica y el drama español que actúa de subtexto adquieran relevancia y significación precisa en el mundo en el que la nueva obra se sitúa. Es evidente que, más allá de los efectos cómicos, la pieza quería mostrar también un conocimiento del entorno y la cultura andina en que había de ejercerse la labor pastoral.

Asimismo, Espinosa Medrano «perfecciona» doctrinalmente el auto de Valdivielso al sustituir el personaje de El Placer por el Mundo. En tanto que este personaje se agrupa con Nina Quiru ('Diente de fuego', nombre con el que también se designa en otras obras quechuas al Demonio, el personaje equivalente en Valdivielso) y Aicha (literalmente 'carne' en quechua; Lascivia en Valdivielso), se logra así una representación más adecuada de la triada de los enemigos del alma que enseña la doctrina cristiana: Mundo, Demonio y Carne.

Un aspecto revelador del sentido de la obra es la manera como se caracteriza al Mundo: «la cabeza adornada con la Maskapaicha, armado con el champi» (*El hijo pródigo*, en *Literatura inca*, p. 276). El Lunarejo utiliza los signos de la antigua autoridad de los incas, la maskapaicha y el champi, para representar el poder nocivo del Mundo sobre el alma humana y crea, por tanto, una continuidad de significado entre ambos. Una caracterización análoga se observa en la representación de Plutón

(alegoría del Demonio) en *El robo de Proserpina*: «vestido de una camiseta colorada, muy rica, y un manto negro con vueltas verdes, todo él salpicado con estrellas de oro, y una guirnalda en lugar de mascapaicha» (*El robo de Proserpina*, ed. Itier, p. 57). Itier reconoce en la camiseta del personaje el *unku* andino; pero, reparando en que no se alude a una verdadera mascapaicha, sino a una guirnalda, considera que Espinosa Medrano «no quiso que su público identificara a este personaje como un rey específicamente inca, sino como un rey en general» (2010, p. 57n.). Sin embargo, el correlato con la representación del Mundo en *El hijo pródigo* me lleva a pensar que con la caracterización del Mundo y de Plutón, nuestro autor quería reforzar la asociación entre el mundo de los incas y el paganismo y la idolatría, y, por oposición, a través de Ceres y de Diospa Simin, el de la Iglesia como vehículo para la salvación. Esto no significa que los elementos de la tradición andina quedaran absolutamente condenados y proscritos del mundo del cristianismo. Al retornar el hijo pródigo a la casa del Padre ('Kuyaj Yaya), es vestido con un traje bordado en oro y piedras preciosas y coronado con un *llautu*²⁶. Siguiendo el modelo de la evangelización temprana de los Andes, los elementos de la antigua cultura son admitidos en tanto sirvan para la afirmación y la difusión del cristianismo, es decir, en tanto adquieran nuevo significado dentro de la Iglesia. Es justamente desde este ámbito y en esta exhibición de, al mismo tiempo, ortodoxia y pragmatismo donde Espinosa Medrano cimienta la construcción de su propia autoridad de miembro de la cultura letrada y de la institución a la que representa.

En el caso de la comedia bíblica en español *Amar su propia muerte*, que dramatiza de modo muy creativo la historia de Jael procedente del Libro de los Jueces (4:17-23 y 5: 23-27), los intentos de mostrar las habilidades retóricas del Lunarejo como estudiante del Seminario son particularmente notables. Se han estudiado los vínculos de esta obra con el modelo de la comedia española y el novedoso desarrollo argumental que Espinosa Medrano introduce a partir de la unión de elementos de géneros diversos (Bass, 2009)²⁷. En el plano de la expresión poética, la

²⁶ Fray Martín de Murúa describe el *llautu* como una prenda propia de los incas que consistía en «un rodete redondo [...], ancho de dos dedos, el cual se ponían en la frente y en el chaquirá, y otros dijes y piedras preciosas, y allí asientan plumas y penachos» (Murúa, *Historia general del Perú*, p. 337).

²⁷ Ver también Ramírez Zaborosch, 1996; Chang-Rodríguez, 1991; Vitulli, 2013, 107-116; y Dolle, 2011.

obra ofrece también una compleja elaboración retórica, que evidencia el propósito de exhibir las habilidades en este plano de los estudiantes del Seminario. Por ejemplo, los recursos propios de la poética de Luis de Góngora —sobre los que el propio autor habría de teorizar en su *Apologético*— se emplean de una forma quizá más radical de la que se observa en el teatro de su tiempo. Por ejemplo, en los pasajes descriptivos, aparecen usos del hipérbaton y la metáfora remota que, además de su dificultad poética, debían suponer retos para la recitación dramática de los estudiantes a cargo de los papeles, tal como ocurre en los versos iniciales de la comedia, en que Sísara describe el campo de batalla (vv. 1-12). A partir de la factura de esta particular obra, Juan Vitulli ha calificado *Amar su propia muerte* como «una prueba, como un rito de pasaje, como un acto de creación del ingenio del joven criollo que será evaluado por el auditorio del colegio al cual va dirigido el mensaje poético de la comedia» (Vitulli, 2013, p. 69). Puede reconocerse que en principio la obra de Espinosa Medrano fue objeto de evaluación de los maestros del Seminario; pero, una vez que la obra fue allí representada en alguna ocasión celebratoria, supuso también la exhibición de los frutos y los méritos ya no solo del individuo, sino de la institución a la que representaba. Así lo dejó entrever claramente el autor de los versos añadidos años después a la copia que preservó este drama.

Parecería difícil, a falta del texto, afirmar algo con bases sólidas sobre la obra de Espinosa Medrano de la que solo conocemos el título, *El Amor de milagro y los celos de los cielos*. Es posible, sin embargo, dejar anotadas algunas observaciones, a la espera de que un hallazgo nos devuelva su contenido. La noticia de González de Zambrana nos permite saber que se trataba de una comedia hagiográfica sobre Santa Cecilia compuesta para la entrada del obispo Izaguirre. Al leer la historia de la santa tal como la narra Pedro de Ribadeneira en el *Flos sanctorum* (acogiéndose fundamentalmente a la tradición de las *Actas de Santa Cecilia*, aparecidas hacia fines del siglo V), no se puede dejar de notar las afinidades que la historia podría tener con la dramatización que el Lunarejo hizo de la historia de Jael en *Amar su propia muerte*, convirtiendo la breve narración bíblica en un caso de honra. En el caso de la santa, la joven Cecilia, que ha consagrado su virginidad a Cristo, es comprometida en matrimonio a Valeriano, un noble romano. La noche de la boda, cuando los novios se encuentran a solas, Cecilia le declara a su esposo que junto a ella se encuentra un ángel que protege su cuerpo y que podría matarle si él se acerca a ella con deseo carnal. Valeriano exige ver al ángel, pues

de otro modo pensará que se trata de un joven amante (la sospecha del marido en estos términos parece ser un rasgo particular del relato de Ribadeneira). Cecilia lo envía al papa San Urbano, quien, tras una milagrosa aparición, lo convierte y bautiza, tras lo cual Valeriano puede ver al ángel junto a su esposa (*Flos sanctorum*, III, pp. 459-462). A partir de lo que ocurre en *Amar su propia muerte*, donde la misión divina de Jael despierta las sospechas de su esposo Heber Cineo, que cree que ella lo engaña con el capitán Sísara, es posible imaginar algo del desarrollo que la historia de Santa Cecilia debió adquirir en las manos de Espinosa Medrano, recurriendo nuevamente al modelo del «caso de honra» y logrando, de este modo, fundir la comedia de contenido devocional con uno de los subgéneros más apreciados de la comedia española (el drama de honor).

Más importante aún, para los fines de este artículo, es reparar en un momento de la hagiografía de Cecilia que transmitió Jacobo de la Vorágine en su *Leyenda dorada*, donde queda fijada (probablemente a partir de un error de traducción de las *Actas*) la asociación entre Santa Cecilia y la música. En los momentos previos a la noche de bodas, mientras que suena la música festiva, Cecilia, acompañada de voces celestiales, entona sobre la melodía de un órgano y en su corazón una oración al Señor en el que le pide mantenerse preservada para Él (pp. 747-753). Posiblemente esta debió ser, en la obra perdida de Espinosa Medrano, una gran ocasión para mostrar las cualidades musicales de las que el Seminario se jactaba. Según declara el deán Vasco de Contreras y Valverde en su *Relación de la ciudad del Cuzco* (1649), el Seminario contó desde muy temprano, junto con «dos cátedras de teología, una escolástica y otra moral, dos de artes, cuatro clases de gramática y retórica», la enseñanza y la práctica de «música de canto y órgano y canto llano» (p. 161). El testimonio de ese gran cultivo de la música en el Seminario y de su uso en particular en las obras teatrales que allí se representaron está testimoniado, tal como ya se dijo, en el rico archivo de partituras del siglo XVIII que hasta hoy se ha conservado. De otro lado, Cortez de la Cruz en su elogiosa semblanza del Lunarejo, recordaba que «de doce años era único en las gracias de tañer varios instrumentos, demás de ser no solo músico, sino compositor famoso» (*La novena maravilla*, p. xi)²⁸. Ello hace pensar que la comedia sobre la santa patrona de la música debió ser otra oportunidad en que los propios intereses del autor

²⁸ Ver al respecto Cisneros, 1982.

servían para afirmar los de la institución a cuyo claustro pertenecía. Además abre la puerta a pensar que incluso la música, que debió poseer un lugar importante en esta comedia, pudiera haber sido compuesta por el propio Lunarejo. De cualquier modo, esta obra, dedicada a la santa consagrada como patrona de la música desde 1594, debió ser una gran oportunidad para lucir ante el nuevo obispo, en 1663, junto a los conocimientos en Teología y Retórica, las habilidades en la música de los colegiales del Seminario.

Ya fuera escrito en quechua o en español, se tratara de comedias religiosas o de autos sacramentales, todo el teatro de Espinosa Medrano surgió y se elaboró en el contexto de la búsqueda de afirmación y reconocimiento del Seminario de San Antonio Abad. Al igual que la publicación de algunas de sus obras, las representaciones teatrales mostraban no solo las brillantes calidades de su autor en el dominio y el conocimiento de la Retórica y la Teología, sino que además las exhibían como resultado de la formación que impartía el Seminario. Como en el resto de su obra, la identidad del autor se moldea y se funde en las expectativas de la institución a la que sirvió hasta el fin de sus días.

BIBLIOGRAFÍA

- BASS, Laura, «Imitación e ingenio: el *Amar su propia muerte* de Espinosa Medrano», *Lexis*, XXXIII, 1, 2009, pp. 5-31.
- CLARO, Samuel, «Música dramática en el Cuzco durante el siglo XVIII y catálogo de manuscritos de música del Seminario de San Antonio Abad (Cuzco, Perú)», *Anuario*, 5, 1969, pp. 1-48.
- CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel. «La subversión del Barroco en *Amar su propia muerte* de Juan de Espinosa Medrano», en *Relecturas del Barroco de Indias*, ed. M. Moraña, Hanover, Ediciones del Norte, 1994, pp. 117-147.
- CISNEROS, Luis Jaime, «Sobre Espinosa Medrano: predicador, músico y poeta», *Cielo Abierto*, X, 28, 1984, pp. 3-8.
- «La polémica Faria-Espinosa Medrano: planteamiento crítico», *Lexis* XI, 1, 1987, pp. 1-62.
- CISNEROS, Luis Jaime y GUIBOVICH, Pedro, «Juan de Espinosa Medrano, un intelectual cuzqueño del Seiscientos. Nuevos datos biográfico», *Revista de Indias*, XLVIII, 182-183, 1988, pp. 327-347.
- «Un raro opúsculo del Lunarejo», *Lexis*, XIII, I, 1989, pp. 95-115.
- CONTRERAS Y VALVERDE, Vasco de, *Relación de la ciudad del Cuzco*, ed. María del Carmen Martín Rubio, Cuzco, Imprenta Amauta, 1982.
- DOLLE, Verena, «Las plumas de Jael: Mira de Amescua, Calderón y Espinosa Medrano», en *Calderón y su escuela: variaciones e innovación de un modelo teatral. XV Coloquio Anglogermánico sobre Calderón (Wroclaw, 14-18 de julio de 2008)*, ed. M. Tietz y G. Arnscheidt, Stuttgart, Franz Steiner, 2011, pp. 133-160.
- ESPINOSA MEDRANO, Juan de, *El hijo pródigo*, en *Literatura inca*, selección de Jorge Basadre, vol. I de la Biblioteca de Cultura Peruana, París, Desclée de Brouwer, 1938, pp. 265-334.
- *El hijo pródigo*, en *Teatro quechua colonial. Antología*, ed. Teodoro Meneses, Lima, Ediciones Edubanco, 1983, pp. 9-90.
- *El robo de Proserpina*, ed. Cesar Itier, Lima, Instituto Riva-Agüero-Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2010.
- *La novena maravilla*, ed. Luis Jaime Cisneros y José Antonio Rodríguez Garrido, Lima, Fondo Editorial del Congreso de la República, Banco de Crédito del Perú, 2011.
- *Amar su propia muerte*, ed. Juan Vitulli, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2011.
- ESQUIVEL Y NAVIA, Diego, *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco*, ed. Félix Denegri Luna, Lima, Fundación Augusto N. Wiese, Banco Wiese Ltda., 1980.

- FERNÁNDEZ CALVO, Diana, *La música dramática en el Seminario de San Antonio Abad de Cusco: estudio crítico, análisis y transcripción de comedias, jocosos, romances, cantadas, juguetes, mojíngangas y tonos humanos de los siglos XVII y XVIII*, Lima / Buenos Aires, Universidad Católica Sedes Sapientiae / Universidad Católica Argentina, 2010.
- GARCÍA BEDOYA, Carlos, *La literatura peruana en el período de estabilización colonial*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial, 2000.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ DE ZAMBRANA, Francisco, *Gloria enigmática del doctor Juan de Espinosa Medrano*, Ms., 1665.
- GUIBOVICH PÉREZ, Pedro M., «El testamento e inventario de bienes de Juan de Espinosa Medrano», *Histórica*, XVI, 1, 1992, pp. 1-31.
- «Como güelfos y gibelinos: los colegios de San Bernardo y San Antonio Abad en el Cuzco durante el siglo XVII», *Revista de Indias*, LXVI, 236, 2006, pp. 107-132.
- «A mayor gloria de Dios y de los hombres: el teatro escolar jesuita en el Virreinato del Perú», en *El teatro en la Hispanoamérica colonial*, ed. Ignacio Arellano y José Antonio Rodríguez Garrido, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2008, pp. 35-50.
- GUIBOVICH PÉREZ, Pedro y DOMÍNGUEZ FAURA, Nicanor, «Para la biografía de Espinosa Medrano: dos cartas inéditas de 1666», *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 27, 2000, pp. 219-242.
- ITIER, Cesar, *Teatro quechua en el Cuzco*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1995 y 2000, 2 vols.
- «Ollantay, Antonio Valdez y la rebelión de Thupa Amaru», *Histórica*, XXX, 1, 2006, pp. 65-97.
- «Estudio preliminar», en Juan de Espinosa Medrano, *El robo de Proserpina*, ed., Cesar Itier, Lima, Instituto Riva-Agüero-Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2010, pp. 9-53.
- JAYE, Barbara H., «Ovid in the Andes: The New World Morality Play, *El rapto de Proserpina y sueño de Endimión*», *Comparative Drama* 28, 4, 1994-95, pp. 510-526.
- LOHMANN VILLENNA, Guillermo, *El arte dramático en Lima durante el Virreinato*, Sevilla, Escuela de estudios Hispanoamericanos (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), 1945.
- MATTO DE TURNER, Clorinda, «Don Juan de Espinosa Medrano, o sea el Doctor Lunarejo», en *Bocetos a lápiz de americanos célebres*, Lima, Imprenta Bacigalupi, 1890, pp. 17-40.
- MENESES, Teodoro, *Teatro quechua colonial. Antología*, Lima, Ediciones Edubanco, 1983.
- MIDDENDORF, E.W. (ed.), *Dramatische und lyrische Dichtungen der Keshua-Sprache*, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1891.

- MURÚA, fray Martín de, *Historia general del Perú*, Madrid, Dastin, 2001.
- PARKER, Alexander, *Los autos sacramentales de Calderón*, Barcelona, Ariel, 1983.
- RAMÍREZ ZABOROSCH, Úrsula, «*El Amar su propia muerte* de Juan de Espinosa Medrano y la dramaturgia del Siglo de Oro (apuntes para su estudio)», en *La cultura literaria en la América virreinal. Concurrencias y diferencias*, ed. J. P. Buxó, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 299-316.
- RODRÍGUEZ GARRIDO, José A., «La defensa del tomismo por Espinosa Medrano en el Cuzco colonial», en *Pensamiento europeo y cultura colonial*, ed. K. Kohut y S. Rose, Madrid / Frankfurt am Mein, Iberoamericana / Vervuert, 1997, pp. 115-136.
- VARGAS UGARTE, Rubén, *De nuestro antiguo teatro*, Lima, Compañía de Impresiones y Publicidad, 1943.
- VITULLI, Juan. *Instable puente. La construcción del letrado criollo en la obra de Juan de Espinosa Medrano*, Chapell Hill, The University of North Carolina at Chapell Hill, 2013.

EL SUJETO DEL NAUFRAGIO:
HOMBRES, ANIMALES Y CANÍBALES EN LOS
RELATOS DE NÁUFRAGOS COLONIALES

Gisle Selnes
Universidad de Bergen, Noruega

Aunque el naufragio ocupa un lugar central en varios textos coloniales hispanoamericanos, éstos no constituyen un género propiamente dicho. A diferencia de los naufragios portugueses, que sí forman un género propio, muy estudiado por la crítica, los naufragios españoles de la misma época se encuentran dispersos por varios géneros, como son las cartas, relaciones, crónicas, comentarios, etc. Según críticos como José Rabasa y Josiah Blackmore, los naufragios lusitanos son inherentemente subversivos, narrando la historia de los fracasos que no caben en las crónicas oficiales del imperio, mientras que el uso hispanoamericano del naufragio es más bien apologético¹. Es ésta una dicotomía que me propongo matizar en este trabajo.

Antes de abordar el sujeto del naufragio, y sus manifestaciones en el horizonte hispanoamericano, también me voy a permitir algunas reflexiones breves sobre el naufragio como topos «global» y su posible importe como «evento» u «objeto» en el sentido filosófico de las palabras. Anticipo ya que terminaremos con una lectura concisa del naufragio de

¹ Véase José Rabasa, 2000, p. 52, y Josiah Blackmore, 2002, p. 56.

Pedro Serrano, tal como lo narra el Inca Garcilaso de la Vega, como posible clave para la comprensión de la obra y de la subjetividad garcilasianas.

Evidentemente, el descubrimiento de las rutas marítimas a las Indias orientales y occidentales produjo un auge considerable en el número de naufragios. También parece obvio que las nuevas circunstancias imperiales proporcionaron al naufragio un nuevo importe tanto económica como ideológicamente. Una vez «descubierta» América, el naufragio parece cambiar de carácter. De los lugares habitados por pueblos fabulosos/utópicos pasamos a islas y costas inhóspitas y muchas veces inhabitadas². Como señala su nombre, los naturales, cuando los hay, tienden a formar parte de la naturaleza (el paisaje, el «clima») donde viven. Para los europeos, se trata de autóctonos —o sea seres pertenecientes a la tierra, lo ctónico— por lo cual representan una cultura meramente potencial, *in statu nascendi*, con todas las contingencias que ello implica. Sin embargo, lo más novedoso de los naufragios hispanoamericanos es probablemente que pasan del dominio de la ficción al de la realidad o incluso de lo real. A pesar de su lado fantástico o fantasmático, el escenario ya no es el universo mítico-heroico de Homero o la cosmología alegórica cristiana de Dante, sino la geografía real del imperio. Sin el testimonio de los mismos náufragos —su propia versión de los acontecimientos transgresivos— no hay relato posible. De ahí, también, la lucha sobre el significado de los naufragios: ¿cómo recuperar los desastres marítimos para el discurso oficial? ¿Cómo relacionar estas experiencias límites con el estado normal de la empresa imperial?

Aún así, no hay que olvidar que el naufragio ha sido un motivo fundamental —si no fundacional— de la literatura llamada occidental desde sus primeros comienzos. Cada género tiene su versión predilecta de este motivo o topos: la nave del estado en la lírica a partir de Alceo, la catástrofe marítima de los persas en el drama esquiliano, las violentas metáforas náuticas (*Ilíada*) y las aventuras epónimas de Ulises en las epopeyas homéricas. Ya en el quinto canto de la *Odisea*, dedicado casi en su totalidad al último naufragio de Ulises, se establece el modelo tópic-

² Los naufragios «clásicos» y medievales nos alejan de nuestro ambiente familiar para introducirnos en circunstancias desconocidas y fabulosas, tanto antropológica como geográficamente: el náufrago arriba, las más de las veces, a costas *pobladas*, preferentemente por gente que tiene alguna disposición fantástica o utópica. Las figuras geométricas grabadas en las rocas que descubre Aristippo, el filósofo naufragado en costas aparentemente desoladas, son síntomas de este miedo de —o falta de interés por— los lugares verdaderamente desolados.

narrativo que luego ha sido imitado por Virgilio y otros poetas épicos imperiales y republicanos. Ayuda a la perseverancia de este modelo el hecho de que la educación retórica de la época imperial (romana) incluyó ejercicios obligatorios de écfrasis sobre el topos del naufragio. A esta tradición pagana hay que añadir los naufragios y tempestades bíblicos, de ambos testamentos, muchas veces nítidamente alegorizados durante la época medieval, por ejemplo en las cantigas de Alfonso X o en la *Navigatio Sancti Brandani* (libro probablemente consultado por Cristóbal Colón antes o después del viaje descubridor)³.

Aunque en la era contemporánea, «naufragio» suele ser sinónimo de «fracaso», tradicionalmente también significaba una apertura a horizontes no previstos, o podía sugerir el valor de la meta final de la navegación. Así, los naufragios de Ulises presentan una serie de escenarios nuevos para las aventuras del marinero proverbial, huyendo de la venganza de los dioses, mientras que los infortunios marítimos de Eneas y sus tripulantes troyanos sirven para ensalzar el mérito del futuro imperio romano: *tantae molis erat romanam condere gentem*. De la misma manera, el evangelista siente que la navegación de San Pablo requiere de tempestades y naufragios semejantes para subrayar la trascendencia de la *translatio ecclesiae*. Un milenio y medio más tarde, Giuliano Dati, en su célebre poema sobre «las islas canarias recientemente descubiertas», inventa una tempestad apócrifa para el primer viaje de Colón⁴.

Tanto el *Diario de a bordo* como la *Lettera rarissima* —y otros documentos colombinos— demuestran cierta familiaridad del Almirante con los valores poéticos y retóricos del naufragio, en primer lugar como figura de redención providencial. Por eso, cuando se produjo el primer contacto prolongado entre el viejo y el nuevo mundo —precisamente debido al naufragio de la Santa María el día de navidad del 1492— este acontecimiento ya estaba recargado de significación acumulada: «El Almirante recibió mucho placer y consolación de estas cosas que veía», resume Bartolomé de Las Casas, «y se le templó la angustia y pena que había recibido y tenía de la pérdida de la nao, y conoció que Nuestro

³ Véase por ejemplo, Valerie J. Flint. 1992, p. 91 y ss.

⁴ Huelga recordar que Hitlodeo, el filósofo-navegante de Tomás Moro, abandonó la expedición de Américo Vespucio para ir en busca de otras islas antípodas —en una versión del mundo donde América no existe, pero sí los efectos discursivos de su descubrimiento— hasta «naufragar» en la isla de Utopus: Utopía.

Señor había hecho encallar allí la nao porque hiciese allí asiento»⁵. Un evento o encuentro o de tal envergadura equivale a un naufragio, se haya producido «en lo real» o no: «El Nuevo Mundo surgió de estos naufragios, / brillante e inconcebible», escribe Cristina Peri Rossi en su poema «El naufragio como metáfora»⁶.

A la prehistoria literaria del naufragio hay que añadir precisamente la capacidad metafórica o «la metaforicidad» del naufragio. Como *figura*, el naufragio ofrece un contraste elemental entre el espacio jerárquico a bordo del barco, por un lado, y el eterno caos primordial de las olas, por el otro. En el momento mismo del «*nau*-fragio» —de la fractura de la nave— se franquea el límite entre estos dos universos de una manera que puede compararse con una metáfora violenta y eficaz. Así, se establece un contacto insólito entre dos ámbitos, dos universos, no sólo diferentes sino supuestamente incompatibles.

He aquí la primera calificación del náufrago: se trata de un sujeto fuera de lugar. «Cuando yo viere a los peces caminar por la tierra —dice el filósofo Atalo— entonces iré yo a navegar por la mar». Naufragar equivale a perderse por no respetar las leyes naturales y divinas. El náufrago es castigado por abandonar el lugar o *etnos* que le corresponde, o en términos morales, a haber dejado atrás la vida templada del sujeto racional. De ahí el famoso «naufragio con espectador», escenario filosófico elaborado por Lucrecio en *De rerum natura* y estudiado en su evolución posterior por Hans Blumenberg en su *Schiffbruch mit Zuschauer* (1979). En términos aún más específicos, la navegación es asociada con la codicia. El que muere naufragado en el mar, muere dos veces: primero se anega su corazón en la codicia, luego el cuerpo se ahoga en el agua. Dice Antonio de Guevara en su *Arte del Marear* (1539): «A mi parecer sobra de codicia, y falta de cordura inventaron el arte de navegar» (p. 231). Es este un tema que se desarrolla, barrocamente, en el mencionado corpus de naufragios portugueses, reunido por Gomes de Brito por los años 1730 bajo el título *História Trágico-Marítima*. Fernández de Oviedo —en su proemio al compendio de naufragios que remata la *Historia General y Natural de las Indias*— trae a colación los mismos lugares comunes cuando afirma que la navegación es «contra la voluntad de la natura». (Oviedo y Valdés, 1992, vol. 5).

⁵ Entrada de miércoles, 26 de diciembre de 1492.

⁶ Cristina Peri Rossi, 1981.

Más allá de estas valoraciones morales, la metafóricidad del naufragio también estriba en la radicalidad de la «escena primordial» del sujeto anegado en un mar sin fronteras ni soportes, lo que Calvo-Stevenson, en su tesis doctoral sobre los naufragios coloniales hispanoamericanos, ha llamado —heideggerianamente— «sinking being», «ser-en-tren-de-hundirse» (Calvo-Stevenson, 1991). El naufragio representa la irrupción de lo real/destructivo en el orden cotidiano, o la apertura irreversible del orden simbólico sobre un abismo inhumano. Aún así, esta «negación» puede constituir un verdadero acontecimiento, un posible comienzo de un mundo radicalmente nuevo: a través de la «labor negativa» se produce —estructuralmente— un escenario «aislado» del mundo de origen.

El naufragio siempre ocurre al margen del imperio. Trazando una línea entre el dominio de lo propio y el de lo otro, convierte a cualquier *locus* en un límite o un umbral. De ahí el problema de la representación del naufragio: anegado el náufrago, no hay nadie que pueda relatar su historia. Pero aún si logra volver a su mundo de origen, le queda el dilema —íntimamente vinculado al discurso «americano»— de que su experiencia radical resulta incomunicable, ya que en los sistemas expresivos del viejo mundo no caben las representaciones de cosas o mundos nuevos.

En la filosofía de Kant, el fracaso del sistema representativo se asocia con el concepto de lo sublime. Más allá del registro de la belleza —donde el objeto aparece ante el espectador como limitado e íntegro, produciendo un placer sereno por su armonía con nuestra idea de su cualidad—, el del sublime radica en la ilimitación cuantitativa o dinámica que no se puede integrar en un concepto «total» del objeto en cuestión. Esta frustración comprensiva ocasiona un «placer negativo», entre fascinación y repulsión, cuyo ejemplo paradigmático son precisamente los desastres naturales como el terremoto o los huracanes o, en palabras del mismo Kant, «el ilimitado mar en su cólera». Escribe Slavoj Žižek en *El objeto sublime de la ideología* a propósito de este fenómeno: «The Sublime is therefore the paradox of an object which, in the very field of representation, provides a view, in a negative way, of the dimension of what is unrepresentable», o sea que lo sublime es la paradoja de un objeto —*das Ding*— que indica los límites del campo de la representación a través del fallado intento de representarlo (Žižek, 1989, p. 203).

En el mismo libro, Žižek evoca el naufragio de Titanic para ilustrar los efectos de este fracaso (pp. 69 y ss.). Como todos sabemos, Titanic no solo es el nombre del buque que chocó con un iceberg fuera de Terranova causando la muerte de más de 1.500 personas. Debido a las

circunstancias culturales del momento, el naufragio instantáneamente se interpretó como un drama repleto de sentido: el fin brutal e inevitable del optimismo decadente que reinaba al comienzo del siglo XX⁷. No obstante, la idea radical de Žižek es que hay otra verdad del naufragio más «primordial» que la simbólica y que contradice la figuralidad hermenéutica que nos insta a establecer el significado del desastre: si observamos el naufragio, propiamente dicho —el buque quebrado y hundido— tal como aparece en las fotos tomadas con cámaras submarinas, se abre otra dimensión —«prohibida», si se quiere—: ya no la «metaforicidad del naufragio», sino una presencia materializada, de imposible interpretación. Es éste el naufragio como «objeto», el último resto de lo Real que excede toda «simbolización» del mundo y del sujeto. Por consiguiente, el verdadero objeto del afán hermenéutico suscitado por el naufragio no es el de revelar, sino el de encubrir la verdad sobre esta presencia petrificada que sabemos que no deberíamos ver.... Lo cual equivale a decir que por debajo de las diferentes manifestaciones históricas del «discurso del naufragio» subyace un núcleo traumático que no se puede integrar como tal en ninguna representación del evento. De esta «cosa» sublime emana la fascinación siniestra del naufragio.

Más allá de las fronteras del imperio, los límites tienden a borrarse y las categorías pierden su ilusoria «naturalidad». Nada está dado de antemano: no hay ni punto de partida ni meta ni camino o método que lleven a un fin previsto, sólo la obligación de volver a establecer un orden mínimo que pueda mantener al hombre a salvo de las amenazas de sus circunstancias. Por eso, la del náufrago es una situación no solo existencial, sino también filosófica, aunque ésta se manifieste como un «pensamiento salvaje».

En su último seminario sobre «La bestia y el soberano», Jacques Derrida se detiene largamente en el caso de Robinson Crusoe, naufragado en una isla desierta del Pacífico (Derrida, 2010). A Derrida la situación filosófica de Crusoe le sugiere una lectura paralela de Defoe con Heidegger, haciendo hincapié en el problema fundamental de la diferencia entre hombre y animal. En la novela de Defoe, el naufragio se transforma en figura «global» de la existencia: Crusoe reconstruye no sólo el mundo y las categorías epistémicas e ideológicas

⁷ La situación es fácilmente transferible a otros desastres marítimos, como los naufragios antonomásticos de Cabeza de Vaca, debidamente alegorizados tanto por el autor como por generaciones de exegetas. Véase más abajo.

del imperio británico, sino que se vuelve a «subjeter», como parte del mismo proceso, elevándose a sí mismo como soberano por sobre los animales y demás habitantes de su isla del desastre. Con el tiempo, éstos llegan a incluir a indígenas de diferentes grados de salvajismo además de piratas y marineros de varias nacionalidades que, a manera de contraste, sirven para transmutar a Crusoe en lo que James Joyce ha llamado el prototipo del colonialista británico. Menos conocidas que la novela epónima sobre Robinson Crusoe, las dos secuelas escritas por el mismo Defoe concluyen la representación del mundo *sub specie naufragii*, dejando, primero, que Crusoe abandone su isla occidental para emprender nuevas aventuras mercantiles en el hemisferio oriental, y, luego, que escriba, ya anciano, sus propias «reflexiones serias» sobre el verdadero importe de una vida en la que muchas veces ha naufragado, como dice, «aunque más por tierra que por mar».

Observa Rebecca Weaver-Hightower en su libro *Empire Islands* (2007) que piratas y caníbales son los anti-modelos más comunes de los protagonistas imperiales en las robinsonadas de lengua inglesa (p. 91). Ambos amenazan no solo con infringir el dominio territorial del náufrago, sino también con consumir su identidad y en última instancia su cuerpo. En el contexto del colonialismo europeo, la religión juega un papel decisivo en estas fantasías de consumición. Las tres biblias que Crusoe salva del barco hundido son claves para su «renacimiento» cristiano; luego evangeliza al pagano Viernes, y abandona su plantación en Brasil para no tener que convertir al catolicismo. Es fama que los luteranos que se refugian o naufragan en la llamada *France antarctique* durante las guerras religiosas, comparan el sacramento de sus enemigos católicos con el canibalismo ritual de los tupíes. Y viceversa: españoles y criollos católicos acusan a los piratas herejes de la más consumada barbarie, incluso de antropofagia.

Evidentemente, no existe la «novela de naufragio» hispanoamericana correspondiente a la de Defoe, pero sí hay varios textos en los que el náufrago se reconstruye de manera correspondiente en sujeto del «valiente mundo nuevo». El caso más celebre y complejo es sin dudas los *Naufragios* de Cabeza de Vaca —aunque no se lee, salvo raras veces, ni como relato (genérico) de naufragios ni como discurso novelesco—. Acaso es éste el texto hispanoamericano de la época colonial que más se parezca a los naufragios portugueses, los cuales se consideran precursores de la tradición «realista»/novelesca de la literatura lusitana. En ambos casos se trata de una narración pormenorizada de peregrinaciones y

tribulaciones después de un naufragio más allá de la frontera que separa la civilización de su inhóspito exterior. Además, la relación de Cabeza de Vaca se presenta como la historia del renacimiento o «reconstrucción» del sujeto imperial, atravesando los fantasmas de la otredad (de sentirse reducido a un objeto en las manos del otro, hecho «la figura misma de la muerte», de ser testigo del canibalismo famélico entre compatriotas etc.)⁸. Lo que singulariza a esta obra, es precisamente la experiencia colectiva en pos de la catástrofe, cuando hay que abandonar o «canibalizar» los últimos restos de la civilización del origen —matar a los caballos, refundir los objetos de metal etc.— para emerger al otro lado como un «nuevo sujeto» —transformado por su experiencia límite de la «cosa» americana (el naufragio como «objeto sublime») — y por lo tanto como el más apto para llevar a cabo la evangelización de los indígenas rebeldes.

Cabeza de Vaca comprueba así el adagio de que el sujeto del naufragio es esencialmente otro, que la ruptura de la nave (la *nau*-fragio) produce una ruptura temporal correspondiente en la identidad subjetiva del náufrago, imposibilitando su reinscripción total en el orden simbólico. (Como dice Borges en su soneto dedicado a Alexander Selkirk, el Crusoe «real»: «ya no soy aquél que eternamente // Miraba el mar y su profunda estepa».) De ahí la importancia de la escena obligatoria en los relatos de naufragios, cuando el náufrago otra vez entra en contacto con la civilización. Cabeza de Vaca, profundamente marcado por su experiencia indígena, no es reconocido por sus compatriotas, y su reentrada en el tiempo calendárico («cristiano») viene a ser otra «catástrofe» —en el sentido etimológico de la palabra— o, si se quiere, un naufragio al revés.

En este sentido, el naufragio es una versión potenciada de la «experiencia americana», de lo que Anthony Pagden ha llamado «the principle of attachment», el principio de adhesión, o *catexis*, que han vivido los viajeros europeos desde el Almirante en adelante (1993, pp. 17 y ss.). Oviedo, en el primer capítulo de su *Historia General y Natural*, ostenta un ejemplo sugerente de este topos —por lo demás omnipresente en su obra— cuando dice que, a diferencia de los mil millares de volúmenes *léidos* por Plinio, su precursor romano, él (Oviedo) ha *vivido* «dos mil millares de trabajos e necesidades e peligros en veinte y dos años e más que ha que veo y experimento por mi persona estas

⁸ Véase la edición magistral de Rolena Adorno y Patrick Charles Pautz: *Álvar Núñez Cabeza de Vaca: His Account, His Life and the Expedition of Pánfilo de Narváez*, 1999.

cosas (...) y habiendo ocho veces pasado el grande mar Océano» (*Historia general y natural de las Indias*, t.I, p. 11). Para Oviedo, la historia natural —o sea la naturaleza maravillosa— del Nuevo Mundo viene a ser emblema del poder sublime de Dios, mientras que la historia general pone de manifiesto cómo estas maravillas se han ido desmoronando por las ambiciones temporales del hombre supuestamente civilizado. Por lo tanto, cuando Oviedo deja que la obra termine con una compilación de naufragios, parece lícito suponer que la idea es la de subrayar —aristotélicamente— el destino «trágico» del Nuevo Mundo, su peripecia de dicha en naufragios e infortunios.

En una situación así, solo un dios puede salvarnos, como decía Heidegger. Según su recopilador, los naufragios ovidianos son precisamente ejemplos de «maravillas divinas». La tarea de los sujetos de estas aventuras extremas es la de seguir fieles a la manifestación de la misericordia providencial, observando la lección evangélica tanto en sus infortunios marítimos como después de la salvación. En la historia más elaborada de la recopilación, la de Alonso Zuazo, el naufragio se convierte en alegoría religiosa: los sucesos catastróficos en las islas inhóspitas llamadas de los alacranes se pintan como *figura de la passio Christi*, mientras que los náufragos sólo logran evitar la animalidad (si no la «bestialidad») por la intervención «cristológica» del letrado Zuazo, formando una colonia cuasi utópica de sujetos devotos y píos. Oviedo establece un contraste llamativo entre esta utopía espiritual —y material, ya que los milagros pueden leerse como una «respuesta en lo real» de la virtud de los náufragos—, por un lado, y el estado deplorable del imperio, donde reinan la codicia y el caos, por el otro: el naufragio ocurre cuando Zuazo navega rumbo a Tierra Firme para mediar en el conflicto entre Hernán Cortés y Francisco de Garay, y, una vez a salvo de las ondas, es nombrado lugarteniente de Cortés, quien se tiene que ausentar para castigar a un capitán rebelde en la selva mesoamericana. A pesar de su gran éxito como juez y evangelizador, tanto españoles como indios confabulan para matarlo, y al final Zuazo tiene que volver precipitadamente a La Española para defenderse contra acusaciones falsas de soborno.

En los *Infortunios de Alonso Ramírez* (1690) —libro perteneciente a la tradición de naufragios e infortunios tanto por su tema como por sus momentos netamente subersivos— el protagonista criollo se refleja negativamente en una serie de figuras foráneas y nativas. La expedición real para conseguir bastimentos para la capital novohispana

—en la que Alonso Ramírez está embarcado— está mal equipada y por eso resulta presa fácil de piratas «protestantes», los cuales no solo son herejes inmejorables, sino que también tienen pronunciadas apetencias antropófagas. Aquí no se trata de canibalismo famélico —práctica por lo menos comprensible, si no excusable— sino de una perversión irracional y voluptuosa. Después de haber asediado un pueblo asiático durante meses, los piratas pasan a cuchillo a las mujeres que han dejado encintas y prenden fuego a lo que puedan:

Entre los despojos con que vinieron del pueblo y fueron cuanto por sus mujeres y bastimentos les habían dado, estaba un brazo humano de los que perecieron en el incendio; de este cortó cada uno una pequeña presa y alabando el gusto de tan linda carne entre repetidas saludes le dieron fin (Sigüenza y Góngora, *Infortunios de Alonso Ramírez*, p. 23).

Significativamente, al recordar a Miguel, un sevillano que había abandonado «lo católico en que nació, por vivir pirata y morir hereje», aunque el peor de todos cuando se trataba de abominaciones y maltratos, lo que más escandaliza a Ramírez es cuando se ponían de fiesta, «leyendo o rezando [Miguel] lo que ellos en sus propios libros» (p. 41). En tales circunstancias su único consuelo es un retrato de la Virgen de Guadalupe que tiene escondido en uno de los mástiles.

Aunque menos bárbaros que los enemigos foráneos, los autóctonos también representan un anti-modelo para Sigüenza y Góngora. En las costas de Yucatán, donde naufraga la fragata de Ramírez y sus compañeros ex esclavos, reina la corrupción y el tráfico de mercancías dejadas por barcos naufragados (propiedad legal del rey). O sea que ni siquiera en Tierra Firme las autoridades novohispanas son capaces de controlar los márgenes del imperio. Lo único notable de «aquel paraje inculto y solitario» son los monumentos y el sistema de pozos con agua «excelente» construidos por el imperio maya muchos siglos antes de la conquista española. A través de esta galería de sujetos coloniales, el relato llega a reflejar una considerable porción del mundo novohispano, desde las capas más bajas y periféricas hasta el ápice de la pirámide: la corte virreinal, donde Ramírez llega a besarle la mano a Su Excelencia, el Virrey, quien lo manda visitar a Sigüenza y Góngora para narrarle su historia. La «peregrinación lastimosa» de Alonso Ramírez desemboca, así, en la enunciación misma del relato, en la que también se señala su entrada ulterior en la Real Armada de Barlovento. *Tantae molis*

erat novohispanam vigilare confinium, parece ser la leyenda moral de esta epopeya picaresca, cuyo sujeto principal es el marinero criollo.

Como ya se ha anticipado, vamos a terminar con una figura contigua: el Inca Garcilaso de la Vega. Como nadie ignora, los *Comentarios reales* (1609) incluyen un naufragio fundacional —el de Pedro Serrano—, por algunos considerado como el primer cuento de la literatura hispanoamericana. Tal vez más que otros náufragos, éste queda enfáticamente fuera de lugar: su historia está entreverada en el capítulo sobre «La descripción del Perú», con la justificación barroca de que «no esté lejos de su lugar y también porque este capítulo no sea tan corto» (p. 23), mientras que algunos de los ingredientes «genéricos» del naufragio aparecen desplazados a otras partes de la obra. No obstante, si lo abordamos a la luz de la historia del topos, creo que este naufragio a su vez puede arrojar nueva luz sobre la empresa garcilasiana.

Recordemos, primero, la línea de demarcación que traza Garcilaso entre los incas imperiales, por un lado, y los demás indígenas, por el otro. Como nadie ignora, la imagen que se presenta de estos últimos en los *Comentarios reales* es espeluznante, y un tanto ridícula. Su barbaridad es ilimitada: «[U]nos indios había pocos mejores que bestias y otros peores que fieras bravas» (p. 27). Mientras que los incas habían descubierto el principio divino de toda la creación sólo por medio de la razón, sus vecinos ni siquiera eran capaces de concebir y venerar ideas abstractas. Adoraban cualquier fenómeno —yerbas, plantas, flores, árboles, cerros altos, cuevas hondas, guijarros y piedrecitas etc.— sólo para «diferenciarse éstos de aquellos y cada uno de todos» (p. 27). Pero más que nada adoraban animales: «En fin, no había animal tan vil ni sucio que no lo tuviesen por dios» (p. 27). Un gran número de los indios que veneraban animales fieros, fueron devorados por sus ídolos, porque al toparse con ellos, se echaban en el suelo a adorarlos en vez de huir o defenderse. A este panorama de fetichismo y zoolatría desenfrenados, Garcilaso añade algunas historias sobre el canibalismo de las tribus pre-incaicas, de una infamia comparable a la muy repudiada imagen que pintó Hegel de los negros antropófagos en la introducción a su *Filosofía de la historia*.

Sin embargo, contra viento y marea, los incas, virtualmente «naufragados» en esta *terra canibalorum*, lograron reducir a sus vecinos infrahumanos e incluirlos en un imperio cuasi utópico, siglos antes de la llegada de los españoles. Es ésta la verdad «genérica», ignorada por los españoles, que Garcilaso revela y elabora largamente en su obra principal, verdad que, para enunciarse, necesita de un nuevo sujeto: el

mestizo bilingüe, cuya función es la de mediador (intérprete, traductor) entre las dos civilizaciones incomunicadas.

¿Cómo localizar el naufragio de Pedro Serrano en este cuadro? La historia es simple: Oriundo no se sabe de qué parte, Serrano, naufragado, nada a las orillas de una isla desierta del Caribe. Allí se mantiene con carne seca de tortugas marítimas y con agua recogida en sus conchas. Con grandes esfuerzos, logra prender un fuego, sobre el cual vigila día y noche, y para que los aguaceros no lo apaguen, construye una choza con las conchas de las tortugas más grandes. Pasan los años, se le pudre la ropa que tenía, y con «las inclemencias del cielo se le creció el vello de todo el cuerpo tan excesivamente que parecía pellejo de animal, y no cualquiera, sino el de un jabalí» (*Comentarios reales*, p. 25). Por eso, cuando un día aparece otro náufrago en la isla, Serrano se imagina que el otro es el diablo en figura de hombre que viene para tentarle, mientras que el recién venido piensa que Serrano, por su apariencia animal, es el diablo en persona. Una vez aclarado el malentendido, se acomodan la vida como mejor pueden, repartiendo las tareas ecuanímente, aunque no por mucho tiempo: riñen, apartan rancho, «que no faltó sino llegar a las manos». Después de cuatro años de convivencia más o menos reconciliada aparece un navío español. El náufrago anónimo muere en alta mar. Pedro Serrano, por su parte, arriba a su tierra natal y es convocado por el Emperador, quien por aquel tiempo residía en Alemania. El ex náufrago deja su vello de animal como signo de sus desoladas aventuras marítimas.

Según Garcilaso, el naufragio de Pedro Serrano fue «un caso historial de grande admiración». Aunque no se puede descartar la posibilidad de que Garcilaso esté hablando en serio —lo insólito de la existencia de Pedro Serrano abandonado en la isla desierta tal vez puede calificarse de «admirable» en el sentido barroco de la palabra— más sugestivo sería imaginarse que la valoración es irónica, subversiva: dos náufragos cristianos incapaces de vivir juntos en condiciones comunitarias tan especiales... ¡Cuánto más admirable no sería la hazaña de los incas! Los zoolatras y caníbales que antes poblaron ese territorio se habían pacificado por una civilización que sobrepasó con mucho la de los dos náufragos hispánicos que al final «no tenían figura de hombres humanos». Bajo circunstancias sumamente confusas lograron establecer un imperio justo y razonable, incluso según los valores humanistas del renacimiento, sin haber recibido la revelación de la gracia divina: «De manera que lo necesario para la vida humana de comer y vestir y calzar, lo tenían todos, que nadie podía llamarse pobre ni pedir

limosna; porque lo uno y lo otro tenían bastantemente, como si fueran ricos; y para demasías eran pobrísimos, que nada les sobraba» (p. 26).

El topos de autóctonos bestiales, caníbales, que tantas veces han amenazado la vida y la identidad de náufragos occidentales, desde Ulises en adelante, le sirve a Garcilaso para destacar las obras utópicas de sus antepasados. Mucho antes de que el Renacimiento europeo llegara a esbozar sus utopías más bien teóricas, los incas ya habían organizado un vasto imperio de bárbaros civilizados. Para el discurso colonial de la época, es ésta una paradoja, si no un oxímoron, digno de la figura principal de la obra garcilasiana: el sujeto futuro, utópico, capaz de mediar entre dos culturas separadas por el *mare magno e oculto* —cuya imagen trasluce, negativamente, a través de los náufragos aislados e incommunicados.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Rolena y Patrick Charles Pautz, *Álvar Núñez Cabeza de Vaca: His Account, His Life and the Expedition of Pánfilo de Narváez*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1999, 3 vols.
- BLACKMORE, Josiahm, *Manifest Perdition: Shipwreck Narrative and the Disruption of Empire*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002.
- BLUMENBERG, Hans, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.
- CALVO-STEVENSON, Hortensia, *Sinking Being. Shipwrecks and Colonial Spanish-American Writing*, Ph.D.-dissertation reproduced by University Microfilm International, Ann Arbor, Mich., Yale University, 1991.
- DERRIDA, Jacques, *Seminaire. La bête et le souverain. Volume II (2002–2003)*, Paris, Éditions Galilée, 2010.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*, edición y estudio preliminar de Juan Perez de Tudela Bueso, Madrid. Atlas, 1992, 5 vols.
- FLINT, Valerie J., *The Imaginative Landscape of Christopher Columbus*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- GOMES DE BRITO, Bernardo, *História trágico-marítima, em que se escrevem chronologicamente os naufragios que tiveram as naus de Portugal, depois que se poz em exercicio a Navegação da Índia [1735–1736]*, anotada, comentada y acompañada de un estudio por António Sergio, Lisboa, Editorial Sul 1955–1956, 3 vols.
- GUEVARA, Antonio de, *Arte del Marear y de los inventores della, con muchos avisos para los que navegan en ellas*, [1536], Barcelona, por Hieronymo Margarit, 1613.
- PAGDEN, Anthony, *European Encounters With the New World: From Renaissance to Romanticism*, New Haven & London, Yale University Press, 1993.
- PERI ROSSI, Cristina: «El naufragio como metáfora», *Nueva estafeta*, 36, 1981.
- RABASA, José, *Writing Violence on the Northern Frontier: The Historiography of Sixteenth Century New Mexico and Florida and the Legacy of Conquest*, Durham, Duke University Press, 2000.
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de, *Infortunios que Alonso Ramírez natural de la Ciudad de S. Juan de Puerto Rico padecio &c [1690]*, en *Relaciones históricas*, selección, prólogo y notas de Manuel Romero de Terreros, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1954.
- VEGA, Inca Garcilaso de la, *Comentarios reales*, prólogo, edición y cronología por Aurelio Miro Quesada, Carácas, Biblioteca Ayacucho, 1976, t. I.
- WEAVER-HIGHTOWER, Rebecca, *Empire Islands. Castaways, Cannibals, and Fantasies of Conquest*, Minneapolis & London, University of Minnesota Press, 2007.
- ŽIŽEK, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso, 1989.

CASTA, ETNIA Y FE EN
INFORTUNIOS DE ALONSO RAMÍREZ

Leonor M. Taiano C.
UIT Universidad Ártica de Noruega

INTRODUCCIÓN

Generalmente, los estudiosos del periodo colonial tendemos a analizar los conflictos existentes en la sociedad de aquella época basándonos en las diferencias sociales entre peninsulares, criollos, mestizos, indios y negros. En este trabajo, sin embargo, quisiera dar a notar que si bien esta categorización es totalmente válida para reflexionar sobre los contrastes coloniales, es importante, también, tomar en cuenta una realidad que a veces solemos pasar por alto; es decir, el hecho de que al interior de cada categoría existían numerosas sub-categorías bien distantes entre sí.

En el caso de los «blancos» a las disparidades estamentales americanas se sumaban los problemas vigentes en la península Ibérica, que establecían un gran contraste entre la nobleza y el estado llano, además de la distinción entre los cristianos viejos y nuevos.

Es así que ser «blanco» no representaba una ventaja absoluta en el mundo colonial. Factores como ser descendiente de conversos o ser hijo ilegítimo mermaban las oportunidades de medro social. La relación

dictada por Alonso Ramírez¹, conocida actualmente como *Infortunios de Alonso Ramírez*, es una prueba de la dura realidad del hispano perteneciente al estado llano en los territorios ultramarinos durante el siglo XVII. En su testimonio el puertorriqueño da a notar la importancia que la casta, el grupo étnico, la nacionalidad y la religión, tenían en la Hispanoamérica colonial.

EL PROBLEMA DE LA SANGRE EN LA SOCIEDAD ESTAMENTAL

Infortunios de Alonso Ramírez representa el testimonio de alguien que se encontraba en problemas ante las leyes españolas por sospechas de haber colaborado con piratas extranjeros y que probablemente trataba de ocultar sus orígenes conversos, así como su condición de hijo ilegítimo. La deposición del puertorriqueño muestra además que el mundo novohispano establecía distinciones en base a la casta y al grupo étnico. El texto manifiesta que en los territorios coloniales no era suficiente ser español o hijo de españoles para gozar de la calidad de privilegiado, pues la condición social, la «impureza de sangre» y la ilegitimidad podían representar verdaderos factores de exclusión.

Si en la Península Ibérica los cristianos nuevos eran víctimas de segregación porque se les sospechaba de judaizantes, y consecuentemente enemigos de la fe católica, la situación para éstos en las colonias no eran mejores a nivel legal y social, ya que las leyes de Indias decretaban que «ninguno nuevamente convertido de Moro, o Judío, ni sus hijos pasasen a las Indias, sin expresa licencia del Rey» (Maura, 2005, p. 93).

No obstante los controles y las restricciones, España no pudo evitar que varios conversos llegasen al Nuevo Mundo (Henríquez Ureña, 2008, p. 97). En 1528, tuvo lugar uno de los primeros Autos de Fe contra los judíos de Nueva España, en el cual el dominico Fray Vicente de Santa María, comisario inquisitorial, llevo a cabo un proceso contra los judíos auxiliado por su orden y varios funcionarios civiles. En el proceso se acusaron de judaizantes a Hernando de Alonso, conquistador, carpintero y herrero; Gonzalo de Morales mercader que radicaba en

¹ Contrariamente a otras investigaciones que he realizado (ver Taiano, 2014), en este trabajo no pretendo tratar el problema de la autoría del texto, pues me limitaré simplemente a analizar el discurso de la voz narradora al interior de la obra, por ello el grado de participación de Sigüenza y Góngora en la creación de la relación resulta, en este caso, secundario.

Puerto Rico; la hermana de Morales; Diego de Ocaña, escribano público, su esposa Beatriz Núñez, su hija Leonor Xuarez, su hijo Diego y su nieto. Hernando de Alonso, Gonzalo de Morales y su hermana fueron condenados a morir quemados. Diego de Ocaña, en cambio, salvó su vida y la de su familia, al declarar públicamente su «arrepentimiento» (Muñiz Huberman, 2005, pp. 15-29).

La recopilación de documentos sobre los pasajeros que llegaron a América, especialmente a Venezuela, realizada por José Eliseo López, muestra que en las cédulas que permitían el ingreso de los europeos para ejercer cargos oficiales, se insistía sobre el abolengo y la «pureza de sangre» de los mismos, así como la de los pasajeros que los acompañaban. Así se puede ver en el siguiente documento de 1631, en el cual se menciona la licencia que se otorgó a Enrique Enríquez de Sotomayor y sus acompañantes para penetrar en el territorio americano.

Don Enrique Enríquez de Sotomayor, a quien S.M. ha proveído por su gobernador y capitán general de la provincia de la Nueva Andalucía [...] licencia para que pueda pasar y pase a la isla de San Juan de Puerto Rico y de allí a la Nueva Andalucía, [y que pueda llevar] a Luis de Guzmán, [...] natural de la villa de Madrid, hijo legítimo de Luis de Guzmán, difunto, y de Isabel de Vargas; soltero, de edad de 19 años, ojos zarcos y sin barba, de mediano cuerpo; y el dicho Luis de Guzmán y [...] sus ascendientes fueron y son cristianos viejos, limpios de toda mala raza de moros y judíos ni penitenciados por el Santo Oficio de la Inquisición; y a Alonso de Herrera [...] natural de [...] Madrid, hijo legítimo de Alonso González de Herrera, difunto, y de María de Morales; mozo soltero, libre y por casar [...] hombre de [...] 23 años, buen cuerpo, barbirrubio, pecoso de cara, limpio de toda mala raza de moros y judíos; y a Francisco de Larena Guarnico, natural del valle de Camargo, en la montaña de Burgos; hijo legítimo de Andrés de Larena y Catalina de Guarnico, difuntos; soltero, de edad de hasta 19 años, buen cuerpo, moreno y sin barba, que es hijo de algo y cristiano viejo, limpio de toda mala raza [...]. Dáseles la dicha licencia en virtud de la cédula de S.M. que tienen presentada [...] (López, 1999, p. 118).

El texto constituye uno de los tantos registros que informan sobre las personas a las cuales les era permitido ingresar a las Indias, como se puede entender por medio de su contenido, el linaje y la religión eran factores decisivos para autorizar la entrada al Nuevo Continente. Judíos, moros, conversos y penitenciados no eran admitidos legalmente.

En su análisis de *Infortunios de Alonso Ramírez*, Estelle Irizarry plantea, entre los misterios en relación al puertorriqueño, la incógnita sobre el lugar de origen de su padre y el hecho de que Alonso prefiera usar el apellido materno (Irizarry, 1990, p. 37).

Así, Irizarry propone que el puertorriqueño prefería usar el apellido Ramírez, porque 1) siendo apellido frecuente hacía imposible trazar su linaje o 2) que Ramírez era portador del apellido materno a causa de su ilegitimidad matrimonial, condición que era común a muchas personas de bajos recursos, a las cuales resultaba muy difícil el pago de los derechos de dispensas matrimoniales, o 3) que los padres de Ramírez no podían casarse por problemas relacionados con la fe (Irizarry, 1990, p. 40). Según esta crítica, Alonso no oculta el nombre de su padre: Villanueva, porque tuvo que rendir declaración jurada; por ello, establece dos hipótesis en relación a este apellido: o el apellido es falso, quizás inspirado por la vida en una «villa nueva» —Puerto Rico—, o es una rama de las familias peninsulares de éste que se mezclaron con conversos, que figuran de vez en cuando en procesos inquisitoriales (Irizarry, 1990, p. 43)².

Si la suposición de Irizarry es verdadera, Ramírez, al ocultar información sobre su padre, evitó que sus restos siguiesen el mismo destino de aquellos de Fernán Sánchez de Villanueva y su mujer, es decir la «relajación en huesos». Además, ser descendiente de conversos habría agravado su condición legal, ya que el puertorriqueño por sí mismo se encontraba en serios problemas en base a lo establecido por las leyes españolas, a causa de las sospechas sobre su colaboración con enemigos extranjeros que lo hacían culpable de lesa majestad.

² De hecho, aunque no todas las personas de apellido Villanueva provienen de una familia conversa, es verdad que muchos de ellos lo fueron y que incluso forma parte de los apellidos citados en el libro verde de Aragón (Amador de los Ríos, 1885, pp. 249-288). El mismo Fray Luis de León, de quien todos conocemos sus orígenes conversos, tenía en su familia personas con este apellido, entre los cuales Fernán Sánchez de Villanueva y su mujer, quienes fueron procesados y condenados por la Inquisición por herejes y apóstatas después de fallecidos, por lo que se ejecutó la sentencia en los restos mortales de ambos, los cuales fueron desenterrados y quemados en auto público en la plaza del mercado en Cuenca por seguir practicando los rituales judíos y por rezar los Salmos de David y plegarias hebraicas en lengua original después de convertidos. Además de la desaventurada pareja, la bisabuela del sacerdote, Leonor de Villanueva, fue procesada y castigada por judaizante, le confiscaron sus bienes y la condenaron al cárcel perpetuo (Carrete Parrondo, 1996, pp. 119-125).

La introducción, o extracción de mercaderías, y la ejecución del comercio prohibido con el enemigo del señor propio, es enriquecer al contrario, y darle medios, y fuerzas para su conservación; con que siendo esto es conocido daño de la causa pública, deberá ser tenido este delito por de aquellos que se obran en detrimento del Príncipe, destrucción, y menoscabo de la patria (González de Salcedo, *Tratado jurídico-político del contrabando*, p. 41).

Visto que en aquel instante las acusas de haber colaborado con los piratas hacían de Alonso Ramírez un traidor a la patria y al rey. El ser de «sangre impura», habría empeorado su situación, pues al igual que los piratas protestantes, los judaizantes fueron perseguidos por las autoridades civiles y religiosas españolas (Escobar Quevedo, 2008, p. 333), razón por la cual, como ya se ha mencionado anteriormente, se trató de bloquearles la entrada a las Indias. Si Ramírez hubiera sido considerado descendiente de conversos, tanto él como su padre habrían faltado a las leyes españolas, pues Lucas de Villa-nueva, al entrar en las Indias, habría violado la ley que establecía que ningún judío o converso podía entrar en ellas, y Ramírez, al colaborar con los piratas como «introducido» de mercaderías además hubiera sido considerado un conspirador contra España.

«La persona en cuyo poder se hallasen [mercaderías de contrabando] las pierda, con más sus bienes, aunque de primer introducido de ellas, y [...] sea castigado con pena de muerte, perdimento de todos sus bienes, y sea tenido por traidor, y quebrantador de nuestras órdenes» (González de Salcedo, *Tratado jurídico-político del contrabando*, p. 45).

RAZA Y RELIGIÓN COMO INDICADORES DE LA ESPAÑOLIDAD DE UN INDIVIDUO

A pesar de las incertezas sobre Lucas de Villanueva, Ramírez sabe como despistar a quienes lo interrogan, enfatizando en su declaración su pertenencia al grupo de los «blancos» y su catolicismo irreprochable, heredado de su madre, mantenido incluso en los momentos más difíciles de su cautiverio.

Creo [que] hubiera sido imposible mi libertad si continuamente no hubiera ocupado la memoria y afectos en María Santísima de Guadalupe de México, de quien siempre protesto [que] viviré esclavo por lo que le debo. He traído siempre conmigo un retrato suyo, y temiendo lo profanasen los herejes piratas cuando me apresaron, supuesto que entonces, quitándonos los

rosarios de los cuellos y reprendiéndonos como a impíos y supersticiosos, los arrojaron al mar, como mejor pude se lo quité de la vista y la primera vez que subí al tope lo escondí allí» (Sigüenza y Góngora, *Infornios*, p. 173).

El relieve que Ramírez otorga a su «pureza de sangre» y a su «españolidad» podría formar parte de una estrategia del puertorriqueño para desorientar al destinatario principal de la relación, el Conde de Galve, de cualquier sospecha sobre su «linaje maculado». Ramírez además pondera la superioridad española sobre los demás, indicando, por ejemplo, que solamente el otro cautivo de sangre española, Juan de Casas, le inspiraba confianza.

Sufría yo todas estas cosas, porque por el amor que tenía a mi vida no podía más [que hacerlo], y advirtiéndome [que] había días enteros que [ellos] los pasaban borrachos, sentía no tener bastantes compañeros de quien valerme para matarlos y alzándome con la fragata e irme a Manila pero también puede ser que no me fiara de ellos aunque los tuviera por no haber otro español entre ellos sino Juan de Casas» (Sigüenza y Góngora, *Infornios*, p. 177).

A lo largo de su declaración, Ramírez hace notar que, desde su punto de vista, la condición de español envuelve factores étnicos y cristianos, así como la fidelidad a la corona española. La última cualidad lo induce a resistir incluso las más graves torturas por parte de los ingleses, enemigos de España, que casi le consumen la vida.

Jamás me recelé de la muerte con mayor susto que en este instante, pero conmutáronla en tantas patadas y pescozones que descargaron en mí, que me dejaron incapaz de movimiento muchos días» (Sigüenza y Góngora, *Infornios*, p. 175).

La noción de la superioridad de los españoles es uno de los motivos principales de la narración de Ramírez, y se presenta como una realidad de la cual todos los miembros del sistema colonial están conscientes, como se puede entender en el siguiente fragmento, en el cual los ex compañeros de cautiverio de Ramírez temen ser esclavizados a causa de su «no españolidad».

Opusiéronse a este dictamen mío con grande esfuerzo, siendo el motivo el que a ellos por su color, y por no ser españoles, los harían esclavos y que les sería menos sensible el que yo con mis manos les echase al mar que

ponerse [ellos] en las islas de extranjeros para experimentar sus rigores» (Sigüenza y Góngora, *Infornios*, p. 185).

Además de insistir en las diferencias físicas, Ramírez testimonia, en cierto modo, que los españoles son superiores a los demás también por su catolicismo. Por ello, el puertorriqueño presenta a los ingleses como herejes, ladrones, borrachos, violadores, traidores, etc. Los británicos, al igual que los indios y los sangleyes que lo acompañaron en sus desventuras, son inferiores, porque han renegado la fe católica. Los piratas son tan salvajes como los indígenas, pues llegan incluso a cometer canibalismo de la misma manera que muchas de las tribus amerindias como describían los españoles.

Entre los despojos con que vinieron del pueblo, y fueron cuanto por sus mujeres y bastimentos les habían dado, estaba un brazo humano de los que perecieron en el incendio. De este cortó cada uno una pequeña presa, y alabando el gusto de tan linda carne entre repetidas saludes le dieron fin» (Sigüenza y Góngora, *Infornios*, p. 158).

Sin embargo, para Ramírez, el estatus de español, basado en características étnicas y religiosas, como ya he mencionado anteriormente, es un privilegio que se puede perder. Tal es el caso del sevillano Miguel, de quien no se menciona el apellido, quien ha renegado su condición de español, degradando su religión y traicionando a la corona española.

No hubo trabajo intolerable en que nos pusiesen, no hubo ocasión alguna en que nos maltratasen, no hubo hambre que padeciésemos, ni riesgo de la vida en que peligrásemos, que no viniese por su mano y su dirección haciendo [él] gala de mostrarse impío y abandonando lo católico en que nació por vivir pirata y morir hereje» (Sigüenza y Góngora, *Infornios*, p. 179).

La figura del sevillano sin apellido ha sido vista por Aníbal González como un contraste del criollo narrador, que sirve para resaltar la lealtad de éste último a la Corona española y a la fe católica (González, 1983, pp. 189-204). Aunque evidentemente la intención de Ramírez es esta, el caso del renegado de Sevilla no es inusual en las historias de cautivos. Muchos españoles prisioneros de los moros, por ejemplo, se convertían al Islam como una estrategia de sobrevivencia, llegando a representar una verdadera preocupación para los inquisidores (Boeglin, 2008, p.

261), que los interrogaban para verificar su nivel de «mahometización» y su grado de compromiso con la religión musulmana, es decir con la herejía, como lo menciona Diego Galán en la memoria sobre su cautiverio.

Con esto volví á salir donde estaban los demás, y vi que los renegados que estaban en palacio tenían cercados al capón y á Luis, y les estaban dando parabienes del acierto que habían tomado en elegir la secta del desdichado profeta Mahoma; aquí, confieso, me dio tal cólera de ver y oír las blasfemias que aquellos pérfidos decían contra la fe, que me quedé embelesado, y no sé si volviera del éxtasis si no llegaran diciendo con algazara» (Galán, *Cautiverio*, p. 89).

Por esta razón, el hecho de que Miguel se convirtiese a la religión de sus captores, constituye simplemente una medida utilizada por muchos que habían compartido su suerte, entre los que se pueden citar a Nuño de Silva (Cummins, 1997, p. 13), Pedro de Baeza, quien incluso cambió su nombre por el de Siyén de Jaén (Mata Carriazo, 1971, p. 271), entre otros.

Es así que *Infortunios de Alonso Ramírez* es un texto que demuestra que en el siglo XVII, la «españolidad» era un privilegio determinado por la sangre y la religión, pero que también se podía perder en caso de traición al catolicismo y a la corona. El sevillano Miguel al renegar su tierra y religión se «rebaja» a una condición similar a la de los ingleses, indios, sangleyes y mestizos, de los cuales Ramírez no esperaba nada positivo.

No satisfechos de lo que yo había dicho, repreguntando con cariño a mi contra maestre, de quien por indio jamás se podía prometer cosa que buena fuese, supieron de él haber población y presidio en la isla de Capones que yo había afirmado ser despoblada» (Sigüenza y Góngora, *Infortunios*, p. 155).

CONCLUSIÓN

Para concluir, quisiera recalcar que siendo una declaración jurada y presentándose de manera autobiográfica, *Infortunios de Alonso Ramírez* representa un testimonio fidedigno de una sociedad jerárquica basada en factores étnicos, sociales y religiosos para catalogar a los individuos.

Si es verdad que Ramírez colaboró con los piratas y que su padre era de origen converso, el puertorriqueño, que obtuvo la protección del Virrey, nos ha dejado un gran testimonio, pues nos muestra que para

poder sobrevivir en un sistema estamental, el individuo, cuando le es posible, debe saber omitir la verdad o manipularla para camuflarse.

Ramírez sabe que enmascarar las creencias religiosas es factible si las apariencias físicas lo permiten, por ello el puertorriqueño trata de recalcar sus características fisionómicas para alejar cualquier inquietud sobre la fe de sus antepasados. La única ventaja que Ramírez tiene en relación a sus compañeros indios, sangleyes y negros es su aspecto, atributo que explota al máximo en su relación. Sus compañeros de desventura no pueden ocultar «la mancha de sangre», su fisionomía los traiciona.

El puertorriqueño supo defenderse ante las autoridades novohispanas presentándose como fiel a la Corona y al Catolicismo, y si es verdad que era de origen converso, también supo mantener a salvo su linaje, que no estaba libre de riesgos ni siquiera después de la muerte.

El simular de Ramírez le permitió ser indultado por el virrey e incluso obtener un puesto en la Armada de Barlovento, pero no le permitió la movilidad social. Aunque España no duda de su «pureza étnica» y de su fidelidad a la corona, nunca dejará de formar parte del estado llano de la sociedad colonial.

BIBLIOGRAFÍA

- AMADOR DE LOS RÍOS, Rodrigo, «El Libro Verde de Aragón», *Revista de España*. N.5. 106, 1885, pp. 249-288.
- BOEGLIN, Michel, *Inquisición y contrarreforma: el Tribunal del Santo Oficio de Sevilla (1560-1700)*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla / Ediciones Espuela de Plata, 2008.
- CARRETE PARRONDO, León Carlos, «Nueva estampa salmantina de Fray Luis de León», en *Fray Luis de León: Historia, Humanismo y Letras*. Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 1996, pp. 119-125.
- CUMMINS, John, *Francis Drake: Lives of a hero*, Nueva York, Macmillan, 1997.
- ESCOBAR QUEVEDO, Ricardo, *Inquisición y judaizantes en América española (Siglos XVII-XVII)*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, 2008.
- GALÁN, Diego, *Cautiverio y trabajos de Diego Galán*, ed. Matías Barchino, Cuenca, Universidad Castilla-La Mancha.
- GONZÁLEZ DE SALCEDO, Pedro, *Tratado jurídico-político del contrabando*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1645.
- GONZÁLEZ, Aníbal, «Los Infortunios de Alonso Ramírez: picaresca e historia», *Hispanic Review* 51.2, 1983, pp. 189-204.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, *Historia Cultural y literaria de la América Hispánica*. Madrid, Verbum, 2008.
- IRIZARRY, Estelle, «Estudio», en *Infortunios de Alonso Ramírez*, ed. Estelle Irizarry, San Juan, Editorial Cultural, 1990.
- LÓPEZ, José Eliceo, *La emigración desde la España peninsular a Venezuela en los Siglos XVI, XVII y XVIII*. Tomo II. Caracas, Biblioteca de Autores y Temas Mirandinos / Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela, 1999.
- MATA CARRIAZO, Juan de, *En la frontera de Granada*. Granada: Universidad de Granada, 1971.
- MAURA, Juan Francisco, *Españolas de ultramar en la historia y en la literatura*. Valencia: Universidad de Valencia, 2005.
- MUÑIZ HUBERMAN, Angelina, «The Sephardic legacy», *Memory, oblivion, and Jewish culture in Latin America*, Austin, University of Texas, 2005, pp. 15-29.
- *Recopilación de las leyes de los Reynos de Indias, mandadas a imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos Segundo*. Ley XV. Libro VIII. Título XXVI, Madrid, Viuda de Don Joaquín Ibarra, 1791, vol. III.
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de, *Infortunios de Alonso Ramírez [1690]*, ed. Estelle Irizarry, San Juan, Editorial Cultural, 1990.

- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de, *Infortunios de Alonso Ramírez* [1690], ed. José Buscaglia–Salgado, Madrid, Polifemo, 2011.
- TAIANO, Leonor M., *Entre mecenazgo y piratería. Una re-contextualización histórica e ideológica de Infortunios de Alonso Ramírez*, Tesis de Doctorado, Tromso, Universidad de Tromso, 2014.

RE-ESCRITURA Y REFUNDACIÓN HISTÓRICA:
LOS CASOS DE CAJAMARCA Y EL CERCO
DEL CUZCO BAJO LA MIRADA DE GARCILASO EN LA
SEGUNDA PARTE DE LOS *COMENTARIOS REALES*

Carmela Zanelli Velásquez
Pontificia Universidad Católica del Perú

Si bien Garcilaso de la Vega no escribió su obra en territorio americano, sí pretendió proveer una representación alternativa al recuento —llamémosle *oficial*— de algunos momentos cruciales e incluso fundacionales como los acontecimientos de Cajamarca, que inscribieron en el imaginario peruano y para siempre el intercambio desigual, vertical y mediado por la escritura entre los actores indígenas y europeos que, a partir de ese momento fundador, interactuaron en los Andes. No obstante, Garcilaso discrepa de esta versión de los hechos y relata otra lógica, volviendo otro episodio —el cerco del Cuzco— en el espacio fundador del intercambio social entre españoles e indios en el naciente Perú, arremetida militar postrera que buscó reemplazar el fracturado universo incaico, y momento donde se producen las apariciones milagrosas del apóstol Santiago y la Virgen María. Los cruciales episodios se narran en los dos primeros libros de la segunda parte de los *Comentarios reales*, publicada póstumamente con el título

espurio de *Historia general del Perú*¹. Se trata, además, de dos episodios protagonizados por dos líderes indígenas, Atahualpa en Cajamarca y Manco Inca en el Cuzco.

EL DESENCUENTRO DE CAJAMARCA

En el Libro I, identifiqué un tema que caracteriza buena parte de la segunda mitad del libro, el cual denominé la *tragedia lingüística* y que describe, en gran medida, los eventos de Cajamarca. Si bien no es mi intención aquí hacer un detallado recuento de tan controvertido episodio del que James Lockhart señala «el encuentro está tan sobrecargado de mitos y polémicas que resulta casi imposible hacer afirmaciones inequívocas al respecto» (Lockhart, 1986, t. I, p. 209)². Como continúa explicando el historiador norteamericano:

No sólo se han divulgado las palabras cambiadas entre Valverde y Atahualpa en cien diferentes versiones, sino que con toda probabilidad los distantes espectadores del momento no las entendieron. Es seguro que fray Vicente le dio a Atahualpa un breviario; que éste lo arrojó al suelo incorporándose en sus andas, con lo cual fray Vicente regresó hacia los españoles, gesticulando y gritando. Cuál fuera el verdadero contenido de los gritos, los españoles los interpretaron como una exhortación a comenzar el ataque tal como estaba previsto (Lockhart, 1986, t. I, p. 209).

Hay versiones diversas del intercambio verbal entre el fraile y el Inca en Cajamarca³. Entre los varios análisis, destaco la mirada crítica

¹ Para una discusión completa sobre los alcances del título y el cambio del mismo en la segunda parte, remito al estupendo trabajo de José Antonio Rodríguez Garrido, 2010.

² Lockhart asegura que «los propósitos de la entrevista de Valverde con el inca eran dos: cumplir plenamente con las condiciones de una guerra justa como las estipulaba el Requerimiento, y, más de inmediato atraer a Atahualpa hacia el poder de Pizarro si fuera posible» (Lockhart, 1986, t. I, p. 209).

³ Este encuentro, como apunta José Luis Martínez, recibió primero la interpretación relatada no solamente por algunos de sus testigos presenciales [Hernando Pizarro, Xérez, Mena, Sancho, Estete, Silva, Ruiz de Arce, Pedro Pizarro y Trujillo] sino también, por los cronistas posteriores, tanto europeos como andinos [Titu Cusi Yupanqui, Santa Cruz Pachacuti, Guaman Poma, Garcilaso, pero también Cieza y Betanzos], y, por último, por grandes estudiosos del mundo peruano y andino [Prescott, Porras, Pease, Wachtel y Ballesteros] (Martínez, 2003, p. 172).

de Antonio Cornejo Polar, quien destaca dicha escena: «la del padre Valverde dialogando con el Inca, a través de un traductor casi inverosímil y exigirle a Atahualpa que renuncie a sus dioses, adore al cristiano y rinda vasallaje al emperador don Carlos» (Cornejo, 1993, p. 220). Exagera quizás Cornejo, al afirmar que

casi todos los cronistas narran que el Inca pidió pruebas de lo que Valverde le decía y que el sacerdote, mostrándole la Biblia, respondió que la verdad estaba escrita en ese libro; cuentan, también, que el Inca quiso oírlo, llevándolo al oído, y que—exasperado ante su silencio—lo arrojó por los suelos (Cornejo, 1993, p. 220).

A continuación veremos como el relato de Garcilaso le resta importancia a estos hechos y busca encontrar al menos intentos por entenderse, tanto de parte del clérigo como del Inca y a pesar de las carencias de Felipillo también en la versión del Inca Garcilaso, parece inclinarse el mestizo por un siempre renovado afán de reconciliación. De hecho, la pregunta que aflora es por qué el Inca Garcilaso relata, en la práctica, otra cosa y, discrepa y deslegitima ésta, la versión que podríamos llamar *oficial* o más difundida, cuando menos, desautorizando tanto a los historiadores españoles como a los otros. Garcilaso prefiere una versión de los hechos, anclada, más bien, en un idealizado diseño providencialista, basado en la versión que propone el jesuita chachapoyano Blas Valera⁴, la

⁴ No es mi intención aquí determinar la importancia de Blas Valera en la obra del Inca Garcilaso, tema que daría para una investigación aparte. Mucho se ha especulado sobre la naturaleza de esta fuente, lamentablemente perdida, del jesuita chachapoyano, a quien Garcilaso creía cajamarquino. Blas Valera nació en Chachapoyas en 1545, hijo del capitán español Luis Valera, quien participó en la fundación de esa ciudad. Ingresó como novicio en la Compañía de Jesús en 1568 y fue ordenado en el Cuzco en 1574. Valera era un caso especial en aquellos tiempos: era un mestizo bilingüe y letrado de primera generación. Tomó parte activa en el III Concilio Limense de 1583 y se ocupó de la traducción, del castellano al quechua, de catecismos, confesionarios y otros textos para evangelizadores de indios. Existen evidencias de que Valera fue acusado de herejía al incluir comentarios favorables de los incas y fue encerrado por los mismos jesuitas por un periodo breve. Hacia 1590, viajó a Europa para preparar la impresión de sus obras. Estuvo en Cádiz cuando esta ciudad fue saqueada por los ingleses en 1596, hecho relacionado con la pérdida de muchos de sus escritos, entre los que se encontraba una «Historia de los Incas», titulada *Historia Occidentalis* y escrita en latín, de la cual sólo se conservaron unos fragmentos. Se sabe que éstos, luego de la muerte de Valera en 1597, fueron entregados al Inca Garcilaso de la Vega por el padre Pedro Maldonado

que, lamentablemente, y convenientemente para Garcilaso, no podemos cotejar:

Aquí dice el Padre Blas Valera, que, como Dios Nuestro Señor, [...] con la presencia de la santa cruz que el buen Fray Vicente de Valverde tenía en las manos, trocó el ánimo airado y belicoso del Rey Atahualpa, no solamente en mansedumbre y blandura, sino en grandísima sumisión y humildad, pues

de Saavedra en 1600, los que fueron extensamente usados por el mestizo cuzqueño. Al respecto, es indispensable aludir a la conocida polémica entablada entre Manuel González de la Rosa y José de la Riva-Agüero sobre la autoría de los *Comentarios reales*. González de la Rosa se dedicó los últimos años de su vida a defender la tesis del plagio realizado por el Inca Garcilaso de la pérdida crónica del jesuita mestizo Blas Valera planteando, incluso, que el Inca Garcilaso no habría escrito prácticamente nada propio, sin la obra del chachapoyano. Esta tesis la sostendría en varios artículos a los que José de la Riva-Agüero habría respondido defendiendo al mestizo cuzqueño de la acusación de plagio.

A finales del siglo pasado, circularon supuestos nuevos datos sobre la biografía de Valera, quien no habría muerto en 1597 como se suponía e incluso habría vuelto al Perú de incógnito. Los más controvertidos tienen que ver con la obra del cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala, ya que estos presuntos nuevos hallazgos e investigaciones buscan atribuirle, de manera bastante fantasiosa, a un *resurrecto* Valera la autoría de la *Nueva crónica y buen gobierno*. Según la estudiosa Laura Laurencich Minelli, existen tres folios con dibujos en la *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum* que llevan la firma de un *jesuita italiano*, Blas Valera. Según Laurencich Minelli, estos dibujos fueron trazados antes de 1618, es decir, años después de la muerte oficial de Valera. El manuscrito estudiado por Laurencich Minelli, consta de nueve folios escritos por diferentes manos en español, latín e italiano, a los que le siguen otros tres folios de dibujos hechos presumiblemente por Valera. Este texto da cuenta de las desgracias sufridas por el jesuita y pone de manifiesto las simpatías de éste por la cultura andina. Asimismo, incluye una breve gramática del quechua que establece una clave para descifrar los quipus. Como decía antes, los argumentos de Rolena Adorno (1998 y 2000), Juan Carlos Estenssoro (1997) y Pedro Guibovich (2003), entre muchos otros, nos parecen contundentes para desestimar del todo estas descabelladas teorías. Un excelente resumen de la controversia la proporciona Marco Curatola en su reseña del 2003. Sea como sea, es indiscutible la importancia de la obra del jesuita chachapoyano en los *Comentarios* de Garcilaso. De hecho, es, junto a Pedro Cieza de León y el padre Acosta, una de las fuentes más citadas en la primera parte de la obra del Inca. Si bien, tal primacía la tienen en la segunda parte, Francisco López de Gómara, Agustín de Zarate y Diego Fernández, el palentino, es interesante mencionar que Blas Valera casi siempre es mencionado para legitimar principalmente dos asuntos en ambas partes: legitimar el incario contra las acusaciones de que se trataba, en realidad, de una tiranía reciente (como tratará de probar el virrey Toledo y sus allegados) y como autoridad lingüística, es decir, como fuente para explicar el significado de vocablos quechuas.

mandó a los suyos que no peleasen, aunque lo matasen y prendiesen (*Historia general del Perú*, [lib. I, cap. XXV], p. 72; el énfasis es mío).

Sorprende más, no la transformación *prodigiosa* de Atahuallpa, sino la completa desautorización de las fuentes españolas del episodio, aunque no identifica ninguna en particular:

Al Padre Fray Vicente de Valverde *levantan testimonio los que escriben* que dio arma, pidiendo a los españoles justicia y venganza por haber echado el Rey por el suelo el libro que dicen que pidió al fraile; *también levantan testimonio al Rey, como al religioso, porque ni echó el libro ni le tomó en las manos* (*Historia general del Perú*, [lib. I, cap. XX] p. 73; el énfasis es mío).

Narra, a continuación, lo que en verdad habría ocurrido y por qué se habría producido el malentendido:

Lo que pasó fue que Fray Vicente de Valverde se alborotó con la repentina grita que los indios dieron, y temió no le hiciesen algún mal, y se levantó a priesa del asiento en que estaba sentado hablando con el Rey, y, al levantarse, soltó la cruz que tenía en las manos y se le cayó el libro que había puesto en su regazo, y, alzándolo del suelo, se fue a los suyos, dándoles voces que no hiciesen mal a los indios, porque se había aficionado de Atahuallpa, viendo que por su respuesta y preguntas la discreción y buen ingenio que tenía, e iba a satisfacerle a sus preguntas cuando levantaron la grita, y por ella no oyeron los españoles lo que el religioso les decía en favor de los indios (*Historia general del Perú*, [lib. I, cap. XXV], p. 73; el énfasis es mío).

De hecho, unas páginas atrás, Garcilaso había disminuido la importancia del famoso y crucial libro, ya que no aclara si se trata o no del libro sagrado de los cristianos cuando señala que «otros dicen que era el Breviario, otros que la Blivia (sic); tome cada uno lo que más le agradare», quitándole importancia al asunto y dejándole la elección de tan crucial documento, nada menos que al lector (*Historia general del Perú*, [lib. I, cap. XXII], p. 63). Pareciera que el Inca Garcilaso hiciera responsable, de la confusión que determinó que se procediera después de manera tan violenta, al azar y la mala fortuna, cuando, según su versión de los hechos, el fraile se había llevado tan buena impresión del inca. No obstante, sí existen culpables para Garcilaso, y estos son los falsos testimonios, dados por los testigos, específicamente el alto mando pizarrista y los malos historiadores que habrían registrado tales

patrañas; pero nótese una vez más el recurso a fuentes distintas de las tradicionales como los registros de quipus, los testimonios orales de los conquistadores y la crónica perdida de Blas Valera, que le ha venido sirviendo convenientemente de principal fuente del episodio, para autorizar su versión y desautorizar las fuentes escritas que ha leído:

Todo lo cual es fabuloso, y lo compuso la adulación y la mala relación que dieron a los escritores. Que Atahualpa no negó el derecho del tributo, sino que insistió en que le diesen la causa y la razón de él, y a esta coyuntura fue la grita que los indios levantaron. El general español y sus capitanes escribieron al Emperador la relación que los historiadores escriben; y, en contrario, con grandísimo recato y diligencia, prohibieron entonces que nadie escribiese la verdad de lo que pasó, que es la que se ha dicho; la cual, sin la tradición de los ñudos historiales de aquella provincia Casamarca, la oí a muchos conquistadores que se hallaron en aquella jornada, y el Padre Blas Valera dice que uno dellos fue su padre Alonso Valera, a quien se la oyó contar muchas veces (Historia general del Perú, [lib. I, cap. XXV], p. 73-74; el énfasis es mío).

Va siendo evidente, por ende, que la subversión tanto de las estrategias como de propósitos en la segunda parte de los *Comentarios* apunta más bien a una reescritura más radical y extrema. Son ya múltiples las estrategias seguidas por Garcilaso para acometer una paulatina y ascendente desautorización de sus fuentes españolas. A modo de ejemplo valga el relato del segundo encuentro entre españoles e incas con ocasión, esta vez, de la embajada que Hernando de Soto y Hernando Pizarro realizan al campo indígena. En primer lugar, el Inca Garcilaso nos ofrece una versión ajustada a las fuentes españolas que desautorizará luego, por completo. De este modo, relata la arremetida que con el caballo emprende Hernando de Soto frente a Atahualpa y la brusca reacción de éste último, al condenar a muerte a los asustadizos miembros de su séquito, amedrentados por el caballo.

En lo cual fue engañado aquel autor, y el que le hizo la relación levantó testimonio al Inca y a Hernando de Soto, porque ni era el Inca, ni que lo fuera mandara matar a nadie, aunque el delito fuera grave, cuanto más que no fue delito sino comedimiento y cortesía que hicieron en dar lugar para que pasaran los que tenían por hijos del sol, que hacer lo contrario fuera para ellos sacrilegio, porque, demás de la descortesía, era menospreciar y desacatar los que confesaban por hombres divinos, venidos del cielo. [...] Por todo lo cual es de haber lástima que los que dan en España semejantes relaciones de cosas

acaecidas tan lejos della, quieran inventar bravatas a costa de honras ajenas (Historia general del Perú, [lib. I, cap. XVIII], pp. 55-56; el énfasis es mío).

El Inca Garcilaso no sólo censura la supuesta narración de falsedades sino el hecho de que dicha versión de los acontecimientos no se ajustaba a las reglas elementales del trato y costumbres cortesananas que tales encuentros debían tener. En suma, no se trata de *comentar, completar ni añadir*; se trata más bien de *re-escribir* la historia bajo el tamiz de una honda preocupación ética que sancione y determine como acaecido lo que debió ocurrir en base a la supuesta nobleza de sus protagonistas y la hidalguía de sus propósitos. Los españoles, durante estos encuentros, «se admiraron grandemente de ver tanta *urbanidad y cortesanía* en gente que, según la imaginación dellos, vivían en toda barbariedad y torpeza» (*Historia general del Perú, [lib. I, cap. XIX], p. 58; el énfasis es mío*). Se celebra y reconoce una *humanitas* renacentista que parecería anunciar en términos propicios el próximo y definitivo encuentro de Cajamarca. Pero si bien las condiciones estaban dadas para propiciar un entendimiento, faltó un traductor a tono con las circunstancias, y es justamente Garcilaso, en su papel de intérprete, como apunta Margarita Zamora, tanto bilingüe como intercultural, quien presenta como trágico el encuentro entre el Tahuantinsuyo y España, hecho que devino en la destrucción de la civilización incaica⁵. El propio Inca Atahualpa lamenta la pobre traducción realizada por Felipillo, porque no podía atribuir la culpa a los embajadores, enviados por la autoridad española: «Por lo cual el Inca, penado por su mala interpretación, dixo: “¿Qué anda éste tartamudeando de una palabra en otra y de un yerro en otro, hablando como mudo?”» (*Historia general del Perú, [lib. I, cap. XX], p. 59*).

Finalmente, el episodio, si bien concluye con el violento prendimiento, larga prisión y muerte, no deja Garcilaso de reivindicar al Inca Atahualpa cuando le retruca ingeniosamente, a Fray Vicente de Valverde, los términos del Requerimiento, tanto en su cariz espiritual como temporal:

⁵ «By consulting the Inca *quipu* and comparing this account of Atahualpa's meeting with Pizarro at Cajamarca to the Spanish versions, Garcilaso concluded that the initial violence and subsequent imprisonment of the Inca which culminated in his execution were precipitated by the linguistic incompetence of Felipillo, the Indian translator whom the Spaniards had brought along for the meeting» (Zamora, 1988, pp. 132-133; el énfasis es mío).

Demás desto, me ha dicho vuestro faraute que me proponéis cinco varones señalados, que debo conocer. El primero es el Dios tres y uno, que son cuatro, a quien llamáis criador del Universo; por ventura es el mismo que nosotros llamamos Pachacámac y Viracocha. El segundo es el que dices que es padre de todos los otros hombres, en quien todos ellos amontonaron sus pecados. Al tercero llamáis Jesucristo, solo el cual no echó sus pecados en aquel primer hombre, pero que fue muerto. Al cuarto nombráis Papa. El quinto es Carlos, a quien, sin hacer cuenta de los otros llamáis poderosísimo y monarca del universo y supremo a todos [...] También me admiro que digáis que estoy obligado a pagar tributo a Carlos y no a los otros, porque no dais ninguna razón para el tributo, ni yo me hallo obligado a darlo por ninguna vía. Pero si de derecho hubiese de dar tributo [...] parésceme que se había de dar [a] aquel Dios que dices que nos crió a todos, y a aquel primer hombre que fue padre de todos los hombres, y [a] aquel Jesucristo que nunca amontonó sus pecados; finalmente se habían de dar al Papa, que puede dar y conceder mis reinos y mi persona a otros. Pero si dices que a éstos no debo nada, menos debo a Carlos, que nunca fue señor de estas regiones ni las ha visto. Y si después de aquella concesión tiene algún derecho sobre mí, fuera justo y puesto en razón me lo declararades antes de hacerme las amenazas con guerra, fuego, sangre y muerte, para que yo obedeciera la voluntad del Papa, que no soy tan falto de juicio que no obedezca a quien puede mandar con razón, justicia y derecho [...].

También deseo saber si tenéis por dioses a estos cinco que me habéis propuesto, pues los honráis tanto, porque si es así tenéis más dioses que nosotros, que no adoramos más de al Pachacámac por Supremo Dios y al Sol por su inferior [...] (*Historia general del Perú*, [lib. I, cap. XXIV], pp. 71-72).

LOS MILAGROSOS EVENTOS DEL CERCO DEL CUZCO

Después de Atahualpa y los trágicos eventos de Cajamarca, paso a analizar cómo, tras momentos de incertidumbre en el bando indígena para encontrar un sucesor, se produce la feroz resistencia incaica, liderada por Manco Inca durante el cerco de la ciudad del Cuzco entre 1536 y 1537, donde perece Juan Pizarro y muchos españoles e indios, episodio relatado en el segundo libro de la segunda parte de los *Comentarios reales*. Como aclara John Hemming:

en el otoño de 1535 Manco Inca tomó la trascendental decisión de ponerse al frente de su pueblo para tratar de expulsar del Perú a los conquistadores. Esa decisión significaba invertir la política de colaboración practicada por el propio Manco y sus predecesores [...]. ahora el joven

Inca continuaría la resistencia iniciada por sus irreconciliables enemigos Quizquiz y Rumiñavi [generales de Atahualpa] (Hemming, 2004, p. 214).

Se iniciaba así la violenta resistencia indígena que mantendría durante casi un año, sitiada la ciudad del Cuzco, y en ella a poco menos de 180 españoles, en constante riesgo de sucumbir ante el temible asedio de todo un pueblo.

Como sabemos, Garcilaso le presta especial atención al *galpón*⁶ donde los españoles se refugiaron en la ciudad sitiada, que los incas no consiguieron quemar, convirtiéndose en el primero de los varios prodigios ocurridos durante el cerco del Cuzco y que más adelante fue escogido como el lugar de construcción de la Catedral de la ciudad. Los otros dos prodigios del crucial episodio son las apariciones milagrosas; primero la del apóstol Santiago y más adelante la presencia determinante de la Virgen María, con el niño en los brazos, prodigio que permite que Garcilaso le dedique su obra póstuma y la convierta en destinataria de su último y definitivo testimonio. Este episodio resalta de manera especial y se convierte en la reconstrucción histórica del mestizo en momento fundacional con más fundamento que el momento de la terrible incomunicación representada en el texto por el joven e inepto Felipillo en Cajamarca.

Sabemos que será el inesperado regreso de Almagro al Cuzco, proveniente de su fallida gobernación en Chile, derrotado por los elementos naturales y la falta de riquezas del que pensaba era un segundo Perú, en busca de tomar posesión de la ciudad, quien termina inclinando a favor de los españoles el precario control de la ciudad sitiada. Ahora bien, el relato de Garcilaso se inclina por presentar al rebelde Manco Inca, derrotado sí, pero por los fenómenos sobrenaturales, tales como la aparición del apóstol Santiago y la Virgen María. Ante esta situación que no puede controlar, Manco Inca dirige a su pueblo una conmovedora arenga que traza un retrato ejemplar del último líder indígena con posibilidades de regir los destinos de su pueblo, narrado en el capítulo XXIX, titulado precisamente, «El príncipe Manco Inca se destierra de su Imperio»:

⁶ De hecho, siempre me llamó la atención el hecho de que el cuzqueño destacara el término *galpón* en sus famosas advertencias sobre la lengua general del Perú, entre los textos liminares de la primera parte, junto al vocablo *vecino*, en un segmento dedicado a explicar las particularidades de la lengua quechua.

Paréceme que visiblemente lo ha contradicho el Pachacámac, y pues él no quiere que yo sea Rey, no es razón que vamos contra su voluntad. Creo que a todos es notorio que si yo deseé y procuré restituirme en mi Imperio, no fue tanto por reinar como por que mis reinos gozasen de la quietud y regalo que solían gozar con el suave gobierno de mis padres y abuelos, *que el buen Rey⁷ debe estudiar y procurar la salud y prosperidad de los vasallos, como lo hacían nuestros Incas [...]*. Ahora veo cumplida por entero la profecía de mi padre Huaina Cápac, que gentes no conocidas habían de quitarnos nuestro Imperio, destruir nuestra república y religión [...] solos ciento y setenta que quedaron nos resistieron, [...] *Verdad es que podemos decir que no nos vencieron ellos, [...] sino las maravillas que vimos, porque el fuego perdió su fuerza, pues no quemó la casa donde ellos moravan y quemó todas las nuestras. Después, cuando más apretados los teníamos, salió aquel hombre que traía el relámpago, trueno y rayo en la mano, que nos destruyó a todos. Luego vimos de noche aquella hermosísima princesa con su niño en brazos, que, con la suavidad del rocío que nos echaba en los ojos, nos cegó y desatinó de manera que no acertamos a volver a nuestro alojamiento, cuanto más pelear con los viracochas. [...]*. Todo lo cual, bien mirado, nos dice a la clara que no son obras de hombres, sino del Pachacámac; y pues él los favorece y a nosotros desampara, rindámonos de grado; no veamos más males sobre nosotros [...]. En lugar de testamento, [...] os mando y encargo les obedezcáis y sirváis lo mejor que pudiéredes, por que os traten bien y no mal (*Historia general del Perú*, [lib. I, cap. XXIX], pp. 196-197; mis subrayados).

⁷ El concepto de raigambre antigua tiene en Tomás de Aquino a uno de sus formuladores claves, así Lorenzo Peña nota que «Define la ley Sto Tomás como ordenación de la razón para el *bien común* promulgada por quien tiene a su cuidado la cosa pública. La justicia es la virtud ordenada de suyo al *bien común*. La ley humana ha de ser justa; sólo tiene que atenerse a otras virtudes en la medida requerida para ser justa. El gobernante recibe su autoridad del pueblo y no puede violar la ley, aunque sí puede derogarla. La ley positiva es una determinación de la ley natural» (Peña, 2001; mis subrayados). Respecto a las tesis de Francisco de Vitoria, «uno de los más destacados representantes de la escolástica española del siglo de oro, que llevan a su máximo desarrollo las concepciones filosófico-jurídicas de la Edad Media» según el propio Peña. Este plantea que «La *respublica* nace de la sociabilidad natural del hombre, según Vitoria. Toda agrupación humana requiere una autoridad que asegure el *bien común* y eso no podría ni establecerlo ni destruirlo el mero consentimiento ni siquiera unánime. El poder reside en la propia comunidad, en *ipsa res publica*; pero, una vez delegado, no puede revocarse la delegación sino excepcionalmente en caso de insufrible tiranía» (Peña, 2001; mis subrayados). Procede, pues, con prudencia, Manco Inca al sentirse incapaz de asegurar el *bien común* de sus gobernados en dichas penosas circunstancias.

En la arenga, antes citada, Manco Inca se refiere con claridad a la búsqueda del *bien común*, elemento fundamental del buen gobierno según los principios del pensamiento neoescolástico sobre la legitimidad de los gobernantes y dicha compleja teoría del Estado. Además enfatiza que fue vencido por los milagros y no por la superioridad militar de los españoles.

Tras el sitio del Cuzco, los españoles retoman y consolidan el control del centro administrativo y político del Imperio incaico. La crónica de Garcilaso no es la única fuente donde se relatan los dramáticos eventos en los que menos de doscientos españoles no sólo resistieron esforzadamente el asalto de miles de indios sino también enfrentaron la falta de alimentos en una ciudad sitiada durante casi un año. Garcilaso critica las versiones tanto de Francisco López de Gómara como la de Agustín de Zárate. El cronista mestizo lamenta la cortedad con respecto al tema discutido porque ninguno menciona prodigio alguno, en particular, la aparición de la Virgen, sin la cual —según Garcilaso— los españoles hubieran sido derrotados indefectiblemente. Señala al respecto, Garcilaso: «y en todo este alzamiento del Inca van cortos, principalmente en las maravillas que Jesucristo Nuestro Señor obró en el Cozco en favor de los españoles, donde fue el mayor peligro dellos y a la mayor furia de los indios» (*Historia general del Perú*, [lib. II, cap. XXIV], p. 176); «todavía quedó encogido» —nos dice Garcilaso— «cuando en las cosas grandiosas no hallo que las hayan tocado los historiadores españoles en todo o en parte, para comprobarlas con ellos, por que no se imagine que finjo fábulas⁸, que cierto las aborrezco, y también el lisonjear» ([lib. II, cap. XXIV], p. 182). Necesita seguir fungiendo de

⁸ Sobre el concepto de *fábula*, es necesario deslindar el significado común de la época, así en Covarrubias, se lee que *fábula* es «cosa sin fundamento; y decimos: Eso es fábula, que vale tanto como *eso es mentira*. Es ultra deso, fábula, una narración artificiosa, inventada para deleitar y entretener, de cosas que ni son verdad ni tienen sombra della» (*Tesoro*, p. 579; el énfasis es mío). Lo usa así Garcilaso en este contexto y no en el sentido de *fábula historial*, concepto que he desarrollado en otro trabajo mío que se publicará en breve (Zanelli, 2017): «El Inca es enemigo de de las ficciones y amigo de las fábulas» —nos dice Efraín Kristal (1993, p. 49) en un iluminador análisis sobre la obra del cronista cuzqueño— porque «no las considera ficticias [sino] relatos y poemas que contienen verdades alegorizadas» (Zanelli, 2017), así el mestizo inserta fábulas —dotadas de sentidos— entendiéndolas no como ‘ficción, cosa fingida’, sino como relatos dotados de contenidos alegóricos, como se ha visto.

comento y glosa de los historiadores españoles y necesita una versión más autorizada para corroborar la suya. Encuentra, felizmente, una referencia a la aparición milagrosa de la Virgen en la *Historia moral y natural de las Indias* del padre jesuita José de Acosta⁹; sin embargo, inmediatamente aclara Garcilaso, que encontró tal referencia «Muchos días después de haber escrito este capítulo», con la intención de destacar la originalidad de sus propias fuentes ([lib. II, cap. XXIV], p. 182).

Francisco Pizarro y Diego de Almagro habían prometido a Manco Inca —el legítimo heredero de la dinastía incaica— la restauración de su poder una vez que éste se hubiera comprometido a propagar la evangelización entre los indios. Los Incas —de acuerdo con Garcilaso— estaban preparados para recibir la revelación cristiana gracias a los logros alcanzados en la ley natural y debidamente avisados por augurios y profecías que precedieron la llegada de los conquistadores españoles. Los españoles deberían haber provisto valores cristianos ejemplares pero no ocurrió así. Por el contrario, Francisco Pizarro, dominado por el pecado del orgullo —según Garcilaso— provocó el levantamiento masivo de los indígenas debido a que no cumplió la promesa dada a Manco Inca. La evangelización es pospuesta una vez más debido a los cruentos enfrentamientos. No obstante, Garcilaso interpretó todos los prodigios vistos durante el sitio del Cuzco, especialmente la aparición de la Virgen como manifestaciones de la misericordia divina hacia estos gentiles: «Pero lo principal era que Dios había misericordia de aquellos gentiles, y quería por ese camino enviarles su Evangelio, como lo veremos en muchos milagros que en favor de ellos [los españoles] hizo en la conquista» (*Historia general del Perú*, [lib. I, cap. I], p. 21).

Permítaseme explicar esta formulación paradójica: primero, Pizarro engañó a Manco Inca, debido a lo cual la respuesta bélica de los Incas

⁹ En la parte dedicada a la «historia moral», en el capítulo 27 del Libro séptimo, el Padre Acosta relata el episodio de la siguiente manera: «En la ciudad del Cuzco, cuando estuvieron los españoles cercados y en tanto aprieto que *sin ayuda del cielo fuera imposible escapar*, cuentan personas fidedignas —y yo se lo oí— que echando los indios fuego arrojadizo sobre el techo de la morada de los españoles —que era donde es ahora la iglesia mayor—, siendo el techo de cierta paja que allá llaman icho y siendo los hachos de tea muy grandes, jamás prendió ni quemó cosa porque una Señora que estaba en lo alto apagaba el fuego luego, y esto visiblemente lo vieron los indios y los dijeron muy admirados» (*Historia natural y moral de las Indias*, [lib. VII, cap. 27], p. 269). He subrayado el énfasis puesto por Acosta al providencialismo que, seguramente, influyó en Garcilaso en su recuento de los mismos hechos.

es no sólo comprensible sino hasta justificada, se trataba de una *guerra justa*. Sin embargo, el propósito evangelizador del proyecto español es superior, incluso, a las fallas de los conquistadores y es por esta razón que la Virgen intercede: la derrota de los Indios, incluso a manos de españoles pecadores, ocurre en beneficio de la evangelización de los indígenas. A los ojos de Garcilaso, los milagros fueron intervenciones divinas directas para asegurar la conquista.

El recuerdo de la aparición de la Virgen durante el cerco del Cuzco sería, durante los años siguientes, el principal fundamento que explique la profunda devoción que los indios profesan a María, según Garcilaso. Los indios reverencian a la Virgen llamándola *mamanchic*, que significa ‘nuestra madre,’ *coya*, que quiere decir ‘reina,’ entre otros tantos epítetos (*Historia general del Perú*, [lib. II, cap. XXV], p. 180). Nombrar significa apropiarnos de aquello que es nombrado. De este modo, mediante esta profusión de epítetos, los indígenas abrazaron el culto de María y explicaron de esta manera su propia derrota ante la imposibilidad de pelear contra poderes sobrenaturales como los de la Virgen. Garcilaso mismo recuerda las celebraciones en las que participó e incluso afirma que vio las representaciones plásticas que conmemoraban el milagro como una viva tradición en su comunidad. Su versión de los hechos se sustenta en los relatos orales tanto de indios como españoles. De esta manera, Garcilaso describe el comienzo de una nueva tradición religiosa en los Andes:

El levantamiento del Inca fue el año de mil y quinientos y treinta y seis, y yo nací el de mil y quinientos y treinta y nueve, y así conocí muchos indios y españoles que se hallaron en aquella guerra y vieron las maravillas que hemos dicho, y a ellos se las oí, y yo jugué cañas cinco años en las fiestas del Señor Sanctiago (*Historia general del Perú*, [lib. II, cap. XXV], p. 182).

Ahora sí es posible entender el significado de la dedicatoria de la *Historia general del Perú* a la Virgen¹⁰. Garcilaso había dedicado sus

¹⁰ Las dedicatorias eran comúnmente la recomendación oficial del libro. El ilustre individuo era siempre cuidadosamente escogido por el escritor. El autor defendía la obra dedicada y exigía del ilustre destinatario la protección de su obra (Porqueras Mayo, 1968, p. 86 y 105). En cualquier caso, el destinatario proyecta un patronazgo intelectual hacia la obra; la Virgen, en particular representa para Garcilaso una suerte de inspiradora ideal y la posibilidad de conciliar tanto culturas distintas como individuos. He trabajado este tema en dos artículos previos (Zanelli, 1998 y 1999), y en mi tesis doctoral (2010).

obras anteriores a individuos poderosos. La traducción de los Diálogos de *amor* de León Hebreo estuvo dedicada a Felipe II, La Florida al Duque de Braganza y la primera parte de los Comentarios a Catalina de Portugal. Es por ello que la dedicatoria a la Virgen representa un cambio evidente. De hecho, la dedicatoria ofrece varias avenidas al mundo personal de Garcilaso a través de su reflexión sobre la figura de la Virgen María, su destinataria.

En suma, la dedicatoria es un espacio textual privilegiado porque proporciona importantes claves interpretativas del texto en su integridad. Por un lado, la Virgen como poderoso símbolo de la Iglesia se convierte en el emblema necesario para justificar bajo su manto protector la empresa de conquista del Nuevo Mundo. Ella proyecta la posibilidad de un mundo ideal donde la distinción entre vencedores y vencidos se resuelve: «Y no menos los *peruanos vencidos*, por salir, con favor del cielo, *vencedores* del demonio, pecado e infierno» («Dedicación», p. 7; mis énfasis). Ella legitima la cruzada espiritual de la evangelización a la vez que enmascara los horrores de la destrucción de las formas de vida indígenas. En segundo lugar y gracias a la Virgen, la madre de Garcilaso es finalmente mencionada en la dedicatoria: «el colmo de beneficios y mercedes [...] la conversión a nuestra fe de mi madre y señora, más ilustre y excelente por las aguas del santo bautismo que por la sangre real de tantos Incas y Reyes peruanos» («Dedicación», p. 7). La conversión de Chimpu Ocllo y su devoción hacia María la elevan aún más mientras que el culto de María se encuentra en las raíces mismas de su linaje paterno, del que señala que «Finalmente, la devoción paterna, heredada con la nobleza y nombre del famoso Garcilaso, comendador del Ave María, Marte español, a quien aquel triunfo más que romano y trofeo más glorioso que el de Rómulo, habido del moro en la vega de Toledo, dio sobrenombre de la Vega y renombre igual a los Bernardos y Cides y a los nueve de la fama» («Dedicación», pp. 7-8). La madre del cronista mestizo es recordada en la Dedicatoria, aun cuando es solo mencionada al pasar en un par de ocasiones en el texto. En contraste, el padre de Garcilaso había sido cuidadosamente seguido a lo largo del texto y fue representado como una autoridad ejemplar en el Cuzco y su muerte, señalada por una larga oración que ocupa varios capítulos. María reúne los linajes materno y paterno en la dedicatoria. La Virgen posibilita un

Mi análisis sobre la dedicatoria de la segunda parte de los *Comentarios reales* se inspira en dichos trabajos.

espacio en el cual ambas figuras se reconcilian finalmente. Garcilaso construye en la dedicatoria su último refugio textual, un espacio en donde indios y españoles se reconcilian y donde el cronista redime a sus padres del olvido y el deshonor al mismo momento en que decide convertirlos junto a María en protagonistas de la dedicatoria.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, Josef de, *Historia Natural y Moral de las Indias* [1590], ed. crítica Fermín del Pino-Díaz, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.
- ADORNO, Rolena, «Criterios de comprobación: el manuscrito Miccinelli de Napolés y ls crónicas de la conquista del Perú», *Anthropológica* 16, 1998, pp. 369-394.
- «Contenidos y contradicciones: la obra de Felipe Guaman Poma y las aseveraciones acerca de Blas Valera», Ponencia presentada en el Coloquio Internacional «Guaman Poma y Blas Valera: tradición andina e historia colonial», Instituto Ítalo-Latinoamericano, Roma, 29-30 de setiembre, *Ciberletras*, 2, 2000.
<http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v01n02/Adorno.html>
- CORNEJO-POLAR, Antonio, «Los discursos coloniales y la formación de la literatura hispanoamericana (Reflexiones sobre el caso andino)», en *Homenaje a José Durand*, ed. Luis Cortest, Madrid, Verbum, 1993, pp. 216-223.
- CURATOLA PETROCCHI, Marco, «El códice ilustrado (1615/1616) de Felipe Guaman Poma de Ayala: hacia una nueva era de la lectura», *Colonial Latin American Review*, 12, 2003, pp. 251-258.
- ESTENSORO FUCHS, Juan Carlos, «¿Historia de un fraude o fraude histórico?», *Revista de Indias*, 57, 1997, pp. 566-578.
- GUIBOVICH, Pedro, «Las polémicas en torno a Guaman Poma de Ayala», *Colonial Latin American Review*, 12, 2003, pp. 99-103.
- HEMMING, John, *La conquista de los incas*, trad. Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- KRISTAL, Efraín, «Fábulas clásicas y neoplatónicas en los *Comentarios reales de los incas*», *Homenaje a José Durand*, ed. Luis Cortest. Madrid, Ed. Verbum, 1993, pp. 47-59.
- LOCKHART, James, *Los de Cajamarca. Un estudio social y biográfico de los primeros conquistadores del Perú*, trad. Mariana Mould de Pease, Lima, Editorial Milla Batres, S.A., 1986, 2 vols.
- MARTÍNEZ, José Luis, «El fracaso de los discursos: el desencuentro de Cajamarca», en *Los Andes: cincuenta años después (1953-2003)*. *Homenaje a John Murra*, comps. Ana María Lorandi, Carmen Salazar-Soler y Nathan Wachtel, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp.171-205.
- PEÑA, Lorenzo, «La idea del Bien Común en la filosofía medieval y renacentista», conferencia pronunciada en la Universidad Carlos III de Madrid, 4 de abril de 2001.

- PORQUERAS MAYO, Alberto, *El prólogo en el Manierismo y Barroco españoles*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1968.
- RODRÍGUEZ GARRIDO, José Antonio, «El título de los *Comentarios reales*: una nueva aproximación», en *Humanismo, mestizaje y escritura en los Comentarios reales*, eds. Carmen de Mora, Guillermo Serés y Mercedes Serna, Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 2010, pp. 295-318.
- VEGA, Inca Garcilaso de la, *Historia general del Perú* [1617], ed. Ángel Rosenblat, «Elogio del autor y examen de la Segunda parte de los *Comentarios Reales*» José de la Riva-Agüero; glosario de voces indígenas e índices, Buenos Aires, Emecé Editores, 1944, 3 vols.
- ZAMORA, Margarita, *Language, Authority, and Indigenous History in the Comentarios reales de los incas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- ZANELLI, Carmela, «The Virgin Mary and the Possibility of Conciliation of Distinctive Cultural Traditions in the *General History of Peru*», en *Garcilaso Inca de la Vega. An American Humanist. A Tribute to José Durand*, ed. José Anadón, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1998, pp. 59-70.
- «La Virgen María y la síntesis de contradicciones en los *Comentarios reales* (segunda parte)», en *El combate de los ángeles. Literatura, género, diferencia*, comp. Rocío Silva Santisteban, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999, pp. 79-95.
- «Las fábulas de Garcilaso: ¿alegoría, historia o ficción en los *Comentarios reales*», *Lexis*, XL.2, 2017 (en prensa).



Estudios Indianos, 9

El presente libro incluye catorce trabajos que se enfocan en el estudio de diversos sujetos coloniales que vivieron en los virreinos americanos entre los siglos XVI y XVIII. El enfoque de cada uno es diverso, como diversos fueron estos sujetos y también las distintas estrategias que utilizaron, no solo para encontrar mejoras dentro del sistema colonial sino, en muchos casos, para reivindicar una identidad individual o colectiva. Se estudian en algunos de estos trabajos también las formas de representación (incluidas sus valoraciones) entre los diferentes grupos de sujetos coloniales: peninsulares, criollos, indios, mulatos, cimarrones; y las estrategias discursivas (imitación, representación, reescritura) que esgrimieron en sus respectivos proyectos. Merece atención en varios de los estudios el Inca Garcilaso de la Vega. Pero también pueden hallarse aproximaciones a las figuras de Alonso Enríquez de Guzmán, Titu Cusi Yupanqui, Carlos de Sigüenza y Góngora, Juan de Espinosa Medrano, Juan del Valle y Caviedes y José Joaquín Fernández de Lizardi, además de otros cronistas y textos de la época.

Carlos F. Cabanillas Cárdenas es profesor titular en la UIT Universidad Ártica de Noruega (Tromsø) y miembro asociado del Grupo de Investigación Siglo de Oro (GRISO) de la Universidad de Navarra. Ha desarrollado su actividad investigadora sobre todo con relación a la obra del poeta colonial Juan del Valle y Caviedes, de quien ha realizado una edición crítica de sus poemas contra los médicos de Lima (*Guerras físicas, proezas medicales, hazañas de la ignorancia*) y varios estudios que aclaran el panorama textual de sus obras poéticas.



UNIVERSIDAD
DEL PACÍFICO

