

Catherine Poupeney Hart Albino Chacón Gutiérrez
(Editores)



El discurso colonial: construcción de una diferencia americana

CATHERINE POUPENEY HART

Doctora en letras hispánicas por la Universidad de Montreal, Canadá, es profesora *agrégée* del Departamento de literaturas y lenguas modernas de la Universidad de Montreal. Ha sido coordinadora del grupo de investigación *Dé/Marges* y coeditado varios volúmenes colectivos: *Cervantes y la puesta en escena de la sociedad de su tiempo*, 1999, con A. Hermenegildo y C. Oliva; "*Pequeños relatos*" y *globalización. Debates sobre identidades en el mundo hispánico*, 1999, con M. Sarfati-Arnaud; *Pablo Neruda. Mitos y personaje*, 1998, con M. Sarfati-Arnaud; *Parole exclusive, parole exclue, parole transgressive. Marginalisation et marginalité dans les pratiques discursives*, 1990, con A. Gómez-Moriana. Es también autora de artículos sobre crónica de Indias y literatura de viaje.

ALBINO CHACÓN GUTIÉRREZ

Doctor en literatura comparada por la Universidad de Montreal, Canadá, es profesor titular de la Escuela de literatura y ciencias del lenguaje de la Universidad Nacional de Costa Rica, de la Maestría en estudios de cultura centroamericana y del Doctorado interdisciplinario en letras y artes de América Central. Desde hace varios años se desempeña como profesor de literatura en cursos sobre las relaciones entre oralidad narrativa y literatura, de literatura costarricense e hispanoamericana, así como de literatura colonial en América Central, áreas en las que ha investigado y publicado diversos trabajos en libros y revistas especializadas.

**El discurso colonial:
construcción de una
diferencia americanana**

**Catherine Poupeney Hart
Albino Chacón Gutiérrez
(Editores)**

**El discurso colonial:
construcción de una
diferencia americanana**





© EUNA

Editorial Universidad Nacional
Heredia, Campus Omar Dengo, Costa Rica
Teléfono: 277-3825 / Fax 277-3204
Correo electrónico: editoria@una.ac.cr
Apartado postal: 86-3000 (Heredia, Costa Rica)

© Catherine Poupeney Hart

Albino Chacón Gutiérrez
El discurso colonial: construcción de una diferencia americana
Primera edición 2002



Coedición entre la Universidad Nacional y la Universidad de Montreal

808.00972

D611d

El discurso colonial: construcción de una
diferencia americana / Catherine Poupeney
Hart, Albino Chacón, editores --1a. ed.-- Heredia,
C. R.: EUNA, 2002.
357 p. ; 21 cm.

ISBN 9977-65-233-3

1. CRIOLLISMO. 2. IDENTIDAD CULTURAL.
3. COLONIA. 4. AMÉRICA. 5. ANÁLISIS
LITERARIO. 6. HISTORIA LITRARIA.
7. CRÓNICAS. 8. ANÁLISIS DEL DISCURSO.
I. Poupeney-Hart, Catherine. II. Chacón, Albino.

Dirección editorial: Alexandra Meléndez C.

La portada se basa en la obra *Pintura de castas*, de autor desconocido.
México, siglo XVIII.

De conformidad con la Ley N° 6683 de Derechos de Autor y Derechos
Conexos es prohibida la reproducción de este libro en cualquier forma o
medio, eléctrico o mecánico, incluyendo el FOTOCOPIADO, grabadoras
sonoras y otros, sin el permiso escrito del editor.

CONTENIDO

<i>Presentación</i>	9
Catherine Poupeney Hart y Albino Chacón	

I EMERGENCIA DE UNA CONCIENCIA CRIOLLA

Bernard Lavallé: <i>Americanidad exaltada/hispanidad exacerbada: contradicciones y ambigüedades en el discurso criollo del siglo XVII peruano</i>	17
---	----

Silvia Zerillo: <i>La narración del caos colonial: el caso de El carnero</i>	37
--	----

Beatriz González Stephan: <i>Fundar la historiografía literaria: entre la descolonización y la re-localización de la identidad criolla</i>	71
--	----

II Construcción de identidades: el Indio, el Ladino, el *Habitant*, el Negro

Fermín del Pino-Díaz: <i>Apología americana y conciencia nacional en las crónicas de Indias: la estela histórica del Padre Acosta</i>	99
---	----

Lydia Fossa: <i>Los agentes de la representación del mundo andino en el s. XVI: autores e intérpretes</i>	135
---	-----

Claude Gélinas: *El amerindio y su relación con la guerra en los escritos coloniales* 171

Sylvie Dépatie: *¿El ser más independiente del mundo? La construcción del arquetipo del habitant canadiense* 189

Martin Lienhard: *Identidades negras en las primeras décadas del siglo XIX: Caribe y Brasil* 223

III Imaginario regional y discurso colonial en América Central

Albino Chacón Gutiérrez: *Posibilidades de escritura en los inicios de la colonia centroamericana* 245

Ligia Bolaños: *Construcción del imaginario colonial y las escrituras fundacionales: mecanismos de diseminación/circulación del texto eclesiástico* 261

Francisco Rodríguez Cascante: *Los otros ladinos en la Recordación florida de Fuentes y Guzmán* 289

Catherine Poupene Hart: *La Historia Natural del Reino de Guatemala, de Fray Francisco Ximénez : entre patria criolla y utopía americanista* 309

Francisco Albizúrez Palma: *Landívar y Matías de Córdova: dos aportes a la identidad centroamericana* 329

Lucrecia Méndez : *Perfil y función protagónica del sujeto criollo en el discurso poético landivariano* 339

PRESENTACIÓN

Fruto de una colaboración de varios años, este volumen se propone como un espacio de diálogo interdisciplinario e interregional sobre prácticas culturales relacionadas con procesos de construcción identitaria colectiva en el periodo colonial americano. El ámbito cubierto por los diferentes ensayos se amplió: desde el "contacto" hasta la Emancipación, y desde la zona andina hasta Canadá. Representativa de la exuberancia de la producción escrita en estos tres siglos y de la distancia que mantiene con respecto a géneros practicados tradicionalmente en Occidente por las élites letradas, la mayor parte de los textos seleccionados (historiografías literarias, crónicas, historias naturales) tiene en común, además de una dimensión narrativa, un propósito inmediatamente referencial y pragmático: dar cuenta, o sea reapropiarse, de un lugar de experiencia vital, distorsionado por miradas ajenas.

En lo que respecta al título del volumen, si el empleo del vocablo "discurso" está logrando un consenso por la consideración que favorece de una amplia gama de producciones escritas y orales, letradas y alternativas, el calificativo de "colonial" no ha dejado de suscitar reticencias en la crítica hispanoamericanista. Dicho sucintamente, remite a la dominación que ejerce una minoría étnica, tecnológicamente adelantada y de religión cristiana sobre una mayoría étnica, tecnológicamente menos adelantada y de religión no cristiana (Balandier en Mignolo 94); tendría, por lo tanto, un carácter

anacrónico con respecto a las posesiones españolas de ultramar (Pagden 63-64 ; Mazzotti 8), “a las cuales por consenso y lenguaje oficial se les denominaba simplemente ‘reinos de la Corona de Castilla’ o ‘virreinos’, entendidos más como provincias con los fueros y estatutos del reino central que como meras colonias extractivas.” (Mazzotti 9). Se podría argumentar (y justamente lo señala A. Pagden) que, como dependencias de la corona de Castilla (desde 1523), estas posesiones no tenían un estatuto legal comparable a los demás reinos, Aragón, Navarra, Nápoles, etc. (Pagden 64).

No se puede negar, por otra parte, la realidad ineludible de la relación directa de poder, político, económico, intelectual, entre una sociedad y otras, de las que se espera que reproduzcan *casi*, aunque no completamente, el modelo de la primera, y no cabe duda que el término “colonial” da mejor cuenta de esta tensión que su frecuente alternativa de “virreinal”. Sin negar la singularidad de una experiencia hispanoamericana con respecto a la francesa o a la inglesa, ni la especificidad de cada etapa de expansión imperialista de los estados-naciones occidentales, hemos retenido el término de “colonial” por el puente que lanza sobre realidades análogas –si no idénticas– y que se ha tendido a abordar, demasiado a menudo, desde una perspectiva compartimentalizada.

Trabajando en ámbitos marginales (Quebec, Costa Rica, Guatemala) con respecto a los grandes centros de poder tradicionales y actuales (España, Nueva España, el Canadá anglófono, Francia, Estados Unidos, etc.), quisimos aprovechar este distanciamiento para mantener los horizontes lo más abiertos posible, por una parte, e introducir, por otra, temáticas centroamericanas y canadienses francesas en el debate hispanoamericanista. Proponemos, por lo tanto, una apertura a otros ámbitos del mundo colonial que los habitualmente representados (Perú y México); intentamos asimismo una apertura –en esta ocasión un tanto limitada– a sectores que no tuvieron acceso a los códigos letrados, a la vía impresa.

Efectivamente, si el núcleo temático principal del volumen lo constituyen las construcciones discursivas elaboradas por los mismos americanos como autoimágenes colectivas —ocupando el “criollo” un lugar central en dichas elaboraciones—, estas autodefiniciones de las élites se hallan contrastadas o superpuestas con las de otros sectores (o castas), así como dislocadas por las propias posiciones fluctuantes que ocupan dichas élites, frente (o junto) a la metrópoli y sus representantes, oficiales o no oficiales, y frente (o junto) a los otros estamentos coloniales.

Al lado de la contribución que ofrece la mayoría de nuestros autores a la puesta en relieve de unas identidades fluidas, que la historiografía tradicional (y aun reciente) ha tendido a cristalizar, otros artículos del volumen ponen en cambio el énfasis en las herramientas de gestión de las relaciones interculturales, que se empezaron a forjar con fines eminentemente prácticos desde el inicio del contacto.

Este volumen es, en gran parte, el fruto de un coloquio celebrado en 1999 con la colaboración de la Universidad Nacional de Costa Rica y en el marco de las actividades de *Dé/Marges*, grupo de investigación con sede en la Universidad de Montreal y dedicado al examen de las “paradojas de desmarginalización discursiva en situación de contacto intercultural”. El Grupo *Marges*, antecesor de *Dé/Marges*, había organizado en 1991 un coloquio sobre “El Indio. Construcción de una instancia discursiva”, que dio lugar a volúmenes colectivos publicados en Quebec y en Montpellier, Francia. En aquel contexto de cuestionamiento de las categorías que iban a ser ampliamente manejadas durante las conmemoraciones del 92, se fijó la atención crítica en las modalidades de construcción de un objeto, el “Indio”. En el encuentro de 1999, en cambio, se quiso privilegiar la consideración de las modalidades de construcción de sujetos, entidades necesariamente fluidas y múltiples: dichas modalidades responden a la “aclimatación americana”, en algunos casos a la creación, de categorías susceptibles de dar cuenta más adecuadamente de la complejidad de la situación colonial y de sus distintos sujetos sociales.

Dada la amplitud del espectro considerado, en el plano temporal y regional, hemos resuelto repartir la materia en tres grandes apartados: 1. Emergencia de una conciencia criolla. 2. Construcción de identidades: el Indio, el Ladino, el *Habitant*, el Negro. 3. Imaginario regional y discurso colonial en América Central. Conscientes de la necesidad de crear –y promover– un espacio para la reflexión sobre la experiencia colonial en América Central, reunimos en un solo apartado los artículos que versan sobre este campo, del que deploramos la poca atención crítica que ha merecido hasta ahora por parte del ámbito académico internacional interesado en el estudio de las letras coloniales latinoamericanas; ello, no obstante la gran producción existente en el istmo desde la introducción de la imprenta en Guatemala en 1660.

Varias personas o instancias han hecho posible la realización de este volumen: en primer lugar, nuestros pacientes y dedicados autores, pero también la Universidad de Montreal y la Universidad Nacional de Costa Rica. En esta última, ha sido determinante el apoyo del Programa de Maestría en Estudios de Cultura Centroamericana, así como de NUFU (Consejo de Universidades Públicas Noruegas para el Desarrollo de la Investigación y la Docencia). Queremos agradecer también, por otra parte, las generosas contribuciones del *Fonds pour la Formation des Chercheurs et l'Aide à la Recherche* (Quebec) y del *Conseil de Recherche en Sciences Humaines du Canada* para la realización del Coloquio de 1999 sobre "Discurso colonial" y la publicación de sus actas.

Para la etapa final de elaboración del manuscrito colectivo, hemos podido contar con la solidaridad de Francisco Rodríguez Cascante y la inapreciable asistencia técnica de Ignacio Castillo Acosta de la Universitat de Lleida, quien ha puesto al servicio de este proyecto su gran experiencia editorial.

Catherine Poupeney Hart
Albino Chacón

Bibliografía

- Cros, Edmond. "El Indio, nacimiento y evolución de una instancia discursiva - I & II", *Imprévue*, 1994-1/1994-2.
- Gómez-Moriana, Antonio y Danièle Trottier. *L' "Indien"*, *instance discursive*. Longueuil: Editions Balzac, 1993.
- Mazzotti, José Antonio (ed.). *Agencias criollas. La ambigüedad "colonial" en las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000.
- Mignolo, Walter. "Colonial Situations, Geographical Discourses and Territorial Representations: Toward a Diatopical Understanding of Colonial Semiosis", *Dispositio*, XIV (1989), 36-38, pp. 93-140.
- Pagden, Anthony. "Identity Formation in Spanish America", en Nicolas Canny & Anthony Pagden, *Colonial Identity in the Atlantic World 1500-1800*. Princeton: Princeton University Press, 1987, 51-93.

I

**Emergencia de
una conciencia criolla**

Americanidad exaltada/hispanidad exacerbada: contradicciones y ambigüedades en el discurso criollo del siglo XVII peruano

Bernard Lavallé

Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III

Del incipiente discurso criollo del siglo XVII se han recordado sobre todo sus planteamientos y combates en favor del reconocimiento de una identidad americana en vía de constitución, y que más tarde había de desembocar en un nacionalismo verdadero, aunque de características propias y en no pocos aspectos problemático. No obstante, esa pertenencia a lo americano tan novedosa y vibrantemente proclamada, esa exaltación de una realidad geográfica, humana e histórica diferente de la de los españoles peninsulares surge en lo esencial dentro de una respuesta a los ataques, a la denigración de éstos. El criollismo fue primero un amor decepcionado.

No es extraño, entonces, que ese americanismo sólo fuera un elemento de un díptico. Paralelamente a su americanidad naciente, los criollos se empeñaron en demostrar que eran también españoles y en nada diferentes, "bastardeados" o "degenerados" por el medio geográfico y la sociedad del Nuevo Mundo.

El cuestionamiento de la hispanidad criolla

Los estudios dedicados al llamado criollismo colonial han demostrado que los españoles nacidos en América no tardaron en ser conscientes del carácter peculiar de su situación y de los derechos de ella derivados. En campos muy diversos y a veces inesperados, sus reivindicaciones bien concretas se fueron expresando de manera cada día más clara. Conforme éstas vinieron a chocar contra las reticencias –por no decir las actitudes discriminatorias– de casi todos los funcionarios reales, de muchos responsables eclesiásticos y, de forma general, de no pocos peninsulares, dichos reclamos ya convertidos en exigencias se concretaron y estructuraron. Así, no pasó mucho tiempo antes de que los primeros hispanoamericanos se persuadiesen de lo que ellos significaban y representaban en el gran contexto del Imperio, lo cual los llevó a una percepción más nítida de su especificidad, esto es de su identidad. Sabido es, en efecto, que tanto en lo personal como en las relaciones de grupo el hombre se define primero, y quizás sobre todo, en oposición a los demás.

Hay que insistir sobre la naturaleza fundamentalmente, casi diríamos únicamente, reivindicativa y concreta de lo que se puede llamar el pre –o proto– criollismo, cuyas raíces y filiación se encuentran sin duda alguna en las actitudes mentales de los conquistadores y de los primeros colonos, los *pobladores*. Heredero desde muchos aspectos del viejo espíritu de toma de posesión –a veces se le ha llamado el *esprit colon* (Saint-Lu 1970: 24)– surgido de la Conquista, se pudo decir, paradójicamente, que el criollismo precedió en gran medida al surgimiento de la primera generación criolla en el abanico de los componentes sociales de la colonia (Saint-Lu 1970: 20). Se fue exacerbando y se hizo más consciente con los rencores suscitados después del trauma de las Leyes nuevas de 1542 por la negativa de la Corona en conceder la perpetuidad de las encomiendas, a pesar de las eruditas, repetidas y obstinadas tentativas de los *beneméritos* por conseguirla.

Tampoco hay que olvidar las reacciones a veces epidérmicas, otras veces más pensadas y organizadas ante el nepotismo y el favoritismo de las autoridades coloniales que favorecerían abiertamente a los españoles vinculados con ellas y a menudo recién llegados de la Península, los *chapetones* o *modernos*. En fin, en las últimas décadas del siglo XVI, influyó bastante el irrespeto por la Corona y sus representantes de la *prelación*, ese derecho de prioridad que conquistadores y pobladores, luego sus descendientes criollos, defendieron con energía y argumentaron con sutileza, con la esperanza escasamente satisfecha de que se les reservasen los premios, cargos y distinciones honoríficas en las regiones que sus familias habían ganado para la Corona de España, que habían poblado y, desde un punto de vista colonial, habían creado, donde ellos habían nacido y que consideraban, según la terminología de la época, como su *patria* (Lavallé 1982: parte VI, cap. II)

Ya en fecha muy temprana aparecieron verdaderos manifiestos criollistas, sea primero de manera implícita, en filigrana de los reclamos antes indicados, sea poco después de forma más explícita y perspicaz, demostrando que el punto nodal del debate era ya para los criollos su nacimiento en tierra americana. Sin embargo, ese ser criollo fue desde su nacimiento percibido y sentido, desde muchos aspectos, de dos maneras diferentes, incluso contradictorias.

Cuando el criollismo fue desde sus inicios, según pensaban los primeros hispanoamericanos, una mera exigencia de derechos materiales evidentes e indiscutibles, aun antes de que se expresase abiertamente, fue discernido e interpretado por los peninsulares de una manera absolutamente contraria.

En efecto, cuando a comienzos de los años 1580 surgieron aquí y allí los primeros alegatos de un criollismo consciente que ya no era tan sólo las disconformidades del *esprit colon* de las primeras décadas, hacía ya unos quince años que los responsables más encumbrados de la colonia (el gobernador Lope

García de Castro, desde 1567), varios miembros de la Real Audiencia (los licenciados Monzón y Ramírez de Cartagena, el mismo año), algunos responsables de las órdenes religiosas (entre ellos los primeros superiores de la Compañía en el Perú) dirigían a España o a Roma correos sin rodeos, y por eso mismo bastante reveladores al respecto. Ahora bien, es muy significativo que esos testigos españoles, como todos aquellos que iban a imitarlos después, concentrasen sus discursos con notable unanimidad sobre lo que consideraban como los aspectos más negativos del ser criollo. Insistían más que todo sobre sus consecuencias dañinas para el porvenir del virreinato y los temores que podía por eso mismo suscitar: diferencias notables de comportamiento social y de calidad moral entre los conquistadores y su descendencia americana, sospechas frente al descontento generalizado de los criollos que se juzgaban despojados de su herencia paterna, cuestionamiento de su lealtad a la Corona dado el aflojamiento de sus vínculos afectivos con la lejana España, angustia ante una posible alianza contra el orden colonial de los criollos con los marginados y fracasados del sueño dorado de la Conquista, los mestizos y los mulatos (Lavallé 1978: 45 y 1986).

Rápidamente, lo que en un principio sólo fuera en fin de cuentas insinuaciones a menudo veladas, indirectas e hipótesis además expresadas en correos reservados, se puso a tomar cuerpo, de manera recurrente según el viejo sistema de insinuación de los prejuicios. La diferencia criolla, supuesta o real, ya connotada o abiertamente explicitada de manera muy negativa, se encontró avalada por un conjunto de teorías que en sí no tenían nada nuevo y cuyas raíces son fáciles de rastrear desde la Antigüedad. Aludimos aquí a las ideas sobre la influencia del clima y de una manera general, del ambiente, sobre los efectos negativos de los traslados y de las mezclas de poblaciones, sobre la acción de los países cálidos, debilitante en lo físico y envilecedora en cuanto a lo moral (Lavallé 1982: parte IV, cap. 1).

Añadiremos dos observaciones. Por una parte, es fácil demostrar cómo esas teorías, desde el origen, siempre habían servido para confortar el sentimiento de superioridad de la ciudad-centro frente a los “bárbaros” de las periferias. Por otra, en el contexto americano habían sido utilizadas por primera vez en contra de los indios, para justificar el papel que se les quería reservar y el sitio en que se les quería confinar. Sólo en un segundo tiempo, vía los prejuicios contra los mestizos, habían derivado hacia los criollos y habían enzarzado su imagen en una red apretada de consideraciones desvalorizantes, reductoras y envilecedoras. Por eso hubo espíritus, por otra parte de relevante sabiduría, que llegaron a preguntarse sin rodeo –hasta finales del siglo XVII– si andando el tiempo, bajo el influjo combinado de la naturaleza americana y de las condiciones de vida propias del Nuevo Mundo, los criollos no terminarían un día pareciéndose en todo con los indios supuestamente “degenerados” por siglos de vida americana (Lavallé 1990: 340). Ya en la década 1570-1580, respaldado por muchos testimonios e incluso por tratados médicos, el cosmógrafo oficial del Consejo de Indias encargado de reunir y censurar todos los textos e informes relativos a América, escribía al respecto:

Los que nacen de ellos [de los españoles] que llaman criollos [...] conocidamente salen ya diferenciados en la color y tamaño [...] la color algo baja, declinando a la disposición de la tierra. (López de Velasco 1971: 37-38)

El criollismo como autoexaltación

De manera muy natural en semejante contexto, para los criollos la expresión de su identidad utilizó en adelante el canal de una afirmación sin matices de su dignidad cuestionada de manera tan insidiosa y global por los peninsulares. Con la madurez, el criollismo peruano cobró nuevas dimensiones ideológicas, sin abandonar por eso el plano de los reclamos materiales que habían constituido su primer terreno

de combate. En este campo hasta abrió nuevos frentes como el de la alternativa en las Órdenes religiosas.

Dada la naturaleza y el funcionamiento de los ataques españoles, la expresión de la identidad criolla, indisociable de su dignidad, pasó primero por afirmar la indiferenciación entre criollos y peninsulares, por el alegato en favor de la hispanidad sin tacha ni decadencia de los españoles nacidos en América.

De manera evidente y natural, el discurso criollo se presenta, desde sus inicios, como un contraataque organizado, como un contradiscurso. Se esforzaba por contradecir los argumentos europeos más contundentes y corrosivos, en primer lugar el de la influencia nefasta del clima y del ambiente. Ya que lo esencial procedía del cuestionamiento de su país, el alegato criollo se abría forzosamente por el vibrante elogio de la tierra peruana. Por estar este aspecto en parte fuera del tema aquí tratado, remitimos a lo que hemos desarrollado en otros estudios (Lavallé 1983).

Si los criollos aceptaban a veces entrar en la lógica del discurso peninsular en cuanto a la influencia climática se refiere, era sólo sobre algunos puntos limitados y que sabían utilizar en un segundo tiempo a su favor. Concedían, por ejemplo, que en lo físico sus compatriotas tenían un vigor muscular menor, envejecían más pronto y padecían con mayor frecuencia ciertas enfermedades. En todo lo demás, sin embargo, los voceros peruanos del criollismo demostraban con insistencia y muchos argumentos que la influencia americana tenía sobre ellos los mejores efectos: una gran precocidad intelectual, una notable vivacidad mental, una elevación de pensamiento y una intachable nobleza de sentimientos. Lejos de salir bastardeados, las originales cualidades españolas resultaban así sublimadas y exaltadas. No obstante, es de notar que tal argumentación podía coexistir en las mentes criollas con la de la "degeneración" de los indios debida al clima. En efecto, ¿no pueden unas mismas causas tener efectos contrarios? ¿No endurece el fuego la arcilla mientras que derrite la cera?

Cuando quería explicar el mecanismo biológico del que se beneficiaban los criollos, F. Antonio de la Calancha escribía:

Los alimentos son de menos sustento y más fáciles de digerir que en Europa y la causa de esto es que ahondan poco las raíces de las plantas y las mieses en esta tierra y así participan los frutos y bastimentos menos de la sustancia terrestre y las carnes de los ganados, porque comen de esta yerba que ahonda poco las raíces, no son tan sustanciales y así los alimentos son leves, buenos para los ingenios y entretenimientos y de menos sustancia para las fuerzas corporales.

Más adelante precisaba:

De esto saco mi argumento, si el Perú es la tierra en que más igualdad tienen los días, más templanza los tiempos, más benignidad los aires y las aguas, el suelo fértil y el cielo amigable, luego criará las cosas más hermosas y las gentes más benignas y afables que Asia y Europa. (Calancha 1638: 47, 67-68)

No hay obra criolla –que en esa época son todas de combate criollista– que no dedique vibrantes capítulos o párrafos a las cualidades intelectuales de los hispanoamericanos del Perú y no las relacione con las de su tierra.

Así, Fr. Buenaventura de Salinas y Córdoba, el primer heraldo del criollismo limeño, escribió:

El natural de la gente comúnmente es apacible y suave y los que nacen acá son con todo extremo agudos, vivos, sutiles y profundos en todo género de ciencia, los caballeros y nobles [...] todos discretos, gallardos, animosos, valientes y ginetes. Las mujeres generalmente cortesanías, agudas, hermosas, limpias y curiosas, y las nobles son con todo extremo piadosas y muy caritativas [...] y lo que más admira es ver cuán temprano amanece a los niños el uso de la razón y que todos salgan de ánimos tan levantados que como sea nacido acá, no hay alguno que se incline a aprender las artes y oficios mecánicos que sus padres trajeron de España, y así no se hallará criollo zapatero, barbero, herrero ni pulpero, etc., porque este cielo y clima los levanta y ennoblece en ánimos y pensamientos. (Salinas y Córdoba 1630: disc. II, cap. 6)

A propósito de la Universidad de San Marcos, orgullo de Lima, F. Buenaventura precisaba:

¿Qué mucho que los nacidos acá ocupen sus mayores puestos y sean lectores, maestros del insigne claustro? [...] si el cielo es tan eficaz y tan benévolo en esta parte occidental del mundo que cuando el sol corre fogoso por su abrasada zona y línea equinocial extiende y abre, como dice Homero, los cien brazos y manos de gigante, comunicando la más robusta facultad vital a las plantas y animales [...] No hay duda sino que como Dios concurre con el cielo produciendo minas preciosas de oro e inestimables margaritas y finísimas esmeraldas, cría también vivísimos ingenios y floridísimos talentos, y como Potosí de barras para enriquecer a España, puede esta universidad enriquecer a toda Europa de sujetos ilustres en virtudes, claros en sangre, insignes en gobierno y celebrados en letras. (Salinas y Córdoba 1630: disc. II, cap. 4)

Como vemos nítidamente en estas dos citas, el objetivo era siempre demostrar que, lejos de ser menos que los españoles por culpa de la tierra americana, los criollos podían competir con ellos y en ciertos aspectos importantes les eran superiores.

Esta exaltación de la naturaleza y civilización peruana y limeña se puede leer como un manifiesto americanista. Lo es efectivamente, pero tiene también como fin probar que el clima, el ambiente y la sociedad americanas, lejos de bastardear las cualidades ancestrales de los criollos, esto es las españolas, las mejoraban y afinaban. El americanismo viene a ser, entonces, una consecuencia de la exaltación del hispanismo de los criollos negado o despreciado por los europeos.

Defensa e ilustración de la hispanidad criolla

Dado lo dicho anteriormente, en sus alegatos los hispanoamericanos insistieron en la pureza de sus orígenes europeos y trataron de contrarrestar el efecto de las múltiples insinuaciones y de la sospecha generalizada de que todos ellos tuviesen poca o mucha sangre indígena, aun cuando lo

negaban enérgicamente. De todos modos, se planteaba un problema: el de las nodrizas negras o indias de los niños criollos. Numerosos testimonios europeos hacían hincapié en que había allí, en realidad, una especie de mestizaje solapado, invisible eso sí, pero de terribles consecuencias, en particular en lo moral. Escuchemos, por ejemplo, a Fr. Reginaldo de Lizárraga:

Nacido el pobre muchacho lo entregan a una india o negra que le críe, sucia, mentirosa, con las demás inclinaciones que hemos dicho, y críase ya grandecillo con indiezuelos ¿Cómo ha de salir este muchacho? Sacará las inclinaciones que mamó en la leche y hará lo que aquel con quien pace, como cada día lo experimentamos. El que mama leche mentirosa, mentiroso, el que borracha, borracho, el que ladrona, ladrón... (Lizárraga 1968: 101-102 y Lavallé 1982: parte IV, cap. 2)

A finales del siglo XVII, Fr. Juan Meléndez denunciaba ese tipo de argumento y, después de mostrar las segundas intenciones que lo movían, resumía bien la posición criolla al respecto:

Hacemos, pues, mucho aprecio los criollos de las Indias de ser españoles y que nos llamen así y nos tengan por tales, y en orden a conservar esta sangre pura y limpia se pone tanto cuidado que no tiene ponderación. (Meléndez 1681: t. I, lib. IV, cap. IV)

Más abajo, observaba que en el Perú ningún español se casaba con india, negra o mulata. Los casamientos mixtos eran propios de los demás europeos que residían en el virreinato. De nuevo, Fray Juan elogiaba:

[...] el mucho aprecio y estimación singular que hacemos todos de descender de españoles y de conservar en Indias la sangre pura española. (*Ibid.*)

Para seguir con lo de los orígenes españoles de los criollos, es de recordar cómo éstos reaccionaban cuando los peninsulares les insinuaban que descendían de españoles de baja estirpe o de escasa calidad en el mejor de los casos ya

que, según se solía decir en España, sólo habían pasado a Indias segundones empobrecidos y deseosos de medrar cueste lo que cueste, gente poco recomendable, codiciosa de ganancias tan rápidas como dudosas, amiga de placeres fáciles, o sencillamente obligada a huir de la justicia, como puntualizaba Cervantes a comienzos de su novela ejemplar *El celoso extremeño*:

Indias, refugio y amparo de los desesperados de España, iglesia de los alzados, salvoconducto de los homicidas, pala y cubierta de los jugadores a quien llaman ciertos los peritos en el arte, añagaza general de mujeres, engaño común de muchos y remedio particular de pocos. (Cervantes 1965: 902)

Tales habrían sido, pues, los futuros fundadores de linajes criollos.

Las famosas ínfulas nobiliarias de los criollos, de las que tantas veces hicieron mofa los funcionarios o los viajeros europeos, eran por supuesto el resultado de la estructura socioeconómica de la colonia. Reservando las labores “mecánicas” a los pueblos dominados, había reforzado entre los blancos los prejuicios aristocráticos, pero éstos eran también una respuesta airada y sin duda exagerada a las dudas europeas en cuanto a la hispanidad, y sobre todo a la calidad de la hispanidad de los criollos.

Deseosos de refutar en lo posible todas esas actitudes denigrantes, los hispanoperuanos, muy naturalmente, terminaban exaltando en su defensa e ilustración de su mundo el componente más hispano de éste, la creación europea en América por antonomasia, esto es la ciudad. Construida sobre el modelo de las de España, reunía todas las manifestaciones más tangibles de la civilización española y de sus logros: altos funcionarios y cuerpos constituidos, jerarquía eclesiástica, hospitales, colegios y universidad, comercio, artes, etc. Era el lugar en que vivía el mayor número de blancos y sintetizaba su mundo y su cultura.

Las crónicas españolas del siglo XVI y de comienzos del XVII habían constituido una literatura de movimiento, de descubrimiento del marco geográfico y del mundo indígena. Las de los criollos a partir de 1630 hablan de las ciudades, un tanto enquistadas en su marco urbano, satisfechas de sí mismas, que vivían de los campos andinos y de los oasis costeños, pero les daban la espalda, los ignoraban y a nivel del inconsciente colectivo los temían.

Todos estos textos criollos insisten pues en las bellezas de Lima, ensalzan sus méritos que, según los peruanos hacían de ella una capital más hermosa, más rica que las ciudades españolas y europeas más prestigiosas, más virtuosa también, con tantos conventos e iglesias que los autores se complacen en describir (Lavallé 1993).

Lo resumía el hermano de Fr. Buenventura de Salinas y Córdoba, el también franciscano Fr. Diego de Córdoba Salinas al terminar el elogio de su tan querida ciudad de Lima:

No tiene Lima que envidiar las glorias de las ciudades antiguas porque en ella se reconocen la Roma santa en los templos y divino culto, la Génova soberbia en el garbo y brío de los hombres y mujeres que en ella nacen; Florencia hermosa por la apacibilidad de su temple, Milán populosa por el concurso de tantas gentes como acuden en ella; Lisboa por sus conventos e monjas, música y olores; Venecia rica por las riquezas que produce para España y liberal reparte a todo el mundo; Bolonia pingüe por la abundancia del sustento; Salamanca por su florida universidad, religiones y colegios. (Córdoba Salinas 1957: 5 y 1958: 478)

¿No era ésta una manera de reducir a nada las acusaciones de los peninsulares, sus consideraciones despreciativas sobre el relajamiento de la moralidad en América, sus insinuaciones que trataban de generalizar a partir de algunos casos reales de regresión debida al aislamiento y a la pobreza?

En todo esto, por supuesto, el indio y su mundo estaban ausentes. Las pocas y cortas alusiones en que asoma, los

escasos capítulos que les están dedicados –y que casi siempre no hablan más que de su pasado– son las más veces copiados o inspirados de los cronistas españoles del siglo anterior. Sobre esto la literatura criolla no aporta gran cosa, si no es a veces una manipulación de lo indígena que anuncia las del siglo XVIII.

Ese culto exclusivo a la hispanidad se manifestaba también entre los criollos por su voluntad y sobre todo su orgullo de hablar un castellano depurado, quizás ya un tanto arcaizante dada su posición periférica. Como escribía Fr. Buenaventura de Salinas y Córdoba:

El lenguaje que comúnmente hablan todos es de lo más cortado, propio y culto y elegante que se pueda imaginar [...] (Salinas y Córdoba 1630: disc. II, cap. 6)

Ahora bien, precisamente en España se reprochaba a los criollos la inclusión de neologismos americanos. F. Juan Meléndez cuenta así cómo, con motivo de un viaje a la Península, un sacerdote español se había extrañado al escucharle expresarse en una lengua tan elegante:

Pues, si Vuestra Paternidad es de Indias ¿Cómo habla tan bien en español?

El mismo autor relata que cuando sus compatriotas se preciaban ante peninsulares de la pureza de su lengua, éstos les objetaban que no era esto nada extraordinario, pues hasta los papagayos americanos lo conseguían... Otro criollo eminente, el agustino quiteño Fr. Gaspar de Villarroel, relata un episodio del mismo tipo. Estando en España, escuchó a una persona admirarse de que

un americano, esto es un indio, sea tan blanco, de tan buena figura y que hable tan bien el castellano como un español. (Villarroel 1960: pról.)

Todo esto explica la susceptibilidad de los criollos aun en cuanto a terminología se refería. Solían negarse a que los peninsulares los designasen con el nombre de *criollos*, del que subrayaban la procedencia de la lengua vulgar de Indias y los orígenes de todas formas vinculados con la trata negrera. Recordaban que esa palabra era objeto de desprecio en España. Movía a risa dadas sus sonoridades extrañas y sobre todo sus connotaciones. De todas formas ¿por qué introducir otra palabra si ya había la de español? ¿Por qué acuñar con el vocabulario una diferencia que, según les parecía, nada justificaba? Igualmente rechazaban el término *indiano* que se utilizaba en la Península para designar a los criollos. En unas pocas frases Fr. Juan Meléndez lo explicaba meridianamente:

Viene a España de Indias un hijo de español nacido allá, trae un indio y quieren los españoles confundir los orígenes de ambos llamándolos a ambos indios ¿Qué mayor disconformidad puede ser que habiendo en las naturalezas de los dos tan grande diferencia por sus principios querer significarlos por una voz? Y aun pasáramos por ésta si no quisieran también, como nos significan por una voz, que fuéramos y ternos por de una naturaleza [...]. Mejor nombre nos dan algunos de Europa que nos llaman indianos: pero éstos yerran también porque sin diferencia a todos cuantos vienen de allá les dan el mismo título de indianos con la misma confusión, porque tanto barbarismo es llamar a todos indianos sin distinguir los orígenes como llamarnos indios [...]

Criollo es lo mismo que procreado, nacido, criado en alguna parte y criollo en el Perú y en las Indias no quiere decir otra cosa, según la intención con que se introdujo esta voz, que español nacido en Indias; y así como usamos de la voz de español para diferenciarnos de los indios y negros, para diferenciarnos de los que nacieron en España nos llamamos allá criollos, pues debieran entender [los españoles] que el llamarnos criollos y no indianos es querer significar el mucho aprecio y estimación singular que hacemos de descender de españoles y de conservar en Indias la sangre pura española sin mezcla de otra nación [...]

De este aprecio se ríen los que se ríen del nombre de criollos: juzguen ahora ellos mismos si es su risa torpe y necia, pues por la misma razón que nos habían de honrar nos improperan, introduciendo el demonio estas diferencias de naciones donde no

debieran admitirse y siguiéndose de aquí no pocos escándalos y pecados. (Meléndez 1681: t. I, lib. IV, cap. 4)

En otras palabras, los criollos usaban entre ellos la palabra *criollo*, pero la rechazaban cuando era empleada por los peninsulares. La única que aceptaban, e incluso exigían, era la de *españoles*, que borraba cualquier diferencia. De la misma manera, Fr. G. de Villarroel denunciaba enérgicamente una costumbre española peligrosa que consistía en calificar a los criollos de *extraños* y en tratarlos, por supuesto, como tales (Villarroel 1960: 50-52). En cuanto a Antonio de León Pinelo, iba mucho más allá. Pensaba que había que quitar del vocabulario todas las señales posibles de diferenciación léxica, razón por la cual proponía cambiar el nombre del *Nuevo Mundo* y sustituir *América* por *Ibérica*, más apropiado para dejar bien clara la filiación hispana de los criollos (León Pinelo 1629: 4).

La patria del criollo ¿último reducto de la fe y de la hispanidad?

Antes de terminar, también debemos mencionar, aunque sólo rápidamente, cómo la defensa de la hispanidad criolla rebasaba, y con mucho, el marco de la mera terminología y de los tan conocidos como repetidos roces de susceptibilidades. Sabemos que desde los inicios la presencia española en América estuvo en alguna forma empapada en una concepción providencialista que asignaba a España un papel relevante en el descubrimiento y colonización del Nuevo Mundo, en relación con la voluntad divina y sus fines trascendentes. Dios había querido que terminasen los imperios indígenas y que España expandiese en ellos la verdadera religión. Como escribía Fr. Diego de Córdoba Salinas en su *Crónica franciscana*: "En estas conquistas tuvo más parte la gracia que la naturaleza" (Córdoba Salinas 1957: lib. I, cap. 5).

Más tarde, la idea de que el paraíso terrenal había estado en alguna parte de la geografía peruana, como confirmaba de manera "evidente" un sinnúmero de pruebas como aquellas que reúne Antonio de León Pinelo en su *Paraíso en el Nuevo Mundo* (León Pinelo 1943): todo esto había convencido a los criollos de que su país había sido señalado por la mano de Dios, predestinado, así como la presencia y el destino de ellos en aquellas tierras (Lavallé 1982: parte V, cap. 1).

Dado el contexto en el que surgió el criollismo andino, no es de extrañar que algunos de sus abanderados más militantes hayan otorgado al Perú un papel eminente en la perspectiva apocalíptica que habían heredado del franciscanismo del siglo anterior. Tal fue el caso de Fr. Gonzalo Tenorio (1602-1682), conocido por sus sermones criollistas virulentos y una de las personalidades más conspicuas de la orden seráfica en Lima a mediados del siglo XVII, pues llegó a provincial en 1650.

En 1663, se fue a la Península para conseguir el *imprimatur* de un enorme manuscrito de diez y seis tomos en latín. Entre otros puntos de teología y de mariología, afirmaba que España, por sus pecados y sobre todo el mal uso de las riquezas americanas, estaba a punto de desaparecer. Las fuerzas del Mal y de la herejía iban a vencerla y a extenderse por Europa y el mundo. El último reducto de la cristiandad y de la hispanidad sería entonces el Perú, desde donde éstas irradiarían de nuevo en una especie de reconquista espiritual y política de la tierra, momentáneamente dominada por el Mal. Gracias a sus hijos americanos, los criollos, una vez más España podría cumplir con la misión providencial que desde siglos atrás Dios le había encargado.

¿Podían los criollos, despreciados, cuestionados en su hispanidad misma, soñar con una prueba más deslumbrante de su estirpe? Excusado es decir que esa obra nunca recibió las autorizaciones solicitadas y que las autoridades españolas se cuidaron mucho de que no circulase de ninguna forma (Eguiluz 1959).

Esa afirmación constante, casi obsesiva de la hispanidad de los criollos, sin duda inflexionó notablemente en un sentido retrospectivo su reflexión sobre el conjunto de la problemática colonial. Incluso no cabe duda de que bloqueó o retardó su evolución. Por mucho tiempo, hizo imposible la constitución de un verdadero proyecto criollo de nación y de Estado. Entre otras cosas, también paradójicamente, hizo que los españoles peninsulares, ya desde el siglo XVII, divisaran las potencialidades –y desde su perspectiva los peligros– de los alcances lógicos y a largo plazo de ciertas reivindicaciones criollas que los propios hispanocriollos, en alguna forma obnubilados por su hispanidad y su apego a los valores hispanos, todavía no distinguían claramente y hasta tardaron bastante en concebir.

Esa ambigüedad, y en cierta medida esa contradicción, además de recordar lo complejo del proceso constitutivo de toda identidad, pone de manifiesto, una vez más, la peculiaridad de la situación criolla en el contexto indiano. Considerado desde la perspectiva peninsular como un elemento más de lo americano, con todas las sospechas y prejuicios que hemos visto, el criollo es sin embargo, y al mismo tiempo, una pieza esencial de la dominación colonial. El lo sabe, así se considera y así actúa. Situado, de manera objetiva y según le consideren, en dos mundos opuestos, no podía sino tener una identidad a la vez difícil de plasmarse y dual. De ahí la plasticidad del discurso criollo, variable en función de las personas a quienes se dirigía: peninsulares, compatriotas criollos, indígenas y de una manera general dominados de la Colonia.

Las ambigüedades y relativas paradojas que hemos subrayado permiten también entender mejor ciertos aspectos del devenir ulterior de los países andinos. Si bien es indudable que el siglo XVIII y las primeras décadas de la centuria siguiente habían de impulsar cambios sustanciales en las mentalidades, en los comportamientos sociales de ciertas élites y hasta en vastos sectores de la población, también se

puede mostrar cómo bajo esas actitudes nuevas se siguieron manifestando viejos principios, teorías y valores que habían prevalecido en el criollismo de siglos atrás. En otros términos, ya se anunciaban lo que había de ser uno de los signos principales de la acertadamente llamada *república criolla*: una independencia política sin descolonización interna en la medida en que, gracias a ella, los criollos pudieron en fin asumir enteramente y sin competencia toda la herencia y todas las ventajas que hasta entonces habían sido exclusivamente de España. Por eso, *la promesa de la vida peruana* de que habló Jorge Basadre era, al mismo tiempo, *una promesa ambigua*.

Bibliografía

Calancha, Antonio de La. *Crónica moralizada del orden de San Antonio en el Perú...* Barcelona, 1638.

Cervantes, Miguel de. *El celoso extremeño*, en *Obras completas*, Madrid: Aguilar, 1965.

Córdoba Salinas, Diego de. *Crónica franciscana del Perú*, Washington: Academy of Franciscan History, 1957.

_____. *Teatro de la Santa Iglesia metropolitana de los Reyes*, Lima: Bibl. Histórica Peruana, 1958.

Eguiluz, Francisco de. "F. Gonzalo Tenorio OFM y sus teorías escatologicoprovidencialistas sobre Indias" en *Missionalia hispanica*. Madrid: XVI, n° 48, 1959, 257-322.

Lavallé, Bernard. "Del 'espíritu colonial' a la reivindicación criolla, o los albores del criollismo peruano" en *Historica*. Lima: vol. II, n° 1, 1978, 39-61.

- _____. *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Pérou, l'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux (XVI^o-XVII^o siècle)*. Lille: ANRT, 1982.
- _____. "El espacio en la reivindicación criolla del Perú colonial" en *Cuadernos Hispanoamericanos*, México: n°399, 1983, 20-39.
- _____. "Situación colonial y marginalización léxica: la aparición de la palabra *criollo* y su contexto en el Perú colonial" en *Kuntur*: Lima: n°1, 1986, 20-24.
- _____. "Del indio al criollo: evolución y transformación de una imagen colonial" en *La imagen del indio en la Europa moderna*. Sevilla: CSIC, 1990, 319-342.
- _____. "Exaltación de Lima y afirmación criolla en el siglo XVII" en *Las promesas ambiguas, ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima: PUCP, 1993, 129-141.
- León Pinelo, Antonio de. *Epítome de la Biblioteca oriental y occidental, nautica y geográfica*. Madrid, 1629.
- _____. *El paraíso en el Nuevo Mundo*. Lima, 1943.
- Lizárraga, Reginaldo de. *Descripción breve de toda la tierra del Perú...* Madrid: B.A.E., t. 216, 1968.
- López de Velasco, Juan. *Geografía y descripción universal de las Indias*. Madrid: B.A.E., t. 248, 1971.
- Meléndez, Juan. *Tesoros verdaderos de las Indias en la gran provincia de San Juan Bautista del Perú...* Roma, 1681.
- Saint-Lu, André. *Condition coloniale et conscience créole au Guatemala*. Paris: P.U.F., 1970.

Salinas y Córdoba, Buenaventura de. *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú*. Lima, 1630.

Villarroel, Gaspar de. *Obras*. Quito: Casa de la Cultura, 1960.

La narración del caos colonial: el caso de *El carnero*

Silvia Zerillo

Université de Montréal

In the Western tradition, chaos has played the role of the other -the unrepresented, the unarticulated, the unformed, the unthought-.

N. Katherine Hayles. *Chaos Bound*

*El carnero*¹ es una crónica que escribió el bogotano Juan Rodríguez Freyle entre 1636 y 1638. El texto circuló de manera manuscrita hasta 1859, fecha en la cual Felipe Pérez la editó por vez primera.

La crónica narra de manera sui generis la historia del Reino de Nueva Granada, desde su fundación en 1538 hasta el mismo presente de la escritura del texto. El relato de Freyle es una crónica urbana que tiene como centro principalmente a Bogotá y también a otras ciudades. Por éstas desfilan numerosos miembros del poder administrativo y eclesiástico colonial: presidentes, oidores, fiscales, arzobispos y clérigos, visitadores y encomenderos, como también hacendados y mercaderes. Ellos son los protagonistas de diversos conflictos cuyas causas oscilan entre el enfrentamiento económico, las competencias jurisdiccionales, la corrupción administrativa,

1 La edición utilizada en este estudio es: Juan Rodríguez Freyle, *El carnero*. Darío Achury Valenzuela, (ed.). Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.

la falta de justicia y los episodios más domésticos en los que están en juego los celos, el adulterio, el honor y, en alguna ocasión, la hechicería. La narración de estos conflictos habla del creciente proceso de resquebrajamiento de un imperio que repercute en sus territorios de ultramar.

El carnero está organizado en veintiún capítulos, un prólogo y dos catálogos incluidos al final, en los cuales se revisa la historia de las ciudades del Reino y la de sus autoridades; además, contiene una clásica dedicatoria dirigida "Al Rey Don Felipe IV, Nuestro Señor".

Desde su extenso "título-programa" (Chang-Rodríguez 1974) prevé pragmáticamente un recorrido para la lectura dado que allí se anticipa que:

Cuéntase en ella su descubrimiento; algunas guerras civiles que había entre sus naturales; sus costumbres y gente, y de qué procedió este nombre tan celebrado Del Dorado.

Los generales, capitanes y soldados que vinieron a su conquista, con todos los presidentes, oídores y visitadores que han sido de la Real Audiencia. Los arzobispos, prebendados y dignidades que han sido de esta santa iglesia catedral, desde el año de 1539, que se fundó, hasta el de 1636, que esto se escribe; con algunos casos sucedidos en este Reino, que van en la historia para ejemplo, y no para imitarlos por el daño de la conciencia. (IV)

Los primeros siete capítulos del libro son una crónica de tipo general. Pero poco a poco, y hasta sus últimas páginas, el relato toma un cariz particularizante porque la crónica general cede su espacio a otra en la que abundan las anécdotas lugareñas con fuertes toques localistas y personales. Asimismo, las fuentes historiográficas que autorizan la narración, como el Padre Pedro Simón, Juan de Castellanos o el Inca Garcilaso, son desplazadas por la información oral cercana, muchas veces, al chismorreo provinciano.

La referencia que hace el título a "los casos" da cuenta de ese tránsito de una historia global a una local y es el aspecto que más ha desvelado a la crítica. En la mitad o al final de cada caso se adosa una sentencia moralizante apoyada en la

Biblia, la patrística, la historia profana, los clásicos latinos, la literatura española y hasta el folklore. La sentencia o “excursus” (Martinengo 1964: 466) puede adoptar, no sólo la modalidad de la cita erudita, sino también la de una oración, un sermón o una explicación teológica o religiosa. El caso, lindante con algún episodio impúdico o ilícito, de este modo resulta ser el “exemplum” que la sentencia edificante interpreta.

En cuanto a la funcionalidad de los casos, los críticos han destacado su carácter más o menos literario en tanto “relatos intercalados”, producto de la capacidad de inventiva de Freyle, de la presencia reconocible de algunos episodios provenientes, por ejemplo, de *La Celestina* y de ciertas inexactitudes históricas que algunos de ellos evidencian. También han percibido en los casos, bautizados como “historietas” (Ramos 1985), el antecedente de la narrativa hispanoamericana, en un arco que se extiende desde los “cuentos de caminos”², pasa por las *Tradiciones peruanas* de Ricardo Palma hasta llegar a *Crónica de una muerte anunciada* de Gabriel García Márquez.

En esa dirección se ubican los argumentos sobre la literariedad del texto, puesto que presentaría un universo apicarado (Casas de Faunce 1977) y rufianesco por sus temas y sus personajes. Así, se le han atribuido los motes de “subgénero celestinesco” (*sic*, Curcio Altamar 1952), “crónica picaresca” (Gómez Restrepo 1956) o “crónica novelesca” (Camacho Guizado 1965).

Este interés por encuadrar el relato dentro de la institución literaria se debería a dos de las interrogantes que plantea el barroco de Indias, es decir, por qué no hubo novela durante la colonia y cuán serviles –o no– fueron entonces sus prácticas literarias con respecto a los modelos metropolitanos.

2 Es la visión de fray Alonso de Zamora en su *Historia de la provincia de San Antonio del Nuevo Reino de Granada* (1696). Muy distinta es la actitud de Lucas Fernández de Piedrahita que en su crónica *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada* (1666) considera a Freyle como cronista y utiliza el texto de éste para complementar su propia narración de los hechos.

Quien también lee las relaciones entre la novela picaresca y *El carnero* es Roberto González Echevarría (1987). *El carnero* y *El Lazarillo de Tormes* tendrían en común el subvertir la abultada producción de la retórica burocrática, resultante del desarrollo del imperio español. Esa retórica forense se plasmó en el modelo de la "relación" que subsumía los textos escritos por hombres de humilde condición –soldados, aventureros– en los cuales el firmante "daba cuenta de su persona y de los hechos pertinentes al caso" (González Echevarría 1983: 21).

Los casos de *El carnero* parodiarían el modelo de las crónicas del Descubrimiento y de la Conquista, ya que este formato discursivo es relegado a un segundo plano por las historias individuales que, al igual que las relaciones, se revelarían como el molde más apto para expresar las experiencias de la gente común en sus transacciones con la administración imperial.

Más allá de las acertadas consideraciones de González Echevarría, también en ellas es notoria la intención de hallar en otras formaciones discursivas los orígenes de nuestra narrativa.

Sin embargo, esta preocupación por el "origen" pierde peso si se tiene en cuenta que, hasta el siglo XVIII, existían unas constricciones retóricas muy fuertes vigentes para todo discurso escrito o "literatura". Algo semejante ocurría con el concepto de verdad. Posteriormente, y en nombre de "la verdad de los hechos", los historiadores enviaron ciertos discursos desviados de esa norma al desván de la literatura por su carácter fantasioso mientras que, por esa misma razón, los críticos literarios los reivindicaron como formas de "protonovela" (Poupeney Hart 1992: 30).

Entonces, bajo otro criterio de verdad debe entenderse la tan retórica declaración del enunciador del prólogo de *El carnero* cuando dice de su texto que:

[...] y aunque en tosco estilo, será la relación suscita y verdadera, sin el ornato retórico que piden las historias, ni tampoco llevará ficciones poéticas, porque sólo se hallará en ella la desnuda verdad; así en los que le conquistaron como en casos en él sucedidos [...]. (6)

Asimismo, para Walter Mignolo (1982: 101), *El carnero* parecería adherirse a ciertos postulados de las crónicas del siglo XVII, pues en éstas la Historia es concebida como “magister vitae” y, antes o después del relato de una acción, se introduce una sentencia de la cual el suceso relatado es su “exemplum”. Además, en el *El carnero* se entrecruzan una serie de “estructuras migrantes” como la memoria, la picaresca y la historiografía moralizante del siglo XVII que, si bien reaparecen en otras formaciones discursivas, ella no autoriza a pensar la crónica del santafereño como un antecedente de la novela picaresca en suelo americano.

Por su parte, Raquel Chang-Rodríguez (1994: 60) señala que Freyle arroja sus dardos contra el orden colonial porque, al situar los sucesos neogranadinos en el marco del pecado original y de la salvación, cuestiona los objetivos imperiales de conquista y colonización. La audacia de tal suerte de planteamiento hace que el narrador enmascare sus críticas detrás de los razonamientos filosófico-morales de los casos. En ese juego de mostrar y no mostrar, *El carnero* refleja y condena el sistema de la colonia pues en su escritura desconstruye para siempre la utopía isabelina.

La interpretación de Chang-Rodríguez resalta la dimensión contrahegemónica del texto. Sin embargo, *El carnero* es ideológicamente un texto hasta cierto punto indecible. En el decir y no decir de su escritura, hay una subjetividad atraída por la fidelidad al orden monárquico y una incipiente sensibilidad criolla que discute los resultados de su funcionamiento.

La hipótesis que orienta mi lectura supone que en el discurso historiográfico de *El carnero* concurren dos moldes lógico-cognitivos en los cuales se apoya la narración de los

acontecimientos. Uno de ellos privilegia un conocimiento de tipo local y particular, un saber afincado en el aquí y en el ahora de la experiencia y el contexto situacional; es un modo de conocimiento indiciario (Ford 1994: 75). Se trata de los casos o ejemplos que, retórica y narrativamente, empalman con la casuística medieval y el discurso forense de la administración imperial. El otro molde pone el acento en un saber de índole global y general, deductivo, ligado a la retórica y a la historiografía moralizante.

A partir del primero se cuestionaría un orden moral y económico considerado básicamente injusto. Más aún, desde él es posible escuchar la voz de esa emergente conciencia criolla que textualiza, con una lógica fragmentaria, el caos colonial. Desde el segundo, se intentaría mantener el orden frente a la amenaza de desintegración.

Dicho de otro modo, procuro leer *El carnero* considerando cuál es la función que desempeña la narración partiendo del presupuesto de que el discurso narrativo es una forma de conocimiento, construcción y ordenación de lo real. Puesto en términos de Arthur Danto (1985: 141), ello significa que la narrativa constituye una forma de explicación.

En este texto, la narración se erigiría como una prueba demostrativa de la argumentación retórica, la cual se ocupa de la verdad pública y de la persuasión. Los dos regímenes de verdad y de realidad que sostendrían la superficie de *El carnero* informan de una tensión entre dos legalidades que nombra el desorden colonial y la postura asumida por cierto sector social ante las instituciones. Dicha tensión se resuelve al cerrar el relato cuando el sujeto de la escritura, posicionado como labrador, logra restaurar imaginariamente un orden dentro de la narración del caos.

“Nada tan equivocado como considerar la colonia [...] como una etapa inmóvil en pasiva reproducción especular de las formas metropolitanas”, asegura Beatriz González Stephan (1987: 9). En este sentido, la crónica freileana es un precipitado discursivo híbrido en el que se depositan prácticas

discursivas y culturales de procedencia diversa, permanentemente resignificadas en el interior de la inestable situación colonial.

Intento, entonces, analizar *El carnero* dentro de un modelo que incluya su polivocalidad (Adorno 1988: 14) constitutiva en tanto discurso colonial³ en el cual cristalizan distintos tipos de semiosis. Imagino un modelo que posibilite comprender este fragmento híbrido⁴ del barroco indiano (Moraña 1989) como expresión ideológica bifronte ligada a un sector de las formaciones sociales del otro lado del Atlántico. En esta línea, pienso con Mabel Moraña que:

Por un lado, las formas ideológicas emergentes se expresan a través de los códigos del dominador. El proceso de diferenciación con la formación social peninsular, es gradual, problemático y muchas veces contradictorio, y en el discurso a través del cual se expresa ese proceso deben identificarse indicios, formas de redimensionamiento ideológico, avances y retrocesos en el curso de la constitución de la identidad criolla y de los proyectos protonacionales. (1989: 228)

Como he señalado antes, *El carnero* declara su proyecto narrativo en el título y en el prólogo destinado al "Amigo lector". Su propuesta no consiste más que en relatar la historia neogranadina apoyándose en el hecho de que Dios proveyó al género humano de la memoria para tener "noticia de las cosas pasadas" y de la facultad de contarlas para evitar que queden sepultadas en "la memoria del olvido". Ésa, según Freyle, es la tarea que debe ocupar a los "escritores y canonistas" y también al resto de los mortales.

3 Peter Hulme en *Colonial Encounters* (1986) entiende el discurso colonial como "un conjunto de prácticas lingüísticas unificadas por su despliegue común en la organización de asuntos coloniales, un conjunto que podía incluir el más formulístico y burocrático de los documentos oficiales ... con la más humilde y no-funcional de las novelas románticas". Citado por Rolena Adorno (1988: 18).

4 También resulta ilustrativa de estas cuestiones la siguiente afirmación de José Rabasa: "But colonial power thus constitutes the hybrid, the ambivalence of an undecidable and elusive subject that seems to reiterate, to mime colonial authority, but in the end reveals (blinds) the eye of power in its subversion". (1993: 14)

El prólogo anticipa el movimiento de todo el libro: los primeros capítulos del libro están consagrados a narrar la historia general del Reino inserta en lo universal –el plan providencialista de la historia humana– para proseguir el relato con las historias particulares de los casos. El texto en su conjunto contrapone los capítulos iniciales, que abarcan los años de una añorada “Edad Dorada”, pródigos en riqueza enviada a la metrópoli y en mano de obra indígena, al “agora” de la escritura donde reinan la corrupción administrativa y la crisis económica. De esta manera, se lee en el prólogo:

[...] por lo menos no quede sepultado en las tinieblas del olvido lo que en este Nuevo Reino aconteció, así en su conquista como antes de ella; que aunque para ella no fueron menester muchas armas y fuerzas, es mucha la que él tiene en sus venas ricos minerales, que de ellos se han llevado y llevan a nuestra España grandes tesoros, y se llevaran muchos más y mayores si fuera ayudada como convenía, y más el día de hoy, por haberle faltado los más de sus naturales. (5)

Hay en *El carnero* no menos de veinticinco casos, desde los que podrían considerarse como “mini-casos” (Camacho Guizado 1982) hasta los grandes casos. Muchos parecen haber sido extraídos de los autos de la Real Audiencia; Freyle insiste en remitir a ellos. A veces, él mismo ha sido testigo presencial de los hechos o los ha recogido de otros testigos que se los han referido verbalmente. La información de la cual se nutre el cronista se origina en lo que vio, oyó o leyó.

Asimismo, en los casos casi siempre se cuenta una situación desgraciada que concluye con el castigo de los culpables. También contienen diálogos que provendrían de los interrogatorios judiciales a los que Freyle asegura haber consultado. Este acercamiento a la oralidad se traduce en el uso de refranes y en un cierto coloquialismo lingüístico que, jun-

to a la intervención de algunas prácticas transculturales como la hechicería⁵, refuerzan la hibridez de *El carnero*.

La conflictiva situación colonial es el pivote de la narración, especialmente en los casos. Los conflictos (Parra Sandoval 1973) tienen lugar dentro del sector hegemónico, entre los españoles y sus descendientes; los indios son marginales hasta en su generación. En una sociedad de castas como la que Freyle narrativiza, los indígenas son la quintaesencia de la ideología colonialista y el pilar en que descansa la economía mercantil, fundada en la extracción de mano de obra accesible para la explotación de la minería y de la agricultura. Freyle subraya muy claramente que, tanto la administración civil como la religiosa, estaban en manos de un cuerpo burocrático sólo constituido por españoles y nombrado por el Rey o por sus delegados.

Los conflictos pueden originarse en causas económicas, sobre todo los que se refieren a asuntos agrarios, a las encomiendas, al trabajo indígena y a la real hacienda. También las cuestiones burocráticas son fuentes de tensión; entre ellas se computan los actos de rebelión, los juicios de residencia y los frecuentes choques entre las autoridades civiles y religiosas.

Además, el cronista le otorga un lugar destacado a los conflictos relacionados con el honor al recargar las tintas contra la hermosura y la ambición femeninas. Esta suerte de misoginismo se explica en función de la tradición del ascetismo castellano desde la cual escribe el santafereño. Dicha tradición actúa como una guía para narrar la vida amorosa

5 Un ejemplo de hechicería que muestra claramente el uso de esta práctica cultural tanto por parte de los sectores populares como por el de las élites, es el caso de "la negra voladora Juana García" (capítulo IX). Con respecto a la brujería en la América colonial, Mariano Picón Salas asegura que: "el indio o el negro humillado cuya conciencia trata de saldar la enseñada religión española con sus propias prácticas y mitos [...] ve en la brujería una especie de protección o algo que cubre su persona de misteriosa autoridad. Las mismas familias españolas trasladadas a las recientes ciudades de América, en contacto con la servidumbre negra o mestiza, sufren la atracción de este mundo mágico". (1965: 117)

clandestina y, en algunos momentos, bastante pública de Santa Fe de Bogotá.

Comentaré dos episodios y el capítulo de cierre porque son ilustrativos de mis hipótesis. El primer episodio tiene lugar en el capítulo XIII. Es el caso de “los celos de la Fiscala”, uno de los macro-casos. Se trata del adulterio consumado entre una innominada y rica mujer casada y el fiscal de la Audiencia, el archienemigo del visitador Monzón. Los celos de la esposa del fiscal desencadenan un lío de descomunales proporciones porque el fiscal, para complacer a su amante, inventa con sus aliados un levantamiento del cual se responsabiliza al visitador y a un amigo suyo, don Diego de Torres, quien resulta ser el chivo expiatorio del relato. La fraguada sublevación opera, entonces, como un micro-caso.

El caso de la Fiscala lleva a Freyle a razonar sobre los peligros que acarrearán las mujeres hermosas y los celos. Es la ocasión para que introduzca las sentencias. Éstas reconocen su autoridad en la Biblia, en un doctor de la Iglesia, en el parloteo ciudadano que legisla sobre la honra y en el Acto X de *La Celestina* (“los celos son un secreto fuego”) pues se lee que:

Grandes males han causado en el mundo las mujeres hermosas; y sin ir más lejos miren la primera que sin duda fue la más linda [...]. De la confesión de Adán, su marido, se puede tomar respondiendo a Dios: “Señor, la mujer que me disteis, esa me despeñó.”

¡Qué de ellas podía yo ahora ensartar tras de Eva!, pero quédense. Dice Fray Antonio de Guevara [...] que la hermosura y la locura andan siempre juntas; y yo digo que Dios me libre de mujer que se olvidó de la honra y no mira al ¡qué dirán!, porque perdida la vergüenza se perdió todo.

[...] Los celos son un secreto fuego que el corazón en sí mismo enciende, con que poco a poco se va consumiendo hasta acabar la vida. (258)

[...] Este fue el origen y el principio de la prisión del licenciado de Monzón, y de los muchos alborotos que tuvo esta ciudad, y pérdida de muchas haciendas, y daños, como adelante veremos. ¡Oh mujeres, malas sabandijas, de casta de víboras!

[...] La casa a donde sólo la voluntad es señora, no está segura la razón, ni se puede tomar punto fijo. Esto fue el origen y el principio de los disgustos de este Reino, y pérdida de haciendas, y el ir y venir de los visitantes y jueces, polilla de esta tierra y menoscabo de ella ... Callar es cordura. (259)

La belleza femenina, la pasión y la pérdida de la honra son el origen de los padecimientos del Reino y la causa de una inventada sublevación; Freyle se resiste a interpretar ésta como parte de las mezquinas pugnas políticas instaladas dentro del régimen colonial. El cronista opta por decir menos para significar más porque "callar es cordura". Aunque tiene evidencia de los hechos, o bien por temor a represalias y a la censura, o bien porque juega el juego de hablar como letrado desde el mismo orden discursivo que él impugna, se decide por las medias palabras ubicando su crítica ante el lector en un terreno de indefinición política y de neta adhesión a los valores morales metropolitanos.

Esa pátina de ambigüedad también se traslada a la hora de narrar el fraguado alzamiento. Al describir a don Diego de Torres, sindicado como cabecilla, asevera que él era:

[...] mestizo, hombre rico y gran jinete, con lo cual tenía muchos amigos y le obedecía mucha gente de los naturales; y a esto se le añadía ser grande amigo del visitador Juan Bautista de Monzón (259).

Sonó al principio que con gran número de indios caribes de los Llanos, mulatos, mestizos y negros se intentaba el alzamiento. Tomó más fuerza adelante, diciendo que con ingleses y pechilingues⁶ era la liga [...]. (259)

Andaba todo revuelto con la venida de don Diego de Torres, y andaba el desdichado que no hallaba rincón donde meterse con el nombre que le habían dado, cosa que ni aún por el pensamiento le pasó [...]. (259 - 260)

6 Darío Achury Valenzuela deja sentado que los marinos españoles denominaban de ese modo a los ingleses porque éstos lo primero que les preguntaban era: "do you speak english?" (*El carnero*, 267).

[...] En toda la tierra no se hallaba rastro de armas contrarias ni prevención alguna, de donde los hombres bien intencionados vinieron a entender que era alguna invención o maula con la cual estaban con cuidado y a la mira de todo. (260)

[...] Estaba esta ciudad muy disgustosa, porque los buenos conocían el engaño y falsedad; los malos, que eran el mayor bando, gustaban del bullicio y alzabánlo de punto. (260)

La supuesta rebelión se relata desde la emotividad del “desdichado” cacique, aligerando en la narración la presencia del elemento más peligroso del complot: el propio Diego de Torres. De él afirma que era un hombre mestizo, rico, no sólo hábil para captar la adhesión de los sectores marginales de la población sino también capaz de aliarse con el poder colonial inglés. El peligro de una alianza política de ese tenor queda menguado por la buena o la mala fe de los santafereños. El cronista escamotea las causas políticas del inventado levantamiento en beneficio de una interpretación moral –el conflicto entre buenos y malos– apuntalada por las inclinaciones de la opinión general. En un territorio de menor jerarquía dentro de la administración colonial, no resulta aleatoria la importancia que cobran las habladurías como fuente de los conflictos que enfrentan a los ámbitos públicos y privados. Tal vez, por ese mismo motivo, Freyle se muestra elusivo en sus críticas.

Al explicar el pasado a partir de casos, en *El carnero* confluyen, por una parte, la tradición de la retórica forense y la concepción didáctica cara al discurso historiográfico del siglo XVII. Por otra, la condición moralizante del texto remite indudablemente a la narrativa española medieval. El ejemplo típico es *El Conde Lucanor* (1330-1335) del Infante Don Juan Manuel y su “Libro de los enxenplos”.

Sin embargo, nuestra crónica no es una ficción cortesana; no hay ningún consejero como Patronio que responda por analogía con una “estoria” al caso propuesto por un noble y así proveerle una enseñanza relativa al vicio y a la virtud.

En *El carnero* estamos frente a una subjetividad inserta en las condiciones materiales de producción de la colonia que, apropiándose del discurso historiográfico vigente en el momento de su enunciación, al mismo tiempo complejiza su escritura.

Al seguir de cerca el modelo de la retórica notarial, la narración de los casos ofrece un muestrario de la organización colonial bajo el Imperio de los Austria, en cuyo reinado la proliferación de escritos al servicio de la ley y del estado resultó ser la consecuencia directa de la aplicación del “derecho indiano”. Pero la preocupación de Freyle al mostrar los casos no es del mismo orden que la que persiguen los juristas. Reproduce una retórica que se apodera de las existencias individuales para someterlas al imperio de la ley mediante una maraña de escritos a los cuales el cronista afirma haber tenido algún tipo de acceso. Parodia una práctica discursiva que, por el exceso de su misma reproducción, impugna las instituciones que la generan.

No obstante, el sentido de la casuística freileana iría más allá del gesto paródico y confrontativo, aunque no lo niega. Funcionaría también como una estrategia de autolegitimación escritural. Quien narra los casos es un simple vecino que, como cronista, se dirige a unos avezados destinatarios que detentan el saber conferido por la letra. A ellos, con los casos les informa de la crisis que atraviesa el Reino y de la cual los señala como culpables pero, simultáneamente, a partir de las sentencias visualiza la crisis como una mera disfuncionalidad moral del sistema, por lo tanto susceptible de rectificaciones.

En la narración de casos y sentencias, lo que sí se enfrentan son dos epistemologías que coadyuvan a construir narrativamente la experiencia de la crisis colonial.

En el primer modelo, el de los casos, éstos funcionarían de acuerdo a cierto tipo de semiosis: la “indicial” (Peirce 1960). Mediante la semiosis indicial, los hechos particulares del pasado, en tanto signos-índices, permiten aclarar el

sentido del presente. Basta recordar que un índice es un signo que con su referente –la situación que narra el caso y la cotidianeidad del cronista y sus lectores– guarda una relación de dependencia lógica o existencial.

En función de su conocimiento concreto de la crisis del Reino, Freyle narra los casos teniendo como marco el presente de la escritura. Por esta razón, los casos del pasado establecen una relación de contigüidad experiencial con la actualidad desde donde el bogotano se marca como sujeto del discurso. La vida colonial, entendida como un todo a partir del acto de escribir, se deja leer por unos fragmentos que hablan en nombre del pasado. La operación lógica que permite unir las partes con el todo, esto es, los hechos actuales y los pasados, que son sus indicios, es de naturaleza abductiva.

La “abducción” (Peirce 1960) es una inferencia que parte de los hechos buscando una teoría que explique su sentido; la verificación de esos hechos es la que adquiere el estatuto de ley. Legalidad apoyada en lo particular y en un saber localizable en la situación más cercana al sujeto que conoce. De este modo se comprenden las insistentes remisiones del cronista al presente del “curioso lector”, ya que los casos sólo pueden ser interpretados abductivamente desde allí por la instancia receptora. Transpuesta al plano retórico, en *El carnero* tal clase de semiosis garantiza la persuasión en la medida en que la dispositio se organiza en relación a ejemplos particulares, no importa si éstos son inventados o si son empíricamente existentes.

Sin embargo, la interpretación contextual que comunica el sentido de dependencia lógica y cognitiva entre pasado y presente es puesta entre paréntesis por las sentencias. Si los casos transformados en ley a través de la experiencia de la cotidianeidad denuncian el caos colonial, la sentencia, como saber universal, hace que el sentido de la experiencia presente y pasada deba inferirse de una serie de premisas eternas y generales cuya primera y última referencia son las

verdades éticas de la fe cristiana, aunque en *El carnero* se actualizan también otras mediaciones discursivas audibles en el discurso moralizante de las sentencias.

El segundo ejemplo corresponde al capítulo XVII, en el cual se relata ácidamente lo acaecido durante la presidencia de la Real Audiencia bajo el gobierno del doctor Antonio González. La narración se encarga de desmentir el “siglo dorado”, verdadero leitmotiv del texto, que supuestamente caracterizó al periodo administrativo de González ya que Freyle advierte que:

Llamóse a este tiempo el siglo dorado, que aunque es verdad que en él hubo los bullicios y revueltas de las Audiencias y visitadores, esto no topaba con los naturales ni con todo el común. Singulares personas padecían este daño, y todos aquellos que querían tener prenda en él; por manera que el trato y comercio se estaba en su punto, la tierra rica de oro, que de ello se llevaba en aquellas ocasiones harto a Castilla. (314)

El cronista deja bien en claro que los causantes de los “bullicios y revueltas” son los administradores coloniales y que ni los indios ni la “gente del común” son el motivo de los conflictos. Una vez más reitera que los tesoros mineros americanos sirven para abastecer las arcas metropolitanas y que el control de su comercio es el objeto de disputa entre los sectores hegemónicos locales:

He dicho esto, porque dije en aquella sazón era el siglo dorado de este Reino. Pues, ¿quién lo ha empobrecido? Yo lo diré si acertare a su tiempo; pues aquel dinero ya se fue a España, que no ha de volver acá. Pues, ¿qué le queda a esta tierra para llamarla rica? Quédale diecisiete o veinte reales de minas ricas. Que todos ellos vienen a fundir a esta real caja; y ¿qué se paga a esta tierra de esto? Tercio, mitad y octavo, porque lo llevan empleado en los géneros que hay en ella, hoy que son necesarios en aquellos reales de minas; y justamente con esto tenían aquellos naturales la moneda antigua de su contratación, aquellos tejuelos de oro de toda leyes, que diré por excelencia lo que pasaba.

Venían los mercados generales a esta plaza, de tres o cuatro mil indios, y sobre las cargas de hayo, algodón y mantas, ponían unos a cien pesos de oro en tejuelos, otros a cincuenta, más o menos, como querían comprar o contratar. Finalmente, no había indio tan pobre que no trajese en su mochilita colgada al cuello, seis, ocho o diez pesos; esto no lo impedían las revueltas de las Audiencias. (315)

El narrador, convertido en testigo de los acontecimientos, asume el discurso para denunciar cómo las riquezas del Reino eran transferidas a España por los administradores coloniales, a los que Freyle dibuja como corruptos o como rapaces mercaderes y particulares de paso por la región:

En esta misma ocasión me hallé en Cartagena, a donde nos habíamos ido a embarcar; y habiendo ido a la capitana a ver donde se le repartía camarote al licenciado Alonso Pérez de Salazar, [...]. Pues este día estaban sobre cubierta catorce cajones de oro, de a cuatro arrobas, de Juan Rodríguez Cano, que en aquella ocasión, se fue a España; y así mismo estaban sobre cubierta siete pozuelos de papeles de la visita de Monzón y Prieto de Orellana, y le oí decir al secretario Pedro del Mármol, [...], aquestas razones hablando con los que allí estaban: "Aquí están estos siete pozuelos de papeles y allí están catorce cajones de oro, pues más han costado estos papeles que va allí de oro. Pues que llevarían los demás mercaderes que en aquella ocasión fueron a emplear y otros particulares que se volvían a Castilla a sus casas. Pues todo este dinero iba de este Reino". (314)

El relato se particulariza con la pomposa llegada de González al Reino, quien muy pronto dejó caer las esperanzas de una renacida edad de oro al anunciar sus medidas de gobierno. De éstas, el narrador testigo afirma que Antonio González:

Entabló el derecho real de alcabala, perteneciente a su Majestad; y más adelante, pareciéndole que convenía para fomentar los reales de las minas de plata que se iban descubriendo, mandó que estos naturales no tratasen ni contratasen con los tejuelos de oro por marcar de su antigua contratación, como si esto estorbase que no se sacara plata; lo cual fue cortarle al Reino los brazos, y quitarle a su Majestad los quintos que le habían de venir de

aquella moneda, que no fue el menor daño para la real hacienda, como se puede ver por los libros reales de aquel tiempo. Lo tercero que hizo fue quitar de esta real caja las fundiciones que acudían a ella de muchos reales de minas, con lo cual quitó al Reino las piernas y lo dejó destronado, porque hasta su venida había crecido la riqueza de aquesta tierra; y después que la comenzó a gobernar, comenzó a descaecer, que nunca más ha levantado cabeza.

Lo cuarto que hizo fue sacar de este Reino más de doscientos mil pesos de buen oro, de composiciones de estancias y encomiendas de indios, pero esto era hacienda real, no hay que tocar con ella; y con esto llevó ochenta y cuatro mil ducados del tiempo que sirvió esta plaza, y con el ayuda de costas de venida y vuelta, con más el salario del consejo, que todo lo tiraba. (316-317)

El último fragmento citado pone de relieve que el cronista sólo ataca la conducta inmoral del presidente, no así los fundamentos políticos en que ella se sustenta. Freyle siempre denuncia el vaciamiento económico que sufre Nueva Granada como resultado de gobiernos corruptos, pero deja intacta la legitimidad política de su Majestad, beneficiaria de esa expoliación.

Los planteamientos freileanos parecerían aludir a los reclamos coyunturales de un sector social que se siente perjudicado. Registran lúcidamente las consecuencias del lucro mercantilista pero no ahondan en las causas políticas y económicas de un sistema que en España comienza a hacer agua, mientras que las restantes potencias europeas se preparan para dar el salto hacia otra forma de acumulación del capital.

Hasta tal punto la postura del santafereño es inmediatista que, frente a la gravedad de la situación, decide suspender toda valoración sobre el comportamiento de González declarando que:

Yo no he de juzgar si hizo mal o bien, porque no me quiero meter en jurisdicción del agua, no me coja algún remolino y me lleve a pique. (317)

La responsabilidad valorativa es entonces transferida al lector de la crónica. El terreno cognitivo y narrativo ya ha sido abonado para que el lector junto con el cronista lleven a cabo el otro tipo de inferencia, la abductiva, que se pone en marcha con el relato de un caso-índice. En éste, se particulariza aún más la conducta del presidente de la Audiencia.

El caso se origina en el conflicto que suscitó la decisión de González cuando intentó aplicar el impuesto de las alcabalas⁷ a pedido de la corona. El hecho derivó en un intento separatista de los vecinos de Tunja, quienes fastidiados por la mengua de sus ganancias y animados por los efluvios etílicos, llegaron a nombrar una corte. Freyle relata el episodio en estos términos:

Al tiempo que el doctor Antonio González entabló el real derecho de alcabala en este Reino, no faltaron algunos humores y controversias en el sobre sí recibir, particularmente el cabildo de la ciudad de Tunja fue el que hizo mayor resistencia por la cual razón le mandó el presidente venir a esta corte; y estándose tratando de este negocio llegó la nueva de los alborotos de la ciudad de San Francisco de Quito, sobre no querer recibir el alcabala, y a esto se añadía que la ciudad de los Reyes y el Cuzco estaban de parecer de no recibirla, que todo esto paró en viento, con lo cual el doctor Antonio González mandó al receptor de la alcabala que no apretase en la cobranza, sino que el que quisiere pagarla buenamente pagase, y el que no quisiese no se le apremiase, hasta ver en qué paraban las revoluciones del Perú, con lo cual el cabildo de Tunja se volvió a su ciudad sin asentar cosa alguna.

Pues sucedió que al cabo de algunos días, algunos regidores y otras personas principales de aquella ciudad se fueron a holgar al pueblo de Bonza [...].

Pues en un día de los de esta huelga y fiesta se movió plática en razón de la alcabala. Servía el dios Baco la copa y llevaba el

7 Este caso ocurrió en la ciudad de Tunja en 1594, según lo confirma Darío Achury Valenzuela en su edición de *El Carnero*, 325.

contrapunto a la plática, y subiolo tan de punto que vino a hacer reyes, duques, condes y marqueses, y formar corte. La voladora fama, que vestida de lengua pasó por allí, entendió la cosa y de ella le dio aviso al presidente, aunque no faltó quien dijese que de la misma baraja salió una carta que se lo dio, porque el vino es gran descubridor de propias faltas y ajenas. Decían por refrán los antiguos, que “el vino andaba sin calzas”, porque el que está beodo todos los secretos y vicios que tiene descubre. (319)

De la afición por la bebida se vale ahora el cronista para explicar el desacato. Observa en esa patética monarquía de los tunjanos –una caricatura del boato de la administración virreinal– las huellas del vicio en las costumbres y las repercusiones del comportamiento personalista del presidente González. Tampoco profundiza en los alcances de su autoritaria administración como causa de la fallida separación. Aunque al finalizar el capítulo afirma de González que “a todos hizo rostro el presidente y salió con todo lo que quiso”, más adelante asevera que en el Reino no “se ha sentido ningún tirano” y que las revueltas de la época de Monzón fueron “tiránías de amor y celos, que no son también de poco riesgo a los que se revuelven en ellas”.

Si el levantamiento representa una amenaza para la corona, ella se debe a su carga moral negativa que debe ser eliminada. Freyle no se detiene en señalar el parentesco que existe entre el acto revolucionario tunjano y la onda expansiva iniciada en Lima y en Quito a propósito del tributo.

En “el caso de la Fiscalá” la inventada rebelión tenía como origen los celos del personaje; en el episodio de las alcabalas, el vino y la decisión de un hombre hambriento de mando son, según Freyle, las causas del caos.

En suma, la totalidad de la vida neogranadina es narrada y explicada en acuerdo a sucesos particulares, a fragmentos de la vida cotidiana de sus habitantes y de la del que la escribe como testigo de ciertos episodios.

Esos fragmentos se unen en la narración constituyendo una suerte de geometría no lineal, de dimensiones fragmentarias

en la que coexisten dos modos de percepción de lo real. En esa permanente fuga barroca entre lo particular y lo general, entre lo local y lo global, desde unas condiciones iniciales de observación, que son el aquí y el ahora de su escritura, Freyle ordena narrativa y cognitivamente la realidad percibida como caótica. La narración asume de este modo un carácter "fractal", la forma de una figura de dimensiones fraccionarias.

Utilizando una arriesgada analogía proveniente de las llamadas "ciencias de la complejidad" y evitando caer en una "lectura aberrante" y desfasada temporalmente de la crónica de Freyle, me arriesgo a pensar que su instancia enunciativa textualiza "fractalmente" un momento de crisis dentro del sistema de dominación colonial. Crisis que en el siglo XVII se expresa por el crecimiento urbano y el de la población marginal, por la profundización de los conflictos sociales, por la carestía, por la falta de mano de obra y también por la inestabilidad semántica de algunos productos culturales barrocos que, como *El carnero*, aún fluctúan entre una mirada de lo social apegada a lo españolizante hegemónico y otra de corte criollo.

Por su ambivalencia estructural e ideológica, leo el texto como un objeto en el que caben la inestabilidad y la irregularidad formal –sus estructuras migrantes y la parodia de sus moldes retóricos–, la relación dialógica entre un determinado fenómeno, su contexto y el sujeto de observación, la irrupción del azar y de los celos, rebeliones, habladurías– que desbaratan el orden y liberan la energía textual que emana de los casos.

La interpretación de un objeto dinámico y complejo⁸, como es la realidad que *El carnero* verbaliza, necesita de la aproximación a sus contornos según "una cierta escala" (Hayles 1990; Calabrese 1992). En la determinación de esa

8 Para una lectura sobre las relaciones entre literatura, arte y cultura y la teoría de los fractales y la del caos, pueden consultarse Omar Calabrese, 1992 y Katherine N. Hayles, 1990.

escala es en donde se dirime el sentido de las diversas posturas que a través del relato ha asumido la instancia enunciativa.

Ya bien avanzado el episodio de la rebelión tunjana, el sujeto de la escritura como autor de sus memorias explicita su disgusto con el nefasto gobierno del presidente Antonio González y contra éste dispara:

Quiero acabar con este gobierno que me ha sacado de mis casillas y de entre mis terrones, y antes que concluya diré una cosa, que fue y pasó así [...]. (319)

Narra en discurso directo la confesión de los errores de González que él mismo profirió ante sus amigos y también ante los que, como Freyle, "bien sentían el daño y menoscabo de la tierra". En ese reconocimiento se apoya el cronista para diagnosticar la situación del Reino y predecir su futuro. Mediante una metáfora biológica sentencia que:

[...] el Reino está con calentura, doliente y enfermo. Licencia tiene para quejarse, que ésta se concede a todos los enfermos. Lo que yo le aconsejo es que no pare sólo en quejarse, sino que procure médico que le cure, porque de no hacerlo, le doy por pronóstico que se muere. (320)

Buena lectora de síntomas o de índices, a partir de los casos, la memoria de Freyle puede inferir abductivamente el destino de su patria. En la base de la semiosis indiciaria radica la producción del hábito y de las costumbres, pues son la memoria o el contacto con los hechos verificados en cada experiencia cognitiva las que los establecen. En esos saltos de fragmento en fragmento para contar el caos de la realidad presente y pasada está contenida la posibilidad de inferir el sentido de las acciones futuras: de persistir el descabro, "el Reino se muere". La epistemología del caso vuelve regulares los caóticos y azarosos acontecimientos originados en los celos o en imprevistas borracheras. Una sublevación

fraguada o un estallido revolucionario son interpretados desde una escala local como índices del caos colonial porque contienen virtualmente la capacidad de desestabilizar por completo el sistema.

Pero esos mismos índices, leídos desde el nivel global de las sentencias, quedan reabsorbidos en tanto disrupciones pasibles de ser corregidas por la medicina del saneamiento moral. Frente al avance del caos consignado por los casos, la sentencia se ofrece textualmente como un freno y como un correctivo ya que:

Muy gran letrado era el doctor Antonio González y sabía muy bien, y no ignoraba lo malo y lo bueno, bien podría haber visto un lugar en la escritura sagrada, muy especial a este propósito. El juez de vivos y muertos, Cristo, Nuestro Señor, epilogó con las palabras que de sí mismo dijo, todo lo que se puede decir que a buen juez convenga, conviene a saber: "Ninguna cosa puedo yo hacer de mi autoridad; de la manera que oigo, juzgo; y mi juicio es justo, porque no pretendo mi voluntad, sino la de mi padre que me envió". (320)

Hombres de letras, como González, deben saber distinguir entre el bien y el mal que enseña la sagrada palabra de Cristo, fundamento de toda acción moral y verdadero remedio para curar el maltrecho cuerpo del Reino. Por esa razón, escudándose tras su máscara de letrado, Freyle interpela directamente por primera vez a "los hombres doctos":

Vean ahora los hombres doctos lo que hizo el presidente, y vean esta doctrina y levántela de punto, porque yo no me he de meter en jurisdicción ajena. Basta haberlo apuntado sin meterme en más honduras. (320)

No obstante, la interpelación se inscribe en un doble registro porque, por una parte, conmina a "los hombres doctos" a instruirse en la doctrina cristiana transcrita por la sentencia y, por otro, Freyle se desmarca de la polémica amparándose en la escritura de los casos que precedían el

colapso del sistema para sí mismo y para un indiferenciado y retorizado "curioso lector".

La compleja escritura de *El carnero* es en sí misma el índice de un orden social complejo, muy distante del pretendido remanso con el cual en varias oportunidades se ha pensado el siglo XVII indiano.

El colapso de la minería, entre otras razones, resultante de la catastrófica reducción de la mano de obra indígena hizo que la producción se fuese desplazando hacia el sector agrícola. Desde principios de esa centuria, los europeos nacidos en América comenzaron a experimentar el conflicto de ocupar posiciones dominantes como latifundistas y mercaderes sin que su poder económico encontrase un correlato en el aparato burocrático y político. Sin embargo, ello no se tradujo en un antagonismo con la clase dirigente española. Antes bien, los criollos se reconocían súbditos de la corona pero, simultáneamente, se mostraban cuidadosos de sus intereses y de sus posiciones de clase. En ese marco, la metrópoli, embarcada en las guerras continentales, continuaba el camino hacia su decadencia; necesitada cada vez más de los tesoros mineros de las colonias tuvo que ceder a las presiones de la clase encomendera en sus posesiones de ultramar.

La ya extendida expresión de Sebastián de Benálcazar "se obedece pero no se cumple", deja traslucir ese estado de cosas. Entonces, la legislación burocrática metropolitana fue un gigantesco esfuerzo por controlar, a la distancia, todos los aspectos de una realidad muy compleja. Al respecto, argumenta Hernán Vidal que:

[...] la sociedad colonial se presenta como espacio de exhibición de máscaras ritualmente mantenidas a pesar de ser del todo obsoletas. [...] las oligarquías criollas tenían potencialmente [...] la capacidad para perforar y superar esas máscaras discursivas. Estas perforaciones conviven con la sumisión ideológica a los discursos imperiales, lo cual da a los textos un carácter contradictorio y dislocado. (1980: 15)

En *El carnero*, Freyle, cronista criollo y pobre, se viste con varias máscaras identitarias que dan cuenta del flujo y reflujo enunciativo e ideológico con que se verbalizan las tensiones de una subjetividad anclada entre la defensa de sus intereses sectoriales y el apego al orden monárquico. La construcción discursiva de esta diferencia identitaria criolla, no homogénea, fractal y por momentos inconmensurable, se juega en el montaje de las dos epistemologías que he distinguido en páginas anteriores. En tal ensamblaje cognitivo, se perfila una subjetividad identificada con la poderosa máscara letrada, la que le posibilita legitimarse autorreferencialmente como testigo de los hechos narrados.

En el título, en la dedicatoria y en el prólogo de *El carnero* la instancia enunciativa se representa como escritor y se construye una genealogía. En el primero de esos paratextos, Freyle declara ser oriundo de Bogotá y descendiente de los Freyles de Alcalá de Henares, “cuyo padre fue de los primeros pobladores y conquistadores de este Nuevo Reino”. Con esa prosapia, puede dirigirse al Rey en la dedicatoria como escritor que deja sentado el carácter fundacional de su palabra ya que:

Estilo es, Señor, de los escritores dirigir sus escritos a las personas de su devoción [...]. Dirijo esta obra a vuestra majestad por dos cosas: la una, por darle noticia de este su reino nuevo de Granada, porque nadie lo ha hecho; la otra, por librarla de algún áspid venenoso, que no la muerda a quien va dirigida [...]. (3)

No sólo la “*captatio benevolentiae*” informa sobre la retórica al uso del fiel vasallo sino que, como estrategia discursiva, manifiesta la conciencia del Freyle que se calza la máscara del letrado, objeto de posibles suspicacias porque no le es propia, con la cual relatará lo que otros cronistas no han contado sobre Nueva Granada: la vida cotidiana de un Reino que se va muriendo. Éste es el verdadero sentido de su fundante gesto escriturario.

En el prólogo, la referencia a "mi patria" del Freyle cronista, marca el punto de partida de la contradictoria interacción con la patria metropolitana, "nuestra España". De ella provienen "nuestros españoles" que la conquistan bajo la consigna de una misma lengua, un mismo Dios y un mismo imperio, pero que también la depredan. El santaferense asegura que "he querido hacer este breve discurso para no ser desagradecido a mi patria". Autorizado por la legitimidad de origen y de función, el cronista desanda el camino de su biografía entre España y América:

[...] nací en esta ciudad de Santa Fe, y al tiempo que escribo esto me hallo con edad de setenta años, que los cumplo la noche que estoy escribiendo este capítulo, que son los veinticinco de abril y día de San Marcos del dicho año de seiscientos treinta y seis. (17)

La relación con la metrópoli también habla de la construcción del pasado letrado de un longevo cronista que recién se decide a escribir en las postrimerías de su vida, pues siendo secretario de un presidente de la Audiencia, viaja con él a Castilla "con deseo de seguir en ella mis nominativos". Permanece en España durante seis años, entre 1585 y 1591, en los cuales presencia el asedio a Cádiz por Francis Drake. Tras la muerte de su protector, confiesa que "quedando yo hijo de oídor muerto, con lo que digo todo. Pobre y en tierra extraña, con que me hube de volver a Indias", Freyle realiza el recorrido inverso al de los españoles que llegaban a las Indias movidos por el afán de riqueza y de ascenso social. Él vuelve a la patria entrañable para quedarse. En su terruño, este criollo desguarnecido desempeñará varios oficios como el de soldado y el de codicioso aventurero en búsqueda de tesoros. Posicionado como testigo, también dejará saber de sí mismo que en su juventud asistía a la escuela o que tomaba lecciones de gramática.

Curiosa biografía la de este escritor que, como los pícaros peninsulares (Maravall 1986), cuenta sus avatares y se inventa un abolengo para poder hablar y moverse como si

perteneciese a las esferas más altas de la ciudad letrada bogotana. Desde la periferia más periférica, la semejanza con la picaresca se detiene allí pues la sociedad colonial de Freyle no es una sociedad análoga a la metropolitana.

Sin ser un intelectual de las élites, se propone jugar su juego utilizando sus mismas armas y adueñándose de sus máscaras. España para eso proveyó a las colonias de distintos modelos escriturales, entre ellos el de la retórica legal con el que Freyle relata los casos y la argumentación escolástica con cuyas sentencias los metacomenta. El específico empleo de estos dos modelos dentro del libro dice que la discursividad colonial no consiste en la mera mimesis especular de las prácticas metropolitanas. El cronista de *El carnero* echa mano de ambos formatos discursivos argumentando que:

Paréceme que ha de haber muchos que digan: ¿qué tiene que ver la conquista del Nuevo Reino, costumbres y ritos de sus naturales con los lugares de la Escritura y Testamento viejo y otras historias antiguas? Curioso lector, respondo: que esta doncella es huérfana, y aunque hermosa y cuidada de todos, y porque es llegado el día de sus bodas y desposorio, para componerla es necesario pedir ropas y joyas prestadas, para que salga a vista; y de los mejores jardines coger las más agraciadas flores para la mesa de los convidados: y al que no le agrade, devuelva a cada uno lo que fuere suyo, haciendo con ella lo del ave de la fábula, y esta respuesta sirva a toda la obra. (36)

La doncella huérfana es Nueva Granada. Las ropas y joyas son las sentencias; las flores constituyen los casos. Freyle se apropia desviadamente de estas dos modalidades para autorizar su máscara de escritor ante los lectores.

La ciudad letrada de Freyle comparte una característica que la une a las demás ciudades barrocas latinoamericanas (Romero 1976)⁹. Es un pequeño universo de papeles entre los cuales se revuelven distintos tipos de personajes, intrigas y cabildeos. Pero en la ciudad no sólo los documentos

9 Cfr. también el ya clásico ensayo de Ángel Rama, 1984.

administrativos han crecido; ha aumentado desmedidamente el deseo de riqueza en los sectores hegemónicos. La ciudad empieza a evidenciar los signos del proceso de mercantilización porque, de acuerdo a Freyle, “todo lo alcanza el dinero”. La otrora ciudad hidalga, resultante de la ideología del grupo fundador y textualizada en la crónica como la “edad dorada”, ya en la primera mitad del siglo XVII, alberga el embrión de un desarrollo burgués:

Hízose al presidente (se refiere Freyle a Venero de Leiva) un solemne recibimiento, con grandes fiestas, que duraron por quince días, y con excesivos gastos, que los sufría mejor la tierra por ser nueva. En la era de agora no sé cómo los lleva; lo que veo es que todos se huelgan, y que los mercaderes no han dejado de cobrar. (214).

En la ecología urbana, el orden cortesano de la ciudad hidalga con su boato, sus instituciones y sus máscaras que reproducen ritualmente el poder imperial encubre una contradictoria realidad a la cual Freyle desconstruye con los casos. Al hacer uso del lenguaje burocrático del poder, el cronista lo impugna porque registra la ficción en la cual se mantiene. La presión de una realidad inestable lleva a ofrecer a este cronista viejo, pobre y apegado a su patria una visión totalizadora de la experiencia colonial a partir del registro de lo cotidiano:

[...] y están luchando conmigo la razón y la verdad. La razón me dice que no me meta en vidas ajenas; la verdad me dice que diga la verdad. Ambas dicen muy bien, pero valga la verdad; y pues los casos pasaron en audiencia y en cadalsos públicos, la misma razón me da licencia que lo diga, que peor es que lo hayan hecho ellos que lo escriba yo; y si es verdad que pintores y poetas tienen igual potestad, con ellos se han de entender los cronistas, aunque es diferente, porque aquéllos pueden fingir, pero a éstos córreles obligación de decir la verdad, so pena del daño de la conciencia. (236)

El relato de los casos está destinado al “curioso lector” para criticar un orden ficticio y a quienes medran gracias a él. Pero, para que no queden dudas de que no pone en tela

de juicio la legitimidad del orden como tal, están las sentencias. Con ellas, se resguarda de cualquier “áspid venenoso” ante el Rey y los “hombres doctos”. A éstos, los apostrofa como sus destinatarios desde el interior de la misma comunidad letrada en la cual simula incluirse, al amparo de la versión de la Historia en tanto “magister vitae”. Al apoderarse en las sentencias de las revelaciones razonadas, propias de la argumentación escolástica, el cronista brinda un didáctico comentario de los casos coincidente con la ideología oficial del estado imperial y, al mismo tiempo, refuerza el capital de autoridad de su propia escritura.

La última máscara que adopta Freyle es la del labrador. Desde ese locus enunciativo, las tensiones identitarias de la subjetividad parecerían resolverse, al menos simbólicamente, en dicha figura textualizada en el capítulo XXI.

Allí y en primer lugar, el escritor condena genéricamente el apego a los bienes temporales y, en una sentencia posterior, Freyle hace un comentario en el cual resuena como un eco el tópico horaciano del “*beatus ille*”:

Dichoso aquel que lejos de negocios, con un mediano estado, se recoge quieto y sosegado, cuyo sustento tiene seguro en frutos de la tierra y la cultiva, porque como madre piadosa le produce, y no espera, suspenso, alcanzar su remedio de manos de los hombres, tiranos y avarientos. (387)

A continuación, verbaliza en paralelo un diálogo entre el labrador y los pretendientes, “hermanos en armas”, para ver de qué manera unos y otros “en qué tierras siembran sus semillas y grano”:

Los labradores en sus cortijos o heredades, o estancias, como acá decimos, escogen y buscan los mejores pedazos de tierra, y con sus aperos bien aderezados, rompen, abren y desentrañan sus venas, y hacen sus barbechos, y bien sazonados, en la mejor ocasión con valeroso ánimo derraman sus semillas, habiendo tenido hasta este punto mucho costo y trabajo; todo lo cual hacen tan solamente arrimados al árbol de la esperanza y asidos de la

codicia de coger muy grande cosecha. Pues sucede muchas veces que, con las inclemencias del tiempo y sus rigores, se pierden todos estos sembrados y no se coge nada; y suele llegar a extremo que el pobre labrador, para poderse sustentar aquel año, llega a vender parte de los aperos de bueyes y rejas, que quizá le habrá sucedido ya a quien esto escribe.

Pues pregunto yo ahora, labradores, ¿a quién pediremos estos costos y semillas, daños e intereses? ¿Pedirémoslos a la tierra donde los echamos? No lo hallo puesto en razón. ¿Podrémoslos pedir a la justicia? Paréceme que sobre este artículo no nos oírán, ni se nos recibirá petición. Pues ¿pidámoslos a la codicia? Eso no, que sería echarla de casa y quedarnos sin nada. Pues ya se ha comenzado a romper el saco, alto! Volvamos a arar y romper la tierra, y acábase de romper, que quizá acertaremos.

[...] ¿Cargaste la mano, pretendiente, para tus intentos, en la tierra donde pensabas recoger el fruto? Todo esto ha sido de la codicia, por alcanzar aquello que tú sabes; y arrimado como el labrador, tu compañero, al árbol de la esperanza, el tiempo, sus rigores e inclemencias, y otras causas ocultas consumieron este grano y semillas. Perdióse todo, y no se cogió nada. Pues, hermano pretendiente, ¿a quién pediremos estos daños? Pedirémoslos a la tierra donde se derramó la semilla? Será malo de recoger, porque alargaste mucho la mano, pensando coger mucho. Pídeselos a esa codicia de que vienes asido, que ésta te engañó. Suéltala, no te rompa el saco. Conténtate con lo razonable, toma el consejo de la vieja Celestina, que hablando con Sempronio, le decía: "Mira, hijo Sempronio, más vale en casa pequeña un pedazo de pan sin rencilla, que en una muy grande mucho con ella". Qué respondes, pretendiente? Que si pongo pleito a la codicia, sería echarla de casa y quedarme sin nada. Pues, hermano mío, ya te dije aquello: "que tan mercader era uno ganando como perdiendo"; y aquí te digo "que tan labrador es uno cogiendo mucho como no cogiendo nada"; y pues así es, rómpase el saco, volvamos a derramar más semilla, quizá se cogerá algo, que no han de ser todos los tiempos unos. (388-389)

El sentimiento por la patria es el de la tierra; una tierra que aparece textualizada como madre pródiga y generadora de los recursos que garantizan la subsistencia más elemental. Al diseñar esta suerte de "locus amoenus¹⁰ colonizado",

10 Para los usos del tópico del "locus amoenus" en la literatura española e hispanoamericana colonial, cfr. John Beverley, 1987.

el sujeto de la enunciación se aproxima a su destinatario en una relación de absoluta simetría. A su "compañero" trata de convencerlo sobre los beneficios de una alianza moral y económica. Con la moral, persuade al "pretendiente" para que haga caso omiso de los "hombres tiranos y avarientos", "la polilla de esta tierra", encarnada en los corruptos funcionarios coloniales denunciados en los casos. La alianza moral es el paliativo que puede subsanar un sistema incapaz de administrar justicia. Con la alianza económica intenta instruirlo como "mercader" en que, dentro de la lógica del dinero, caben por igual las ganancias y el riesgo de la pérdida. Doble pacto simbólico que se alza, pues, como la condición de posibilidad para el retorno a la anhelada edad dorada y para el mantenimiento del orden colonial.

Esta forma de retorizar las relaciones de dominación armoniza los primigenios objetivos e intereses de la empresa colonizadora con las contradicciones que afloran por la transición hacia relaciones de producción cada vez más burguesas (Romero 1976), contradicciones repartidas entre el afán capitalista de lucro y la ética cristiana. Nombra, además, la irrupción de un sujeto social y discursivo hispanoamericano que vislumbra la liquidación de un orden. Freyle imagina anular ese orden construyendo un espacio colonial utópico. Dentro de éste, no existe ningún resquicio para la emanación del mal, pero sí hay margen para la vigencia de la ideología hegemónica imperial y los deseos de la incipiente conciencia criolla.

De este modo, Freyle en el cierre de *El carnero*, desde su marginal posición de criollo pobre y, a la vez, memorialista, escritor, testigo, vecino y labrador que vive en una sociedad inequívocamente inestable, quiebra las máscaras del barroco indiano para inscribir allí una identidad fluida, diferenciada y también inestable. Esa identidad emergente es la que entonces comienza a librar en el orden del discurso la batalla por otra hegemonía.

Bibliografía

- Adorno, Rolena. "Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos". *Revista de crítica literaria latinoamericana* 28 (1988): 11-28.
- Beverly, John. *Del Lazarillo al Sandinismo: Estudios sobre la función ideológica de la literatura española e hispanoamericana*. Minneapolis: The Prisma Institute, 1987.
- Calabrese, Omar. *Neo – Baroque. A Sign of the Times*. New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- Camacho Guizado, Eduardo. "Juan Rodríguez Freile". *Historia de la literatura hispanoamericana*. Madrigal, Luis Iñigo, (coord.). Madrid: Cátedra, 1982: 145-150.
- Camacho Guizado, Eduardo. *Estudios sobre literatura colombiana*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1965.
- Casas de Faunce, María. *La novela picaresca latinoamericana*. Madrid: Planeta, 1977.
- Curcio Altamar, Antonio. *Evolución de la novela en Colombia*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1952.
- Chang – Rodríguez, Raquel. *Violencia y subversión en la prosa colonial hispanoamericana, siglos XVI y XVII*. México: Literal Books, 1994.
- Camacho Guizado, Eduardo. "El prólogo al lector de El carnero". *Thesaurus* XXIX 1974: 177-181.
- Danto, Arthur C. *Narration & Knowledge*. New York: Columbia University Press, 1985.

Ford, Aníbal. *Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1994.

Freyle, Juan Rodríguez. *El carnero*. Darío Achury Valenzuela, (ed.) Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.

Gómez Restrepo, Antonio. *Historia de la literatura colombiana*. Bogotá: Biblioteca de Autores Colombianos, 1956.

González Echevarría, Roberto. "Humanism and Rhetoric in *Comentarios reales* and *El carnero*". Rogers, Elizabeth S. and Timothy J. Rogers, (eds.). *In Retrospect: Essays on Latin American Literature (In Memory of Willis Knapp Jones)*. South Carolina: Spanish Literature Publications Company, 1987: 8-23.

González Echevarría, Roberto. "Humanismo, retórica y las crónicas de la conquista". *Isla a su vuelo fugitiva*. Madrid: José Porrúa Turanzas, 1983: 9-25.

González Stephan, Beatriz. "Narrativa de la estabilización colonial: *Peregrinación de Bartolomé Lorenzo* (1586) de José de Acosta. *Infortunios de Alonso Ramírez* (1690) de Carlos de Sigüenza y Góngora". *Ideologies & Literature* I (1987): 1-52.

Hayles. Katherine N. *Chaos Bound. Orderly Disorder in Contemporary Literature and Science*. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

Maravall, José Antonio. *La literatura picaresca desde la Historia Social (siglos XVI y XVII)*. Madrid: Taurus, 1986.

Martinengo, Alessandro. "La cultura literaria de Juan Rodríguez Freyle". *Thesaurus* XIX (1964): 462-487.

Mignolo, Walter. "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista". Madrigal, Luis Iñigo, (coord.).

Historia de la *literatura hispanoamericana*. Madrid: Cátedra, 1982: 57-116.

Moraña, Mabel. "Para una relectura del Barroco Hispanoamericano: problemas críticos e historiográficos". *Revista de crítica literaria latinoamericana* 29 (1989): 220-231.

Parra Sandoval, Rodrigo. "El intelectual de la colonia. *El carnero* como visión del mundo". *Razón y fábula* 31 (1973), pp. 59 - 90.

Peirce, Charles Sanders. *Collected Papers*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1960.

Picón Salas, Mariano. *De la Conquista a la Independencia*. México: F. C. E, 1965.

Poupeney-Hart, Catherine. "Literatura colonial hispanoamericana. En torno a la reorganización de un área disciplinaria". *Scriptura* 8/9 (1992): 27-32.

Rabasa, José. *Inventing America. Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*. Oklahoma: The University of Oklahoma Press, 1993.

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

Ramos, Oscar Gerardo. *El carnero: libro único de la colonia*. Medellín: Bedout, 1985.

Romero, José Luis. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976.

Vidal, Hernán. "Literatura hispanoamericana de la estabilización colonial". *Casa de las Américas* 122 (set-oct, 1980): 11-34.

Fundar la historiografía literaria: entre la des-colonización y la re-localización de la identidad criolla

Beatriz González-Stephan
Rice University, Houston

Las operaciones reflexivas de carácter histórico-cultural adquieren diversas formalizaciones textuales de acuerdo con una encrucijada de factores: el horizonte epistemológico del sujeto intelectual y la motivación socio-política en la selección de los géneros discursivos históricamente disponibles. En este sentido, las modalidades historiográficas cambian con los tiempos. La necesidad, no sólo de imaginar temporalmente los acontecimientos culturales, sino sobre todo de disponerlos en la estructura verbal de un determinado y limitado abanico de formas retóricas, ha permitido articular, por un lado, modalidades del lenguaje histórico-literario diferentes a las canónicas –lo que tradicionalmente se conoce como el género de la historiografía–, y, por otro, la localización también histórica de las historias literarias como formas eurooccidentales del ordenamiento reflexivo. Así pues, el siglo XIX conoció *una* modalidad histórico-discursiva (moderna), la historiografía, lo que no desdice la existencia de otras posibles formas de ejercer esa imaginación histórica.

La estrecha relación entre *libro* y *escritura histórica* ha congelado esta expresión sobre los nacionalismos políticos

y literarios del siglo XIX, lo que ha dificultado poder pensar que existieron y existen huellas historiográficas en otras formas de la comunicación verbal, por decir, en los géneros epistolares, crónicas, y otras modalidades mucho más informales y efímeras, como podrían ser la hoja suelta, el libelo, los pasquines, los carteles, los bandos, formas impresas y manuscritas que circularon fuera del libro en un tiempo en que tanto la localización del sujeto como la producción del saber estuvieron sellados por la jerarquía de la geografía imperial. Los sujetos adscritos a los quehaceres de la corona tuvieron más oportunidades de publicar sus obras en libros que el sujeto criollo, en las colonias donde la imprenta no sólo estuvo prohibida hasta casi finales del siglo XVIII, sino también la importación de muchos libros censurados por la Inquisición.

La centralidad de la imprenta en la metrópoli fue durante el periodo colonial una manera de controlar, no sólo la producción del saber y su circulación, sino también las modalidades discursivas en que venía expresado ese saber. Entonces, el saber fuera del libro, en los límites ex-cedentes del control imperial, adquirió texturas nomádicas que favorecieron el desarrollo de un pensamiento que logró conjugar en la brevedad de sus formatos la ágil irreverencia con la reflexión crítica, y producir un discurso que en su disidencia no tenía nada que envidiar a ciertas corrientes intelectuales europeas del momento.

Habitados al binomio saber-libro y al consecuente espacio de su archivo, la biblioteca, resulta a ratos inasible poder articular el modo como se fue transformando la cultura (popular y libresca) durante el periodo colonial, y quizás en particular captar los momentos de ruptura y aceleración de formas descentralizadas de expresión. Tal vez haga falta detenerse con más cuidado en esas otras formas "impresas" que podrían dar como saldo respuestas más coherentes de la sociabilidad y uso de la cultura impresa en las sociedades

coloniales¹. Y en este punto poder pensar cómo un cierto tipo de género discursivo, como lo fue el epistolar, adquirió en un determinado momento una función decisivamente catalizadora para articular una incipiente comunidad letrada imaginaria en función de la posibilidad de hallar a través de este género (la carta) el proyecto de un patrimonio literario que sirviera de plataforma identitaria protonacional al grupo de criollos hispanos en vísperas de la Emancipación. En otras palabras, la flexibilidad que podía brindar un género familiar para explorar un pensamiento crítico que se apartaba ya de los moldes escolásticos.

Interesa explorar, entonces, la tensionalidad existente entre cierto tipo de escrito (el manuscrito epistolar) como una forma que invitó a desarrollar una red familiar de lectores con ciertos intereses comunes; el uso de la lectura privada (como lo es la carta) para promover una política de convencimiento público; el gesto incipiente de una comunidad ilustrada que basará su identidad ciudadana en la competencia de la lectura/escritura individualizada como proyecto cultural de las futuras naciones (con serias discriminaciones hacia modalidades culturales que no implicasen una economía impresa); la creación de la "literatura" o de las "bellas letras" como el espacio privilegiado para acceder a esas modernas ciudadanías (como hablar y escribir bien); y, finalmente, la separación distintiva entre las formas de la cultura oralizada y colectiva de la plaza de la cultura de circuitos cerrados y elitescos, asentando el modelo letrado para las modernas naciones. En este sentido, el proyecto de *escribir una historia literaria* de la América Meridional – proyecto que abrazó el peruano José Eusebio de Llano

1 Quiero hacer referencia al tipo de investigaciones que lleva actualmente a cabo François-Xavier Guerra, consultables en sus libros *Modernidad e Independencia* (1992), y particularmente, por el tema que nos concierne, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX* (1998).

Zapata– tuvo implicaciones políticas más allá de ser una simple manifestación epistolar².

La biblioteca imperial: el poder del libro

Sin embargo, la voluntad de acopiar materiales y referencias acerca del Nuevo Mundo se remonta a los primeros tiempos de la colonización. El interés por coleccionar para luego exponer los bienes culturales de las tierras americanas “descubiertas” nació, primero, en manos de los mismos españoles jesuitas y españoles americanos, después como gesto demostrativo de la cualidad expansiva y autogenerativa que podía tener el proyecto civilizatorio eurooccidental, y el poder triunfante que también podían tener las *humanitas* sobre una naturaleza tenida por fuerza corrosivamente fagocitadora. Fueron los sectores peninsulares o hispanos ilustrados dominantes los que iniciaron la recopilación de asuntos literarios para validar su propio hábitat como *locus* enunciativo y para acreditar su pertenencia al radio geopolítico. Por un lado, las riquezas económicas salían descapitalizando el continente americano; y, por el otro, se trataba de compensar este proceso alienatorio mediante una recapitalización de bienes simbólicos. El mismo José Eusebio de Llano Zapata, ya en las décadas culminantes del periodo colonial y en medio del efervescente clima autonómico que incentivaba una mirada crítica, advirtió este movimiento inversamente proporcional: “se han sepultado en el Mongol todas las riquezas de oro y plata de nuestras Indias, del mismo modo se han juntado en ellas los más singulares libros [en las bibliotecas americanas] que venera la república de las Letras”³.

2 Especialmente ver para esta problemática los capítulos “La comunidad de lectores y la formación del espacio público en el Chile revolucionario: de la cultura del manuscrito al reino de la prensa (1808-1833)” de Céline Desramé, en *Los espacios públicos en Iberoamérica* (1998), pp. 273-299.

3 Citado por Antonio Cornejo Polar en el “Prólogo” al *Discurso en loor de la poesía* (1964), p. 92.

La escritura catalográfica fue la gran muralla que *in-scribió* al sujeto hispano peninsular y criollo en la “biblioteca” de la ciudad letrada colonial. No sólo bastaba con poseer fastuosas bibliotecas, sino re-producirlas en el orden del discurso. De espaldas al presente circundante, coleccionaron su propia riqueza intramuros: produjeron “catálogos” y “epítomes” para ser escuchados allende los mares y así legitimar los frutos de la empresa colonial⁴.

La estabilidad del orden imperial halló en estos catálogos su más avasallante y engañoso aliado; en latín y en español fueron construyendo cual botánicos el mapa de las especies impresas: en 1608 Andreas Schott dio a conocer la *Hispania illustratas seu Rerum urbiumq. Hispaniae, Lusitaniae, Aethiopiae, et Indiae, scriptores varii*; en 1629 Antonio de León Pinelo su *Epítome de una Biblioteca Oriental y Occidental náutica y geográfica, en que se contiene los escritores de las Indias Occidentales*; en 1672 apareció la *Bibliotheca hispana sive hispanorum* de Nicolás Antonio; y en 1755 Juan José Eguiara y Eguren publicó en latín la *Bibliotheca Mexicana*; son algunas muestras que sostenidamente defendían no sólo la cultura europea en las zonas de contacto sino también la riqueza y complejidad cultural de las sociedades indígenas.

Estos catálogos y bibliotecas del siglo XVII y XVIII se nos presentan como monolitos silenciosos, casi inertes en su monumentalidad, si no comprendiéramos que son las huellas de agresivas polémicas que tuvieron como principales voceros al Conde de Buffón y a De Pauw. En la base de las argumentaciones subyacía el postulado que negaba la posibilidad de que la América Hispana constituyese un espacio idóneo para que pudiese florecer la sociedad de raíz europea,

4 Este tema lo he trabajado en varias oportunidades y ha sido publicado en diversas versiones revisadas y modificadas. Ver : *La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX* (1987); “Sujeto criollo/ conciencia histórica: la historiografía literaria en el período colonial” en *Ruptura de la conciencia hispanoamericana* (1993); “Del catálogo a la escritura historiadora: archivo imperial y afirmación criolla” en *Imprevue* (2-1999).

así como que hubiese podido existir manifestaciones propiamente culturales entre los pueblos aborígenes. La tendencia a desacreditar el legado indígena –sobre el supuesto de haber sido una cultura con una racionalidad de distinto cuño y el no haber tenido una escritura alfabética– como la labor que estaban realizando los europeos españoles y criollos –so pretexto de la nefasta influencia que ejercía el clima, la fauna y la flora–, fue un dispositivo clave para determinar el trabajo de arqueo cultural y bibliográfico de obras que tuviesen como interlocutores a aquellos detractores del quehacer en las zonas colonizadas. Tales suposiciones ponían en tela de juicio el impulso difusionista y redentor de la misión imperial y su capacidad multiplicadora.

La necesidad política que controlaba la forma del catálogo estuvo circunscrita, en principio, a la defensa de la reproducción casi especular de la cultura metropolitana, lo que significaba ideológicamente la legitimación intacta de sus valores, además de refutar el argumento que constreñía la cultura europea sólo a tierras también europeas. La imperialización de las culturas eurooccidentales se hacía efectiva mediante sus mecanismos difusionistas –globalizantes para usar la terminología moderna– que ponía a prueba resistencias de parte y parte. Sin embargo, el desplazamiento de los centros hacia las periferias no fue meramente mimético. La fisura que produjo el traspaso cultural generó una transculturación de los campos de producción intelectual y, por consiguiente, la habilitación de formas discursivas occidentales cuya originalidad se disparó en situaciones de periferia colonial.

Los catálogos –de modo similar a los herbolarios de la historia natural– desplegaron el mapa del saber taxonómico imperial; prefirieron como imaginación histórica el *espacio geográfico* –la extensión que describe e inscribe– al *espacio temporal*. Es decir, catalogar vastas territorialidades, con lo cual también se construía una cartografía ampliada del saber imperial. De allí que el trabajo de recolección bibliográfica

parecía estar en estrecha relación con una voluntad que, al enumerar la riqueza cultural y literaria del Nuevo Mundo, deseaba trasponer al discurso la llamada “cornucopia” americana. En otros términos, los catálogos y epítomes –sobre todo en el siglo XVII– fueron géneros que produjeron un efecto homólogo a toda una retórica que para la época sustentaba la grandeza y magnificencia del imperio español; fueron la contrapartida retórica de una situación de inminente decadencia del poder metropolitano, que empezaba a mostrar sus estragos tanto en el comercio de ultramar como en el control económico y social en las propias colonias.

No en vano estos catálogos –que sólo recogieron las obras impresas en latín y español publicadas en los centros metropolitanos– fueron grandes espacios escriturarios de almacenamiento que expulsaron de su textura narrativa el orden del tiempo. Acumulación y extensión de los límites imperiales signaron su cualidad genérica.

Los catálogos tuvieron la misma vocación que los *mapa mundi*; el despliegue del saber estuvo sujeto al ojo imperial: fue una mirada panorámica planetaria la que fue articulando en el mismo gesto el arqueo del saber (“mil Autores”, “quarenta Lenguas”, contaba el *Epítome* de León Pinelo) con vastas extensiones territoriales (“del Brasil hasta los Reinos de Malaca”, se extendía León Pinelo). La palabra que avanzaba nombrando la geografía (“reinos convecinos de China, Tartaria, Japón, Persia, Armenia, Etiopía, y otras partes”) no sólo ampliaba los espacios imaginarios de la conquista cultural, sino que suponía una expansión por acumulación de un saber todavía indiscriminado. El paisaje de la biblioteca imperial, a pesar de que el trazado mostraba un panorama variado (era una *vista*), el saber que canonizaba era el mismo. La lógica universalizante y abstracta de la cultura hegemónica metropolitana se mundializaba borrando los regionalismos⁵.

5 Resulta de gran utilidad en este punto el libro de Mary Louise Pratt *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación* (1997).

Sin embargo, el reimplante de la cultura imperial en las fronteras coloniales no ocurría bajo la misma dinámica, intereses y horizontes enunciativos. Efectivamente, la labor bibliográfica fundante de una tradición historiográfica en el continente latinoamericano, si bien estuvo a cargo de la élite hispana estrechamente ligada a la metrópoli, evidenciaba una nueva toma de conciencia entre los sectores que les llevó a reconocer que la acumulación del saber –libros, autores, bibliotecas– como la acumulación de mercancías, representaba un poder tan legítimo y necesario como la capitalización de oro y plata. “La gloria del reinar –señalaba León Pinelo–, es el deseo de saber; acariciar letras, es asegurar aciertos [...] Como si fueran índices del poder, tanto los muchos Soldados, en los Campos, como los numerosos Libros, en la Biblioteca. Alabanca es de esta edad, vér la Nobleca bien acupada [...] no sólo de Pinturas, sino adornados de Libros [...] Como de las Indias sólo se apetece Plata, i Oro, están sus Escritores tan Olvidados, como sus Historias poco vistas”.

Ya en el siglo XVII se fue produciendo una diferenciación entre los criollos, que tenían el poder económico, y el grupo peninsular que detentaba un poder político en crisis o al menos amenazado. Esta situación de nueva correlación de fuerzas promovió la aparición de una sensibilidad criolla –no necesariamente antihispana como tampoco anticolonial– que veía el “acierto” de exaltar el saber y la erudición como un patrimonio de la misma calidad que la posesión de bienes materiales. Podríamos decir que, en cierto modo, esta acumulación de libros y autores, almacenados con el mismo criterio con que se juntan cosas, adquirió su pleno impulso a raíz del surgimiento del sentido burgués y mercantil de las relaciones sociales.

Esta sensibilidad criolla estuvo atravesada por un haz de finas contradicciones, lo que dificulta encasillarla en términos maniqueos en favor o en contra de la empresa imperial ibérica. La exaltación de la acción capitalizadora de bienes simbólicos en tierras americanas como estrategia

compensatoria de la fuga de riquezas, revelaba la culpabilidad de la conquista ("de las Indias sólo se apetece Plata, i Oro", para recordar las palabras de León Pinelo) que despojaba de cierto poder a los sectores que residían en estas zonas. Por tal, la conquista representaba una violencia cuestionada implícitamente en los catálogos. Pero el deseo de apropiación, posesión y de exhibición seguía en pie, sólo que trasladaba su objeto y su centro. El discurso de la biblioteca, que en otro nivel fue la acumulación de saber, reemplazaba la violencia de la conquista militar ("tanto los muchos Soldados, índices del poder") por el discurso de la anticonquista y de la anti-extracción. El catálogo reponía la riqueza expoliada en palabras, pero ejercía igualmente una dominación sin violencia: porque al tomar posesión de los libros y autores diseminaba su poder a través del saber ("la gloria del reinar, es el deseo de saber", finalizaba el mismo León Pinelo). Fue la expresión del deseo de un dominio ("deseo", "reinar", "poder", "saber", "libros") cuyo ego se iba haciendo a través del consumo de objetos que la misma palabra convertía en cosas de valor mercantilmente intercambiables. Es decir, de momento, la posesión de bibliotecas configuraba una nobleza letrada virreinal; y luego ésta negociaría su saber por su autonomía. Obviamente, no se trataría del mismo sujeto social: la lenta formación del sujeto criollo era dueño de la competencia letrada, pero aún se manejaría hasta finales del siglo XVIII dentro de las redes de una cultura oralizada (marcada básicamente por las tertulias y las sociedades de amigos) y el uso del manuscrito como forma de comunicación impresa. Por otra parte, el sujeto virreinal reproducía para sí el mismo deseo egocéntrico de la posesión que el deseo imperial. La diferencia estribaba en el tipo de mercancía acumulada: la una enajenaba, la otra enriquecía. Los límites entre un sujeto imperial y sus quiebres o contaminaciones no son fácilmente deslindables; están llenos de matices y claroscuros.

El lado bifronte de los catálogos muestra el comportamiento ambivalente de los procesos transculturados: por un lado, al haber sido depósitos de signos pareciera que hubiesen reproducido la inmutable estabilidad del orden colonial en un presente absoluto; no sugerían el paso del tiempo; no había pasados, tampoco futuros. Por otro lado, fueron a su vez un contradiscurso de las *historias naturales*, que en sus descripciones despojaban de historia, humanidad y cultura a las tierras colonizadas; los *catálogos*, por el contrario, saturaban este espacio imaginario vacío con libros y bibliotecas; humanizaban el paisaje del Nuevo Mundo para atraer a viajeros y a hombres de ciencia. No dejaban de ser un diálogo con el imperio desde una periferia que empezaba a verse distinta. Si Europa decidía construir el vacío en sus colonias, los letrados hispanos y criollos respondían con plenitudes, saturaban el espacio con letras.

Pero hay algo más: León Pinelo no se conformaba sólo con la contabilidad de “numerosos Libros”, sino deseaba que “sus Escritores tan olvidados, como sus Historias poco vistas” fuesen contadas. Postulaba, más allá de la taxonomía que encasillaba en la cuadrícula del catálogo, un género narrativo que historizase los escritores y la vida cultural. Empezaba a percibir la cultura del mundo colonial como un posible espacio dinámico y no simplemente como un apéndice cosificado de la metrópoli. Pensar sutilmente el mundo americano como un espacio historizable, era deseárselo también con una historia diferente a la marcada por las hegemonías occidentales. Pero apenas corría el año de 1629 y la fisura de la mentalidad hispana metropolitana estaba en proceso de profundizarse. No es casual que la mayor parte de los catálogos estuvieran escritos en latín, no así el *Építome* de León Pinelo. El latín era la primera lengua de la comunidad científica europea, lo que implicaba indirectamente la invalidación de las culturas y lenguas amerindias, y, por consiguiente, su invisibilización tanto en el presente como en el pasado. Así, estos catálogos fueron el primer gesto fundante

que liquidó las culturas indígenas por su oralidad, por tener otras formas de codificación escrita.

El contenido de la forma, tanto en la elección de la lengua (latín o español) como la disposición de la materia tratada (según el orden alfabético, por regiones, o en el tiempo), fue semántica y políticamente implicantes. El presente absoluto de los catálogos fue la cortapisa estratégica para eliminar incluso la idea de pasado. La hegemonía de la espacialidad (la escritura que ficcionalizaba extensas territorialidades) sobre una narrativa de las temporalidades, decía de la eternización del imperio, de su monarquismo absoluto, y de las premisas escolásticas de estos saberes.

Escrituras en el margen: los desafíos del manuscrito

Pero la homogénea cuadrícula del inventario del periodo de la "estabilidad" colonial no podía permanecer incólume ante la escalada de agresivos levantamientos indígenas (el andino por Tupac Amaru) y movimientos libertarios no precisamente capitaneados por blancos (la revolución de Toussaint Louverture en Haití) que sacudieron el continente entre 1740 y 1790; la expulsión de los jesuitas en 1767, cuya insatisfacción con las políticas imperiales los llevaron a promocionar ideologías orientadas a un reformismo social con una fuerte preocupación por las sociedades y culturas indígenas vivas; la circulación de nuevas corrientes del racionalismo humanista que apuntaban a una comprensión de la diversidad de lenguas y culturas; sin olvidar, el poder económico ya asentado del patriciado criollo. Estos sucintos hitos no sólo conmoveron críticamente el orden colonial (al menos ya no se podía impunemente clasificar objetos en un espacio incontaminado), sino que catalizaron la configuración de una conciencia histórica que atravesó todos los sectores sociales, pero sólo los blancos criollos letrados formalizaron en su cultura ilustrada la idea de un tipo de discursividad que interpretase este deseo de cambio. Sin

olvidar, por otro lado, el peso específico que iba adquiriendo la palabra en las tertulias y salones, palabra al principio oral (o lectura oralizada de textos), que al circular en la polémica fue generando la posibilidad de la opinión, también al principio circunscrita al ámbito privado y luego público. La nueva situación de una palabra descongelada, flexibilizada por la disensión cada vez más pública, hizo posible pasar de asuntos científicos y universales a temas políticos y sociales, entre ellos, a esbozar agendas de la historia particular y local, a problemas que ya podían ser “patrióticos”.

La invención de una escritura con el poder de representar los signos de una economía política cambiante, es decir, la invención de una tecnología (la escritura) del tiempo (la historia), descansó en las manos del grupo de criollos descendientes lejanos de los blancos ibéricos, que a mediados del siglo XVIII se visualizaban, dado el poder económico que los respaldaba como posibles dueños de sus destinos políticos. La invención de la historiografía cultural en el continente hispanoamericano tuvo un sello político que la articulaba, por un lado, a la ciudad letrada hispanohablante, pero, por otro, irrumpía como gesto disidente de una fracción de clase que deseaba su diferencia identitaria del continente europeo.

Parecidos pero no iguales, el cuerpo letrado criollo, como nuevo sujeto de una temprana modernidad, deseaba el quiebre y cambio de un orden que hasta el siglo XVIII parecía inmutable. La lucha por el poder político también tuvo su arena en la lucha de una zona del poder interpretativo que tuvo que ver —como veremos a continuación— con la negociación (“persuasión” como diría José Eusebio de Llano Zapata) para controlar los medios de producción del saber ilustrado: el paso clave del manuscrito (de circulación limitada y privada) a la producción del libro (de mayor alcance y público). De ahí que la relación entre el deseo del libro como un cierto tipo de patrimonio abrazó al tiempo el esfuerzo por escribir una historia literaria de esas comunidades.

Ligada a una voluntad descolonizadora, diferencial y desprendida de categorías fijas, los criollos imaginaron para sí el diseño de una escritura específica para esta empresa: el género de la *historiografía literaria*. Trastocar la jerarquía del orden colonial era un proyecto político neurálgico que empezaba a dejar sus huellas en la construcción de cierto tipo de discurso que podía representar una materia prima imponderable (las bellas letras, los hombres de ingenio) y su "evolución" a lo largo de una también imaginaria línea del tiempo. Independencia y cambio político, pero también reconocimiento dentro del mapa eurooccidental, dispararon la invención historiográfica como un potente guión publicitario que podía autentificar mediante la exhibición de un capital simbólico oportuno las delicadas operaciones emancipatorias del patriciado criollo.

Por primera vez la realidad fue pensada como *proceso* y la representación del espacio se imaginó *histórico*: se pensó en etapas, y cada una de ellas cualitativamente preparatoria para el gran salto final que suponía la independencia política de la metrópoli. Así pues, en 1768 José Eusebio de Llano Zapata puso a circular su "*Carta persuasiva al Señor Don Ignacio de Escandón sobre Assunto de Escribir la Historia-Literaria de la América Meridional*" (fecha en Cadiz en 1768 y reimpresa en Lima en la Oficina de los Niños Huérfanos en 1769), donde refería la urgente necesidad "de componer una Obra, que en la América hace falta, y en la Europa se desea. Es ella la *Historia de Nuestros Escritores*, que con menoscabo de las Ciencias, y deshonor de la Literatura, yacen olvidados"⁶. Es el

6 Inicialmente este documento fue consultado en estado de microfilm en la Universidad de Brown en su reedición de 1769, y se reprodujo como apéndice a mi artículo "Sujeto criollo/ conciencia histórica: la historiografía literaria en el período colonial" (pp.45-57), en *Ruptura de la conciencia hispanoamericana* (1993) de José Anadón (ed.). En el presente trabajo, todas las referencias a la *Carta Persuasiva* de José Eusebio de Llano Zapata se harán de esta edición, respetando en las citas la ortografía original. En el análisis hermenéutico que hago del texto uso ciertos términos entrecorillados para enfatizar sentidos que interesan. En tales casos obvió la referencia a la página.

primer documento que se conoce que expresaba no sólo la funcionalidad de este género (la historiografía), sino también manifestación inaugural de una nueva mentalidad (y grupo social) en proceso de constitución, que hallaba su reconocimiento identitario *a través y en* la práctica de las letras. No en vano, la fundación de las naciones fue un proyecto que se dibujó alrededor de las letras como vehículo cohesionador de un sector de la comunidad nacional.

La carta como género epistolar durante la colonia había permitido la consolidación de no pequeñas redes de interlocutores, redes que inicialmente eran familiares, pero que con el tiempo fueron ampliando sus circuitos, estimuladas por el préstamo de libros, comentario de textos, e intercambio de opiniones derivadas de las tertulias: fueron preparando una esfera socio-cultural intrínsecamente consustanciada con identidades forjadas a partir de la lectura de manuscritos, tanto de la epístola, que servía como medio, como de libros, que eran objeto de comentario. Este hecho activó la cada vez más vertiginosa circulación de la *opinión* a través de la letra, lo que por demás preparaba y pedía la imprenta y el periódico como forma de comunicación más ágil para un sector de la sociedad. Interesa acentuar cómo el género epistolar funcionó como una bisagra quizás decisiva para, por un lado, tejer una matriz de lectores-cómplices – que supuso el manejo relativamente común de códigos, información y sentidos de la palabra– lo que configuraba una comunidad pre-nacional de imaginarios; y, por otro lado, trazar también el puente entre espacios *privados* de opinión hacia la configuración *pública* de ésta. Y al hacerse pública la corriente de opinión, se estaba sociabilizando de algún modo la disensión con la Corona.

Por consiguiente, la carta de José Eusebio de Llano Zapata no sólo se insertó en la estructura de ese circuito de comunicación ya establecido, sino que aprovechó en su momento el carácter ya poco restringido de esta red de lectores. Claro, se trataba de una familia ampliada: apuntaba hacia su

comunidad letrada, y en su nombre la dirigía a una autoridad del régimen, al Señor Don Ignacio de Escandón, que había sido Regidor, Alcalde de Quito, Comandante General de las tropas de Guayaquil, y que era para aquel entonces Tesorero del Reino. Dejaba de ser una carta privada –para circuitos íntimos– y pasaba a convertirse en un manuscrito oficial porque su asunto revestía una importancia ya pública: la estrategia retórica de la carta basaba sus argumentos en la necesidad de conservar la “memoria” de los “Literatos”, preservar el “recuerdo de los Sabios Patricios” para que la “Patria” se viese “ilustrada”. Planteaba hábilmente la forma de preservar las letras y también la carencia de los medios para hacerlo, es decir, “la falta de Imprentas en nuestras Indias” y por “el sumo costo para solicitar las impresiones en Europa” se estaban “sepultando” la “fecundidad de la América Meridional en Academias” y “tantos Varones Sabios”. Se perfilaban dos puntos centrales interconectados: uno, dar el salto cualitativo para el control de los medios de producción y re-producción del saber (la imprenta); y, dos, la modificación sustancial del tipo de saber: pasar del manuscrito efímero y, desde luego, de la circulación oralizada de la cultura, a la letra impresa, al libro. El deseo de escribir una “*Historia de Nuestros Escritos*” pasaba a convertirse en la premisa política “blanda” para justificar la legalidad de la posesión de la imprenta; la memoria de las letras serviría de argumento para “persuadir” a las autoridades metropolitanas del carácter políticamente inofensivo de tal solicitud.

La imprenta haría posible el libro para preservar a las letras del olvido. De ahí que la literatura, en tanto una política de las formas, empezaba a cumplir una función estratégicamente revolucionaria para la formación de la nación criolla. En este sentido, la “Razón” primera de esta carta era conseguir los medios materiales para generar su autonomía de pensamiento, usando, como razón segunda, el despliegue de un tópico despolitizado. Vale la pena subrayar en este punto las relaciones de contigüidad existentes entre el género

epistolar en la formación de una comunidad de lectores relativamente homogénea que prefiguró esa comunidad imaginaria de *una* nación (hispana, letrada, señorial); la necesidad de la imprenta para consolidar en términos modernos esa opinión pública que había germinado en la palabra oral de las tertulias y cartas, y el artefacto libro con la historia de las letras como emblema representativo de una identidad nacional. No perdamos de vista el detalle de que la *Carta Persuasiva* de Llano Zapata fue un “manuscrito” al que sus receptores dieron tanta importancia que fue “impreso” por la Academia Española (en 1763) y “Reimpreso” (en 1769) en Lima. Este hecho sitúa la naturaleza en principio íntima de la carta entre dos esferas: privada y pública al mismo tiempo, y entre dos ámbitos de producción y circulación de saberes: la letra manuscrita, más libre, informal, e incontrolable, y la letra impresa, más estable, normatizada y censurada. Esta cualidad híbrida que tuvo este documento materializaba la situación oscilante y compleja del horizonte de expectativas de los criollos en relación con su identidad autonómica de la península.

La idea de una historia literaria surgió como un enunciado responsivo en medio de fuertes debates originados desde el Descubrimiento entre la inteligencia del Viejo y Nuevo Mundo por defender o negar la extensión y propagación de la *civitas* en las tierras americanas, o afirmar la cualidad humana y racional de las culturas amerindias. En principio, el proyecto de José Eusebio de Llano Zapata fue pensado como un apéndice “regional” de la Historia-Literaria de España, dirigida en aquel entonces por Fray Raphael Rodríguez Mohedano, quien advertía que “no obstante la distancia, no podemos mirar, como Extraños, ni dexar de apreciar, como grandes los progresos de la Literatura, conque no hé enriquecido una Región no menos fecunda en Ingenios, que en Minas [...] Para desempeñar este assunto con exactitud posible [...] imploramos eficazmente el socorro de Nuestros Sabios Americanos [...] que tengan especial instrucción, ó interés

en la Historia-Literaria de Indias" (p.54). Llano Zapata aprovechó, desde luego, una coyuntura estratégica: a cargo de Fray Rodríguez Mohedano se estaba diseñando en España una historia literaria del imperio, para la cual necesitaban los insumos de las colonias; lo que obligó a la inteligencia criolla, a solicitud de aquella parte interesada, a re-pensar su "propia" historia literaria, pero no como "región" del imperio, sino como "Nuestros Sabios" para "el mayor ornamento de la Patria".

La dinámica entre centro y periferia genera un cruce de miradas y translocaciones que desvirtúa la unidireccionalidad del impulso colonizador: "Europa desea" esta historia literaria porque en su deseo de controlar al otro quiere *in-scribir* la cultura "extraña" en los límites de *su* historia, porque para Europa escribir es incluir, y, por ende, acortar "la distancia" entre los bordes sospechosos por sus eventuales fugas ("no hemos podido, aun encontrar, con toda nuestra diligencia, la Historia del Padre Acosta, la Bibliotheca de Antonio de León Pinelo") y el centro. La escritura historiadora metropolitana globaliza porque al igual "que los thesoros de Oro, y Plata, que continuamente nos vienen de las Indias, y esperamos de su generosidad [...] nos proveerán abundantes Noticias y Memorias-Manuscritas, como de Libros-Impressos que en España son bien raros de Authores Americanos" (p.54).

Por otra parte, a la "América le hace falta" esta historia literaria porque será para los "Sabios Americanos" una plataforma escrituraria donde reconocerse ("porque la Patria se ilustra con sus Literatos [...] nada más conviene al aliento de la juventud en la Carrera de las Letras, que el recuerdo de los Sabios Patricios, cuyo exemplo obra con más eficacia", p.55) porque interioriza la escritura a su vez del otro (del colonizador) para separarse de ella: *excluirse, ex-scribirse*. Escribir, entonces, para el letrado criollo es recuperar "las Memorias de los Varones Literatos de este Reyno [...] y que qualquier tinta es mejor que el polvo, y más vale una mala memoria, que el olvido" (p. 47).

Un doble juego: ser en sí para los otros; acto de escritura para re-conocerse como sujetos propios y dar-se a conocer para los europeos. Enfatiza Llano Zapata que “la distancia es causa, que nos tengan por dormidos, quando quizá estamos bien despiertos”. La historia hace presentes los “Cuerpos Literarios” muertos en las “Memorias y archivos”. Mediante la técnica de la escritura se podría revivir la ficción del pasado y escribir (“despierta”) los cuerpos muertos de sus páginas. Se trataba más bien de una operación que incidía en el presente de aquel momento. Se escenificaba el efecto de pasado en función del aquí y ahora. “Despertar” también simbólicamente de los lazos e interpretaciones imperiales; abonar el terreno a través de la escritura historiográfica para la independencia de España; una independencia que en este escenario sólo se estaba enunciando y anunciando a través de una avanzada de las letras. La cuestión no era sólo escribirse, sino escribirse como representación “histórica”, representarse en un pasado para imaginar el futuro. Además, pareciera sólo importar para la gramática occidental aquello que pasaba por la escritura (estar “despiertos”); otras lógicas culturales, otros géneros discursivos que no pasaban por la empresa escritural no existían (“que nos tengan por dormidos, quando quizá estamos bien despiertos” (p. 55).

La carta de identidad para Occidente –y la casta criolla no escapó a ello– sólo descansaba en el papel y en la escritura. Por lo mismo, Llano Zapata recomendaba para la elaboración de esta historia literaria que si los “mejores Monumentos, Libros, y Memorias, que hán acumulado allí el estudio, la curiosidad, y el tiempo” no bastaban porque “la falta de algunas noticias se suplirá con las Pinturas, ó Retratos de Nuestros Sabios [...] De estas se formará una *Historia Iconographica* que servirá de grande luz, si se le acompañan las Inscripciones del merito de cada uno, de su edad, patria, profession, y dignidad” (p.52). Entonces,

historia literaria como partida de nacimiento de una incipiente modernidad burguesa, cédula de identidad, libro fundacional tanto de los sujetos agentes –los *letrados*– de la cultura oficial, una historia que construía el rostro a través de la ficción de la “pintura” como un nuevo “tesoro”, las letras y libros, capital simbólico que los nuevos tiempos modernos iban a necesitar (“hace falta”) como estrategia sensible para la cercana e inminente fundación de los estados nacionales. Escritura grafémica e iconográfica histórica iban constituyendo el sujeto criollo prenatal, tal como las constituciones lo harían décadas después con la ciudadanía dentro de un nuevo marco jurídico. Las “láminas” debían concurrir a dibujar el perfil de “las virtudes”, “la heroicidad” y “la nobleza de los Ingenios”, que serían los futuros hacedores de la “patria”.

Historiografía y “pintura” eran gestos identitarios de un campo de poder de una clase que acondicionaba sus técnicas de validación. Significaba, por otra parte, que “el despertar” iba acompañado por una existencia escritural/iconográfica y que toda la exterioridad al discurso simplemente podía ser des-identidades sin rostro (sin “pintura”) y sin lengua (sin historia, sin letras): para el caso, la borradora de las culturas y sujetos indígenas y populares. El énfasis que se hizo en atar la escritura historiográfica de las letras a la imagen visual de las identidades tuvo otra arista no menos interesante de resaltar: todavía la confianza en la letra (en los lenguajes grafémicos) no era absoluta; la cultura en la sociedad colonial era fuertemente oral y visual, desde luego más en los sectores populares que en los ilustrados. Por ello, la escritura historiográfica –que apuntaba a otros niveles de abstracción y elitización– aun en estas fechas no deseaba desprenderse de su anclaje visual; es decir, retratar el rostro de los poseedores de otro lenguaje. De este modo, también el arte de la pintura fue una tecnología puesta al servicio del registro de la memoria de una clase, aparte del gesto inicialmente narcisista de verse especularmente retratados.

La inscripción primigenia se haría mediante la historiografía del retrato del *hombre de letras* ("Sabios Patricios", "Hombres Ilustres"): rostro y lengua, individuo y bien decir fueron fabricados por este género. Un siglo más tarde, en el espacio proliferante de las historiografías nacionales, otro sujeto excluido negociaría su ingreso en el campo del poder interpretativo de la palabra. Lo hará también con la misma impronta del letrado criollo de la Ilustración. Sin rostro, sin identidad, sujeto tutelado, en situación subalterna, Domitila García de Coronado hacía público su *Álbum poético fotográfico de escritoras y poetisas cubanas* (La Habana en 1868), marcando con su pronunciamiento el borramiento genérico de la historiografía al uso, inscribiendo al sujeto preterido a través de su reconfiguración de rostro (porque se trataba de "un album fotográfico") y de lengua (porque era un "album de escritoras y poetisas").

Un siglo antes, en la misma *Carta Persuasiva* de Llano Zapata, el sujeto criollo masculino se encontraba políticamente en desventaja. En su situación de subordinación coyuntural podía hacer una alianza con el sexo opuesto y reconocer en él también a la mujer letrada. De hecho, debió haber muchas y con intervenciones importantes en la vida social de la colonia, de lo contrario no se explicaría el énfasis que puso Llano Zapata y también Don Ignacio de Escandón en la importancia de incluirlas dentro del plan de esta historia literaria: "por el deseo en que está el Suplicante, previene, á toda la Nación, porque el interes comprehende sin excepción a nadie, ni aun del otro Sexo, pues este no le pone fuera de la instruccion [...] Y más quando en este Pais de las dichas, al presente, y en todos tiempos se han visto esclarecidas Heroynas en Lenguas, Artes, y Ciencias, y casi por cada viviente se conoce [...] el fondo clarísimo de su viveza mental", p.48). No perdamos de vista que en la cultura de las tertulias y de los salones del siglo XVIII la presencia de la mujer era algo natural, y como tal ellas participaban indistintamente de las lecturas, comentarios y discusiones de los

textos. Ello explicaría posteriormente su activa inserción en las luchas emancipadoras⁷.

Al instaurarse la vida republicana se optó por soluciones más conservadoras respecto a la mujer intelectual, aplicando con celo su reclusión doméstica y su exclusión de las letras nacionales. En este sentido, la historiografía literaria del siglo XIX rompió su pacto de alianza con las "esclarecidas Heroynas en lenguas", distribuyendo polarizadamente espacios, funciones y géneros (discursivos y sexuados) como resultado de la misma gestión del ordenamiento estatal de la vida cívica en nítidas demarcaciones de lo público y privado, masculino y femenino, el don de la lengua y la discreción del silencio. La nueva sensibilidad burguesa, moderna, un siglo más tarde de la *Carta de Llano Zapata*, pareciera dar un paso atrás.

Demostración que tanto lo que la escritura despliega y expone, "olvida" y silencia, como distiende y recorta, son operaciones interesadas, es decir, políticas, a conveniencia de los directores de esta escenografía, porque la historia como género dramático pre-escribe un guión para que ciertos actores representen una fracción de realidad⁸. La conciencia criolla del XVIII vislumbró esta potente cualidad artificial del género: "Las pruebas, que más califican en el Tribunal de la Literatura, son la demostración de los talentos, del ingenio, del juicio [...] lo demas de calidad, que llaman buena ó mala no es de la inspección de aquel Juzgado [...] Es grande impertinencia, en

-
- 7 Se pueden consultar: "Prácticas de lectura, ámbitos privados y formación de un espacio público moderno" de Renán Silva, en *Los espacios públicos en Iberoamérica* (pp.80-106); *Formas de sociabilidad en Chile 1840-1940* (1992); *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa* (1995) y *Entre poder y placer. Cultura escrita y literatura en la Edad Moderna* (2000) de Roger Chartier; *Le cercle dans la France bourgeoise 1810-1848. Etude d'une mutation de sociabilité* (1977) de Maurice Agulhon; *Los salones europeos. Las cimas de una cultura femenina desaparecida* (1998) de Verena Von Der Heyden-Rynsch.
- 8 En este aspecto, para recordar referencias ya indispensables: *La escritura de la historia* (1993) de Michel de Certeau; *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX* (1992) y *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism* (1985) de Hayden White.

estos casos, gastar el tiempo en remover alcuñas [...] De las fuentes donde se há de beber una verdad [...] se sacaran la Profession, y Progressos de cada uno, sus Escritos, Impressos, o Manuscritos, sus Peregrinaciones, o Viages, sus Descubrimientos [...] y la Edad" (pp.50-51). Importaba la "demostración de talentos y de juicios bien despiertos" capaces de resquebrajar la tutela colonial, porque podía exponer un "tesoro" simbólico con suficiente peso para no desearse esclavo. Este "tesoro" debía ser adecuadamente maquillado para ganar en credibilidad. Era decisivo –sugería Llano Zapata– que la historia literaria "se deberá dár en un estilo, que no declíne á las baxezas de humilde, ni se eleve á las sobervias de hinchado [...] La magestad de la Eloquencia no se viste de adornos afectados, que la desfiguren [...] ni gastar el tiempo en remover alcuñas [...] que como los gusanos se alimentan de roer huessos" (pp.50-51).

La representación de América como rica en minas de oro y plata incitaba a la gestión imperial extractora; la representación de América rica en "ingenios y talentos" colocaba en interdicción la situación colonial como vacío y desierto intelectual, posibilitando la figuración de una nueva entidad político-cultural: con sabios y letras en las regiones de ultramar era más difícil la subordinación, además de poder darle a la futura nación un rostro ("Retratos de Nuestros Sabios") y una lengua ("Escritos" e Impressos"). El cuerpo letrado criollo vislumbró las bondades de la escritura histórico-literaria porque vio en ella la fuerza política de su ficción ("la magestad de la Eloquencia"). La correlación entre *estado nacional* e *historiografía literaria* ("la Patria se ilustra con sus Literatos") ya aparecía esbozada, así como el deseo imaginario de tener nación ya se expresaba en el rol protagónico que iba a tener la literatura ("conviene al aliento de la juventud en la Carrera de las Letras") en la formación de esas comunidades⁹.

9 Hemos desarrollado in extenso la relación entre la formación del estado nacional en Hispanoamérica y el surgimiento de la historiografía en *La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX* (1987) y en "Poder y cultura nacional: estado e historiografía literaria (Venezuela siglo XIX)" en *Estudios* (1-1993).

Pero en el horizonte previo a la constitución de las naciones, este proyecto aún se manifestaba entre los telones de un espacio oscilante entre lo privado y lo público. Era apenas una "carta" que José Eusebio de Llano Zapata escribía para persuadir a Don Ignacio de Escandón de la conveniencia de elaborar una "Carta-Circular" pública para poner en autos de esta idea a un circuito mayor de criollos e involucrarlos en el proyecto. Podríamos pensar, en una nueva vuelta de tuerca, que el proceso de constitución de una *conciencia histórica letrada* propia (el para sí) se fue materializando, primero, a partir y a través de espacios y géneros de comunicación privados, donde el sujeto de una clase y de un cercano proyecto histórico fundacional ante todo debía auto-biografiarse, retratarse, antes de salir a la luz pública. La *Carta* es sólo el "plan", el manifiesto de una vanguardia criolla eurooccidental pre-moderna/pre-nacional.

En este sentido, podría revestir un ligero carácter subversivo, porque al darse en un género privado, de algún modo escapaba a los controles oficiales, o al menos podía darse ciertas licencias porque dinamizaba el capital letrado masculino y femenino nacido en tierras americanas; porque quería dar una carta de ciudadanía a una masa de información ("las pruebas") que yacía enterrada en los "archivos de algunas Familias"; porque ya deseaba disponer de los "Cuerpos Literarios" en una secuencia temporal de un antes y un después, lo que descolocaba la concepción atemporal de los catálogos del siglo XVII. Como carta gestionaba desde cierta privacidad el anhelo de ese sujeto criollo que, luego en el siglo XIX, narraría para consagración histórica de su propio proyecto de clase –la oligarquía burguesa– su propia historia cultural. La *Carta* de Llano Zapata, en este sentido, tal vez sea el antecedente más inmediato de la historiografía nacional post-independentista, lo que podría poner de relieve la conexión genérica entre la carta y la historiografía, el género epistolar y la narrativa histórica, y que fuese el "Bildungsroman" de un proyecto discursivo de un sujeto

histórico-social. En otras palabras, esta "carta" fungiría como el antecedente discursivo ya no sólo del género histórico-literario, sino también como una manifestación del modo como se negoció la conversión de un espacio de sociabilidad privado en público a través de la necesidad de legitimar los medios de la reproducción intelectual.

Por ello, la invención de la historiografía literaria como una práctica adscrita a la misma institución de las letras, debe uno de sus momentos decisivos de fundación al surgimiento de un sector social letrado hegemónico que se apropió del género para perfilar su identidad político-cultural emancipada de la gestión colonizadora, y proyectar en él una agenda conducente a la formación de la nacionalidad cultural. En esta coyuntura, la historiografía tuvo implicaciones de autonomización no necesariamente independentistas. Sin embargo, lo que interesa es que fue una *praxis* de un sujeto ilustrado moderno que debatió su identidad y permanencia en el poder dentro de una nueva economía-mundo, donde los países debían concurrir con sus literaturas regionalmente diferenciadas, pero bajo las lógicas homogeneizantes de la misma economía de la escritura. Por eso, dentro de la inmensa variedad de géneros orales y escritos de la plaza pública que corrieron durante el periodo colonial, entre un colectivo que abría su espectro desde los sectores populares hasta los más aristocráticos, fue la modalidad epistolar la que ofreció el marco suficientemente selectivo para introducir la distinción de pertenencia de las letras a un determinado grupo social cómplice en su escritura y lectura. Se cerraba el compás sobre lo que la intimidad de la *Carta* de Llano Zapata decidía: la cultura del círculo de iniciados se extendería hasta nacionalizarse.

Bibliografía

Agulhon, Maurice. *Le cercle dans la France bourgeoise 1810-1848. Etude d'une mutation de sociabilité*. París: Librairie Armand Colin, 1977.

Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*. México: U. Iberoamericana, 1993.

Cornejo Polar, Antonio (ed.). *Discurso en loor de la poesía*. Lima: U. Nacional de San Marcos, 1964.

Chartier, Roger. *Entre poder y placer. Cultura escrita y literatura en la Edad Moderna*. Madrid: Cátedra, 2000.

_____. *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*. Barcelona: Gedisa, 1995.

Desrame, Celine. "La comunidad de lectores y la formación del espacio público en el Chile revolucionario". *Los espacios públicos en Iberoamérica*. Ed. Francois-Xabier Guerra y Annick Lempériere. México: Fondo de Cultura Económica, 1998. 273-299.

González Stephan, Beatriz. "Del catálogo a la escritura historiadora: archivo imperial y afirmación criolla". *Imprévue* (2-1999):7-23.

_____. *La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*. La Habana: Casa de las Américas, 1987.

_____. "Poder y cultura nacional: estado e historiografía literaria (Venezuela, siglo XIX)". *Estudios. Revista de investigaciones literarias y culturales* (1-1993): 47-60.

_____. "Sujeto criollo/ conciencia histórica: la historiografía literaria en el periodo colonial". *Ruptura de la conciencia hispanoamericana*. Ed. José Anadón. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. 15-57.

- Guerra, François-Xabier. *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Guerra, François-Xabier. *Modernidad e Independencias*. Madrid: MAPFRE, 1992.
- Llano Zapata, José Eusebio de. "Carta Persuasiva al Señor Don Ignacio de Escandón sobre Assunto de Escribir La Historia-Literaria de la America Meridional". *Ruptura de la conciencia hispanoamericana*. Ed. José Anadón. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. 45-57.
- Pratt, Mary Louise. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: U. Nacional de Quilmes, 1997.
- Silva, Renan. "Prácticas de lectura, ámbitos privados y formación de un espacio público moderno. Nueva Granada a finales del Antiguo Régimen". *Los espacios públicos en Iberoamérica*. Ed. Francois-Xabier Guerra y Annick Lempériere. México: Fondo de Cultura Económica, 1998. 80-106.
- Varios. *Formas de sociabilidad en Chile 1840-1940*. Santiago: Ed. Vivaria, 1992.
- Von Der Heyden-Rynsch, Verena. *Los salones europeos. Las cimas de una cultura femenina desaparecida*. Barcelona: Península, 1998.
- White, Hayden. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- _____. *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1985.

II

Construcción de identidades :
El Indio, el Ladino,
el Habitant, el Negro

Apología americana y conciencia nacional en las Crónicas de Indias. La estela histórica del Padre Acosta.

Fermín del Pino-Díaz
Centro de Humanidades, C.S.I.C. (Madrid)

En la invitación al coloquio de Montreal sobre “Discurso colonial” se menciona el hilo común que caracteriza al grupo *Dé-Marges* y a su antecesor *Marges*, cual es el “examen de las paradojas de la desmarginalización discursiva en situación de contacto intercultural”, si bien el examen del caso ordinario del indio se ha extendido ahora a otras instancias discursivas de marginalidad posteriores al contacto del s. XV. Me ha interesado sobremanera este planteamiento, que he podido captar a partir de algunas de sus publicaciones¹. Me parece legítimo considerar representativas del grupo las posiciones diversas contenidas en un reciente número monográfico de la revista canadiense del hispanismo —sin mencionar otras publicaciones que conozco del grupo—, porque

1 En particular el número monográfico de la *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, del 99, dedicado a “Pequeños relatos y globalización”, donde han participado críticos literarios y antropólogos; también algunas publicaciones anteriores de Gómez-Moriana salidas en la misma revista, de que disponíamos previamente en la biblioteca del CSIC, en España.

ya se ve allí claramente la gama variada de 'paradojas' a que pueden dar lugar las diferencias culturales: no solamente entre las diversas y encontradas posiciones de los grupos estudiados –pasados y presentes– por relación a las instancias metropolitanas y globalizadoras, sino también a las instancias diferentes entre los propios investigadores, en que operan factores como su procedencia metropolitana o periférica, su disciplina de origen, sus posiciones ideológicas, etc.

Por algunos de estos factores me siento cerca de los planteamientos que he visto exponer al profesor Antonio Gómez-Moriana en un ensayo de 1999 sobre la experiencia y representación de la "subjetividad española", del pasado y del presente. Por mi formación antropológica, entiendo perfectamente también las posiciones de Millones, Beaucage y Kaliman en favor de los pequeños relatos. Ocurre, sin embargo, que mi dedicación al estudio de las Crónicas de Indias (en triple dirección: como fuente etnohistórica, como muestra del pensamiento antropológico occidental, y como modelo temprano de lectura intercultural) me hace más sensible a los análisis de Gómez-Moriana, tanto sobre las descripciones de Colón, Gómara o Cortés –mostrando sus recursos frecuentes a lo conocido del Viejo Mundo para describir lo nuevo de su descubrimiento– como también a los discursos del mundo mestizo en el inca Garcilaso y Huamán Poma –tomando los paradigmas universalizantes del Renacimiento como punto de apoyo para afirmarse y subvertirlos. Creo que algunas aseveraciones tuyas de este segundo tipo merecen retenerse ahora como base de nuestra reflexión presente:

[...] los movimientos diferenciadores [...] coinciden precisamente (como por casualidad) con la máxima globalización, tanto económica como cultural, que ha registrado la historia [...]

[...] son los 'universales' europeos los que ofrecen a Garcilaso, Guamán Poma y otros la base necesaria para poderse constituir en sujetos de discurso y proclamar sus diferencias [...]

[...] la historiografía colonial oficial está marcada [...] por una aspiración a la universalización de los modos occidentales de 'representación' [...] tanto cuando proceden a la demonización como cuando proceden a la idealización del aborigen americano. En este contexto, al apropiarse Garcilaso y Guamán Poma de Ayala la retórica del adversario, crean un espacio en que surge una voz indígena y, al mismo tiempo, un modelo de resistencia capaz de ofrecer su propia visión de la historia colonial. Esta actitud tiene antecedente en el uso especular de la retórica del discurso dominante por parte de los grupos marginados en la sociedad española del siglo XVI [...]

[...] Contrariamente a lo que ocurre en los procesos actuales de globalización, que parecen realizar la integración al precio de la destrucción de las diferencias culturales, esta globalización primera sirve como puente intercultural entre pueblos, de toda evidencia contra la voluntad y contra la conciencia misma de sus promotores. (Gómez-Moriana 1999: 411, 419, 422-3)

Lo que quiero traer a consideración es un caso posiblemente igual de interesante para este grupo de trabajo. Perteneció al contexto colonial, aunque posiblemente esté más ligado a las fuentes jesuitas (que tanta importancia tuvieron en la América del Norte, especialmente en el Canadá oriental a la hora de conformar una identidad nacional y aborigen): en el caso que proponemos no se trata de *discursos* producidos por agentes metropolitanos que marcan la homologación con el pasado propio a través de lo conocido, y que permiten por ello a los criollos y mestizos americanos usarlos para diferenciarse y subvertirlos, como planteaba Gómez-Moriana, sino que son más bien discursos occidentales que, desde su propio nacimiento, se proponen *marcar la diferencia* con el Viejo Mundo: especialmente con el pasado clásico, yunque o diana en que se baten o clavan las propias identidades del Viejo Mundo por un doble proceso de homología / diferenciación de los intelectuales europeos; doble proceso que luego suscita en los herederos criollos y mestizos (o negros) un afán de continuidad, lo que permite al mismo tiempo su propio nacimiento como nación.

Creo que a los jesuitas habrá que reconocerles un día el papel trascendental que jugaron, no ya sólo en la educación de las élites (en particular, las reformistas y criollas)², sino en el campo mucho más discutido de la constitución de las naciones modernas. No sólo en el Nuevo Mundo o Asia se han visto naciones ‘construidas’ por los hijos de San Ignacio en sus muchas universidades católicas –en Hispanoamérica, donde ya su expulsión por Carlos III levantó muchas ampollas de la élite criolla, pero también en la propia Filipinas, educando a José Rizal-, sino que incluso ya la propia Francia reconoce lo mucho que les debe en su pedagogía moderna³. Sabida es la importancia concedida por Francia a la educación cultural, como vehículo de progreso personal y de identidad nacional.

Idoneidad del P. Acosta para el caso. Opiniones encontradas

Como personaje representativo de la Compañía de Jesús, en lo que respecta a la construcción de una imagen del indio

-
- 2 Las viejas élites católicas (españolas o no) siempre se sintieron incómodas con los jesuitas. La élite española no participó en 1625 en la creación jesuita del *Colegio Imperial* de Madrid, propuesta por el Conde Duque, aunque muy pronto se le entregaron algunos miembros prominentes de la nobleza como el marqués de Priego en Montilla (Córdoba), o el Duque de Gandía, sedes ambas de los primeros colegios jesuitas de España. Posiblemente, sea un caso diferente en otros países católicos o protestantes, tema que merecería un estudio comparado. Su contribución a los estudios clásicos también fue evidente, pero éste es un papel que parece se les reconoce de buen grado: fuera de algunos puristas como Luis Gil (1979 como artículo, y como libro 1981, reedit. en 1997) en su conocida *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*:_mejor hubiera titulado, del “no humanismo hispano”. Véase, en contra, el clásico texto de Richard Kagan sobre la universidad española del siglo de oro, y el número 1 del año 95 del *Bulletin Hispanique*, dedicado a la educación de las élites en el mundo hispánico.
 - 3 Véanse los trabajos al respecto del jesuita francés François Dainville (1940, a y b). Hoy día existe un grupo de trabajo en el Instituto de Historia de las Ciencias de Paris (A. Koyré), coordinado por la profesora A. Romano, y otro coordinado por L. Guiard, que se dedican al estudio de las contribuciones científicas jesuitas. La obra del P. Dainville es recordada con respeto, entre ellos.

americano, creo que se presta muy bien la figura del P. Acosta. En particular, por su conocida historia indiana (Sevilla 1590), donde se ocupa de modo paradigmático tanto de la naturaleza americana como de los pueblos más representativos del proceso civilizatorio de América, los Mexicas al norte y los Incas al sur, además de referirse frecuentemente a los demás pueblos americanos, e incluso dedicarles capítulos enteros a las sociedades china y japonesa, recientemente conocidas por los jesuitas.

Por otro lado, la historia del P. Acosta fue realmente influyente: no se quedó inédita como muchas de las informaciones indigenistas que hoy se consideran más trascendentales (Sahagún, Tovar, Durán, Zorita, Matienzo, Polo de Ondegardo, Bernabé Cobo, 2ª parte de Cieza, *Apologética* de Las Casas, ...). Y no sólo fue publicada en castellano sino traducida repetidamente a varias lenguas europeas entre el s. XVI y el XVII (al italiano, francés, inglés, alemán, holandés y latín). De ella dijo ya Anthony Pagden: "Sin duda, fue la descripción más leída de las Indias españolas hasta la publicación en 1781 de [...] Clavigero" (1988: 261). Todavía en la actualidad es posiblemente la crónica de Indias más editada en versión moderna: aún dejando aparte los facsímiles de 1590 –en 1977, repetido en microficha de Valencia 1994, y en reproducción lujosa por la AECL, 1998–, y las de 1792 y 1894 –que han salido en España alrededor del año 92–, se dispone en castellano de varias ediciones recientes: la conocida de O'Gorman en México (que lleva ya 4 ediciones desde 1940, más una antología en 1963 de los libros de historia moral), y dos en España: la antigua del P. Mateos que todavía circula, y la reciente en Historia 16. Quitando la más antigua del P. Mateos, prácticamente fuera de circulación, pero una de las más interesantes y al alcance de la mano en bibliotecas públicas y privadas, se dispone ahora mismo de al menos cinco versiones para el que quiera manejarla. La edición príncipe de 1590 ha tenido recientemente, además de las dos ediciones facsímiles y en microficha citadas, una edición norteamericana en microfilm (Washington, 1998), e incluso una versión de

1998 en CD-Rom, por la Fundación Tavera (Madrid), junto con otra decena de obras selectas coordinadas por el profesor Pérez de Tudela. Y lo mismo se reedita en traducciones: salió no hace mucho una traducción japonesa en los 80, otra francesa en los 90, y está a punto de salir una nueva inglesa, a cargo de Frances López-Morillas:

Es verdad que no se trata de una típica 'crónica de Indias', porque carece de las acostumbradas referencias detenidas a la conquista o la evangelización, pero resumió bien la información sobre el mundo indígena que tenían la mayor parte de las publicadas hasta el momento (Colón, Oviedo, Cortés, Gómara, Cieza, Zárate, Cabeza de Vaca, etc.), e incluso algunas de las fuentes indígenas que no se han conocido bien hasta el s. XX, y consideradas como muy trascendentales: el códice Tovar para México y gran parte de los trabajos de Polo de Ondegardo para Perú. Lo verdaderamente novedoso es que se dedicara particularmente a las materias indianas, no a las europeas en Indias. En nuestros días se le ha reconocido ese mérito especial por el profesor Elliott, señalándola como la obra "que culminó principalmente el proceso de integrar el mundo americano en el contexto general del pensamiento europeo" (1972: 53). Y su discípulo A. Pagden dijo –quizá con alguna exageración– en la segunda versión de 1988 a su conocido libro, *La caída del hombre natural...* –que ya dedicaba en 1982 al P. Acosta uno de los capítulos más extensos– que "era quizá la única obra que los contemporáneos reconocieron como innovadora" (1988: 291). Con lo cual, parece que los lectores aceptaron unánimemente la reclamación del autor, acerca de su novedad, en el prólogo a su edición príncipe sevillana de 1590:

Del Nuevo Mundo e Indias occidentales han escrito muchos autores diversos libros y relaciones, en que dan noticia de las cosas nuevas y extrañas que en aquellas partes se han descubierto [...] mas hasta ahora no he visto autor que trate de declarar las causas y razón de tales novedades y extrañezas de naturaleza [...] ni tampoco he topado libro cuyo argumento sea los hechos e historia de los mismos indios antiguos y naturales habitantes del Nuevo

Orbe [...] Así que aunque el Nuevo Mundo ya no es nuevo, sino viejo, según hay mucho dicho y escrito de él, todavía me parece que *en alguna manera se podrá tener esta Historia por nueva*, por ser juntamente historia y en parte filosofía, y por ser no sólo de las obras de naturaleza sino también de las del libre albedrío, que son los hechos y costumbres de hombres.

No obstante, no todos los comentaristas actuales están de acuerdo en esta valoración positiva del P. Acosta: especialmente no lo están algunos lascasistas, como el historiador y canonista español Vidal Abril (1992) –desgraciadamente desaparecido hace poco– o el teólogo de la liberación peruano Gustavo Gutiérrez (1993), recientemente ingresado en la Orden de Predicadores, en honor del P. Las Casas. Ambos, historiadores notables del pensamiento lascasiano, consideran que el P. Acosta contribuyó a la condena del lascasismo del P. Luis López –detenido por el virrey Toledo– o del dominico contestario Francisco de la Cruz, quemado en 1778 por la Inquisición como hereje y apóstata. El primero de ellos (1992: especialmente pp. 108 ss.), en un monumental alegato documental contra la Inquisición limeña con motivo del proceso contra el teólogo dominico Fr. Francisco de la Cruz (1992: especialmente pp. 108 ss.), llega a suponer malquerencia y malintención personal –si no, teologal– por alguna expresión irónica en su tratado misional de 1589 sobre las heréticas teorías (históricas y políticas) del P. De la Cruz y su desgraciada muerte. El segundo (1993) respeta en cierto modo la delicadeza moral de Acosta ante la cultura de los otros, aunque le atribuye una cierta rigidez de principios, coherente con la imperante en el Perú dominado por el virrey Toledo.

Es verdad que Acosta no suscribió los puntos de vista lascasianos, porque no acusa ni excomulga a los conquistadores como tales; pero es conocido que no estuvo de acuerdo con el virrey Toledo (con quien no colaboró amistosamente, al contrario, y contra el cual protestó al rey, por sus excesivas exacciones tributarias a los indígenas). También denunció en sus cartas y escritos (*De procuranda* y la *Historia de Indias*)

las acusaciones de tiranía a los incas por la escuela del virrey Toledo, y sostuvo contra él la conveniencia de que los indios accedieran a la Eucaristía⁴. Por algo el P. Acosta llegó a ser una autoridad respetable en asuntos ‘étnicos’ para personajes indianos como el inca Garcilaso, Jerónimo de Oré, Huamán Poma, e incluso para criollos del XVIII como Llano Zapata –a quien le ha dedicado su atención nuestra colega venezolana Beatriz González Stephan (1992), y de quien dijo Pablo Macera que en sus opiniones indigenistas “copia en todo... del *Procuranda Indorum salute* del jesuita Acosta” (1977: 320)–.

Otras voces autorizadas historiográficamente también le han acusado de representar el ‘partido imperial’, es decir el contrario a los indianos. Me refiero al profesor Jacques Lafaye que, en la edición del Códice Tovar de 1972, se permitía algunas licencias históricas, sumando a la edición efectiva de la historia acostiana una serie de hechos contrapuestos, hilados por mera contemporaneidad⁵, para terminar diciendo:

Hay motivos para pensar que José de Acosta, hombre influyente en la joven Compañía de Jesús e introducido en la familia real, fue encargado de elaborar una historia ortodoxa, del pasado idolátrico de los indios y de las circunstancias de la conquista. Tal Historia [...] debía substituir hasta la independencia política de las posesiones españolas de América (e incluso más tarde [¿?]) a las obras

4 Sobre el anti-toledismo de Acosta se manifestó antiguamente el P. Lopetegui, y después M^a Luisa Rivara de Tuesta, en pp. 55-58 de su *José de Acosta, un humanista reformista*, 1970. Sobre el partido contrapuesto de Acosta y Toledo se puede aprender mucho también en los alegatos apasionados de un clérigo contemporáneo, afecto al virrey Toledo y enemigo de los jesuitas, como el P. Alvarez (1998).

5 Diferencia entre Durán y Tovar sobre el papel providencial de Cortés, prohibición de ediciones de Gómara y Zárate –simultáneas de las prohibiciones erasmistas y de libros judaicos–, recogida de manuscritos a Tovar y Sahagún, muerte de Fr. Francisco de la Cruz, anotaciones de Acosta al margen de los libros idolátricos de Tovar –que sirven para tomar citas parciales en su Historia, pero que no expresan menosprecio alguno por la parte histórica, que recoge igualmente–, menciones satánicas del P. Acosta –que no percibe como claramente interpoladas a última hora, y contradictorias– y, por último, supuesta adscripción de Acosta al método misional de la tabla rasa –basándose en Ricard y Duviols, que establecen justamente lo contrario, su semejanza con el P. Ricci en China, y su teoría de los ritos chinos–, etc.

de religiosos franciscanos y dominicos, manifestaciones primeras de una espiritualidad criolla que llevaba en germen la emancipación espiritual y su corolario, la independencia política de la Nueva España, y aun más, de las Indias occidentales. (Lafaye 1972: 31)

Hay suficientes conjeturas en este breve párrafo como para poder cuestionar incluso su verosimilitud histórica misma. Acosta había elaborado ya su obra cuando le conoció el rey, y su influencia en la corte fue contrarrestada –y estimulada, sin querer– por la hostilidad pronto manifestada por su propio superior, el P. Acquaviva. Él hizo una historia de acuerdo a los postulados jesuitas, no a los de la corte de Madrid (aunque es obvio que evitó chocar frontalmente, interpolando frases antidemoníacas del gusto inquisitorial; pero también de Fr. Luis de León, su restituido censor oficial). No tuvo inconveniente en chocar con el P. Acquaviva, como tampoco lo tuvo en chocar con el virrey Toledo, acusando a ambos de tiranos y obteniendo a cambio la persecución dentro de la Compañía, casi hasta nuestros días: véanse, por ejemplo, los piropos a su falta de vocación misional y su gula, denunciada por su editor y cofrade F. Mateos. Ahora bien, eso de que la espiritualidad criolla estuviera con los franciscanos y no con los jesuitas se compadece mal con los hechos, aunque sólo sea porque la devoción a Guadalupe fue auspiciada por los jesuitas y perseguida por los franciscanos, el primero de todos Bernardino de Sahagún, quien la consideraba una peligrosa idolatría.

Los ataques de otro mexicanista eminente, el profesor David Brading son más directos y contundentes, pero no más justos ni acertados, según me parecen a mí. Tras una comparación desfavorable con Las Casas como indigenista y como estudioso de su religión⁶, declara con énfasis que para Acosta “por razón de la idolatría todos los indígenas que habían vivido en Perú antes de la llegada de los españoles eran hijos de

6 Por mencionar reiteradamente a Satanás en el libro religioso –el V de la obra– para tranquilidad inquisitorial, que seguramente no le hubiese dejado pasar un tratado idolátrico en tiempo que se perseguían moriscos y protestantes, y Europa se desangraba en guerras de religión.

Satanás, irrevocablemente sentenciados a la condenación eterna" (1991: 219). No sé si los profesores de literatura reconocerán en esta contundente frase condenatoria, como yo creo, el estilo hiperbólico del abogado de los indios. Se trataba en Acosta simplemente de sostener la posición ortodoxa, resultante del debate sostenido poco antes en el concilio de Trento, sobre si era necesaria la predicación evangélica para la salvación del género humano, o podían salvarse sin ella, con lo cual estaban necesariamente de acuerdo todos los religiosos, so pena de herejía ¿Podía en realidad –como cree D. Brading y, en general, el lascasismo– sostenerse ortodoxamente la posibilidad de salvación sin predicación evangélica por un misionero como Acosta, autor de tratados misionales aprobados por concilios, y consecuentemente seguir creyendo que no era necesario que los cristianos visitaran América para la salvación indígena –como sostenía el propio Fr. Francisco de la Cruz, hasta ser declarado hereje?

Como Vidal Abril y Gustavo Gutiérrez antes, por esos mismos años Brading señala como gran acusación política la incómoda ortodoxia teológica de Acosta –contra sus propios maestros de la Orden de Predicadores, los famosos Vitoria y Soto– sostenida en un capítulo específico de su *De procuranda Indorum salute*⁷. Acosta, según yo creo, no es menos ‘indigenista’ porque declare la necesidad evangélica para la salvación de los indios, sino simplemente consecuente con la teología de Trento, cuya dureza advierte con escrúpulo él mismo, a juzgar por sus propias declaraciones. Justamente, en el cap. III del libro V del tratado misional, aquel donde Acosta defiende la necesidad del mensaje evangélico para salvar a los indios, el autor demuestra paradójicamente la raíz amorosa de sus escrúpulos: “Bien a gusto haría mía la defensa que estos autores montan en pro de la salvación de los indios, sobre todo porque me proclamo especialmente adicto a la causa de los indios” (1987: 193).

7 Libro V, cap. III, “Refutación de los que pretenden que sin conocimiento de Cristo se puede salvar alguien”. Edición de 1987, tomo II, 186-211.

Es admirable la capacidad de perplejidad que tiene un autor, cuando se sincera, al expresar sus propias dudas. Pero las buenas causas inclinan a veces a la simplificación, no a la perplejidad. Luego de dejar sentada esta actitud 'intolerable' de Acosta a la religión indígena, que un lector global de su historia indiana dudara en aceptar de buen grado, Brading prosigue su impugnación de los libros VI y VII de la historia indiana⁸:

El análisis del gobierno y ley de los indios está presidido por el mismo enfoque desfavorable [...todo lo cual expresa] la subordinación de los intereses religiosos y humanitarios de Acosta a la conveniencia política. (1991: 217-218)

En verdad, a Brading se le ha pegado algo del rigor de la retórica lascasiana. No hay opiniones más contrarias que las ponderaciones anteriormente citadas sobre Acosta de sus colegas de Cambridge, los profesores Elliott y Pagden. Pero para dismantelar esa supuesta *coherencia* imperial del P. Acosta, para nosotros bastarán ahora algunas declaraciones del propio autor⁹. Al contrario que el libro V sobre la religión,

8 Es decir, también del código Tovar transcrito casi literalmente por Acosta en el libro VII, hasta el punto de merecer por ello el título de 'plagiario' de códices indígenas entre nacionalistas mexicanos de finales del XIX. El libro VII, como se sabe, es simplemente una copia literal –aunque abreviada y reordenada– de un código indígena copiado por el P. Tovar de los propios indígenas, con ayuda del P. Durán. ¿Cómo se puede decir, *tout court*, que el código Tovar, incluyendo mitos y calendarios indígenas con cuidadosos dibujos, tiene un enfoque desfavorable a los indios?

9 Posteriormente, ya sin relación con el P. Acosta, habría que ver si ese esquema general del autor para todos los autores del 'orbe indiano' (dividido entre imperiales y criollos) se ajusta a los hechos, o participa a su vez del propio esquema maniqueo de los dos bandos encontrados, sin poderse mantener fuera del estereotipo criollo mexicano. Sus opiniones sobre el inca Garcilaso sufren también del punto de vista mexicano, y muchos peruanistas se han quejado de ese estereotipo 'norteño' a lo largo del libro (por ejemplo, a propósito de la devoción criolla a Santa Rosa, relegada al caso mexicano, siendo anterior). Es sorprendente, como denunciara T. Hampe en una temprana reseña (1992), que en todo el libro sobre el movimiento criollo americano no se mencionase la obra de Bernard Lavallé, el gran experto en el movimiento criollo peruano. Más que un panorama histórico del 'orbe indiano' –como a veces se presenta– parece una construcción interpretativa propia, es decir un libro de tesis, no de síntesis.

lleno de cuidados y precauciones ante la censura inquisitorial, el libro VI es un análisis minucioso –y hasta entusiasta, a decir verdad– de los logros de la civilización indígena americana, tomando en su ayuda todas las noticias a su alcance, incluyendo dos capítulos enteros de la cultura china. Cuando va a tratar de las costumbres religiosas americanas, advierte al lector que no se extrañe ni indigne por “que en los griegos y romanos, que mandaron el mundo, se hallan o los mismos u otros semejantes, y a veces peores” (Libro V, Prólogo a los libros siguientes). Es exactamente la estrategia lascasiana en su *Apologética*, sin publicar hasta el s. XIX: de haberse publicado, puede que esta obra lascasiana hubiera sido menos libre de como ha llegado a nosotros.

Cuando comienza a hablar de las costumbres y cultura amerindia no religiosa, Acosta llama ignorantes a los que les desprecian: son los de siempre, “los que piensan que saben mucho, que son de ordinario más necios y más confiados de sí” (VI: 1). Y no les acusa a éstos sólo de ignorancia, sino de posición interesada, lo que suena totalmente a sarcasmo lascasiano: “sirviéndose de ellos poco menos que de animales [...] como de caza habida en el monte y traída para nuestro servicio y antojo” (id.). Contra ellos totalmente piensan los informantes que ha usado (Polo y Tovar, y otros): “Los hombres más curiosos y sabios que han penetrado y alcanzado sus secretos, su estado y gobierno antiguo, muy de otra suerte lo juzgan, maravillándose que había tanto orden y razón entre ellos”. Y vuelve a compararlos con los clásicos europeos, pero con una lucidez histórica que asombra: “si las repúblicas de los mejicanos y de los ingas se refirieran en tiempos de romanos y griegos, fueran sus leyes y gobierno estimados” (VI: 1). Y, contra la idea de Lafaye y Brading, su método aculturador no es el de tabla rasa sino el del control indirecto y la adaptación cultural, que se trasluce en toda su obra para quien lo quiera entender. Así, cuando enumera sus intenciones científicas para escribir su historia, resultan admirables para cualquier lector de hoy:

[Además de] deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos como de gente bruta, bestial y sin entendimiento [...] el otro fin que puede conseguirse con la noticia de las leyes y costumbres y policía de los indios es *ayudarles y regirles por ellas mismas* [...] que son como sus leyes municipales. Por cuya ignorancia se han cometido yerros de no poca consideración [...] Que, demás de ser agravio y sinrazón que se les hace, es en gran daño por tenernos aborrecidos [...] (VI: 1, subrayado añadido)

Yo me pregunto si estas frases del autor permiten los juicios apodícticos de Brading, escritos *qua* historiador profesional. Más bien creo que, al estilo del P. las Casas, Brading piensa honestamente estar obrando en favor de los americanos –pasados y presentes– cuando expresa sus convicciones más sinceras y con sugerente estilo, aprovechando contextos y textos formales de historia. Pero la historiografía –como cualquier otra disciplina– ha sufrido muchas revoluciones a lo largo del tiempo. Lo que para Acosta era ‘filosofía’ sincera, para Las Casas era ‘apologética’ útil, aun cuando ambos escribían libros titulados de ‘historia’, pero creo que no tengo que gastar mucha saliva al respecto del lado literario de la historiografía, ante lectores reconocidos de Hayden White.

Apologías americanas de Acosta

Eso no quiere decir que Acosta no tenga además un gran componente apologético en su obra histórica, que me parece substancial como elemento de su argumento filosófico. Pero es una apología un poco más sofisticada y disimulada que Las Casas, en lo cual disiento un poco de Elliott y Pagden, que los han considerado a ambos por igual escolásticos –de la nueva escolástica de Vitoria, formada en el clasicismo de los nominalistas de la Sorbona– propensos a la comparación cultural, y casi precursores de la etnología comparativa. Es verdad que ambos, Acosta y Las Casas, consideran el medio natural y la historia dentro de un argumento de continuidad aristotélica, y que miran con sus mismos ojos

teleológicos e instrumentales al pasado y al presente, a los textos y a la experiencia personal; pero en Las Casas hay más alabanzas edulcoradas (sin tiempo o marco para saber que hay diferentes sabores), más homogeneización del color americano (sin solución de continuidad, todos los climas son excelentes, como todos los físicos humanos, y todos los niveles culturales, unos por simples y otros por complejos, etc.). Le pasa a las Casas como a los abogados, o a los que usan siempre un lado de las cosas, que terminan por no ser creídos sino por los lectores previamente convencidos.

Acosta, por su lado, no ve una relación unívoca entre el medio ambiente y la sociedad humana, sino múltiple. Además, confiesa cuando no entiende algo o, por el contrario, cuando no casa con lo anterior, con las convicciones previas. Admira unas cosas y otras cosas no, a unas más que a otras, y a cada una por una razón, lo que termina por conducirnos a su sincera opinión, a una confesión autobiográfica, lo que produce en general una seducción, de naturaleza seguramente retórica... Por otra parte, es capaz de callar algo, de dejar para luego un argumento, de ser breve. Pero tengamos cuidado, no caigamos nosotros en una apología lascasiana con Acosta, sin término ni medida. Traigamos solamente algunos ejemplos que nos aclaren de qué tipo de apología americana se trata. Espigaremos, pues, algunas citas del campo natural y del moral, por atenernos a su modelo histórico.

El Nuevo Mundo se halla habitado fundamentalmente en la zona tropical (cálida y húmeda) y ello determina muchas consecuencias, como que su vegetación es más abundante y variada:

Hay gran número de árboles que sola la naturaleza los ha producido. De éstos me doy a entender que en el nuevo orbe (que llamamos Indias) es mucho mayor la copia, así en número como diferencias, que no en el orbe antiguo [...] La razón es de ser las Indias de temple cálido y húmedo (como está mostrado en el libro segundo, contra la opinión de los antiguos) [...] de ahí proviene que las tierras de montañas [es decir, selvas] producen infinita arboleda, y las de campiña, que llaman sabana, infinita yerba. (IV, 30)

Recuerden que está hablando de la cuenca del Amazonas y de las pampas argentinas, descubiertas desde el Perú, su tierra de arraigo como visitante prolongado. No se conocen aún bien los contornos septentrionales o meridionales (la Tierra llamada de los bacalaos, y la Tierra del Fuego, con más de *terra incognita* que de otra cosa). Esta naturaleza tropical no deja en sus manos de ser variada, y eso produce para el autor efectos sobre las raíces cultivadas, más abundantes que en el Viejo Mundo:

Aunque en los frutos que se dan sobre la tierra es más copiosa y abundante la tierra de acá, por la gran diversidad de árboles frutales y de hortalizas, pero en raíces y comidas debajo de tierra pareceme que es mayor la abundancia de allá [...] Algunos de éstas se han traído a Europa [...] como también se han llevado a Indias las raíces de acá, y aún hay esta ventaja, que se dan en Indias mucho mejor las cosas de Europa que en Europa las de Indias; la causa pienso ser que allá hay más diversidad de temple que acá, y así es más fácil acomodar allá las plantas al temple que quieren. (IV, 18)

Como consecuencia de tanta variedad de temple, hay muchos productos medicinales “de que ninguna noticia tuvieron los antiguos de Europa”, y cuya eficacia como drogas “bien aplicadas y a tiempo no las tienen por de menor eficacia que las drogas que vienen de Oriente” (IV: 29). El temple produce otra diferencia entre las Indias y Europa, que en general acepta mejor las plantas de Europa que al contrario, y ello produce una ‘disputa del Nuevo Mundo’, que se culmina con un ‘empate’ natural, inimaginable para Buffon:

Mejor han sido pagadas las Indias en lo que toca a plantas que en otras mercaderías: porque las que han venido de España son pocas y danse mal, las que han pasado de España son muchas y danse bien. No sé si digamos que lo hace la bondad de las plantas para dar la gloria a lo de acá, o si digamos que lo hace la tierra para que sea gloria de allá. (IV: 31).

La misma actitud tiene cuando compara la misma planta, a veces sólo semejante por el nombre, como ocurre con el plátano: “mas, puesto que sea diverso este plátano de aquel antiguo [citado por Plinio, naturalmente], no por eso merece menos loor sino quizá más, por las propiedades tan provechosas que tiene” (IV: 21). Como se ve, Acosta saca partido de sus conocimientos para valorar los productos nuevos, e incluso emplea sus saberes bíblicos para ello, no solamente su experiencia culinaria –que no es breve– o sus lecturas clásicas. Así, en el libro II en que define la zona tropical –o equinoccial, como dice otras veces, al modo de Humboldt– comenta la posible situación del Paraíso Terrenal, en lo que se venía insistiendo desde Colón (por razones muy diversas, desde el encantamiento ecológico del verde inextinguible del trópico para hombres mediterráneos, hasta la apología interesada y propagandista). Pero la incertidumbre o duda con que nos lo dice, lo hace más creíble:

No parece que iban muy fuera de camino los que dijeron que el paraíso terrestre estaba debajo de la equinoccial, si no les engañara su razón, que para ser aquella región muy templada, les parecía bastante el ser allí los días y noches iguales [...]. Si guiaran su opinión por aquí, los que dicen que el Paraíso Terrenal está por debajo de la Equinoccial [Luis Vives], aún parece que llevaran algún camino [...] porque, si algún paraíso se puede decir en la tierra, es donde se goza un temple tan suave y apacible [...] (II: 13, 14)

En cuanto a la apología cultural de las gentes americanas –ya no de las cosas naturales– hay también cientos de pruebas donde verla, pero bastarán igualmente unas pocas, en honor de la brevedad. Hablando de la escritura, no puede menos de notar que la escritura no alfabética es más bien *pintura* que no escritura, y que expresa los conceptos con más dificultad, aunque libre de las trabas interlingüísticas. Sin embargo, encuentra modo de ensalzar el ingenio americano en los jeroglíficos mexicanos, exhibiendo eruditamente una

visión comparada de todas las 'escrituras' existentes, a la luz de lo cual resalta mejor la originalidad mexicana:

Bien es añadir a lo que hemos notado de escrituras de indios, que su modo no era escribir renglón seguido, sino de alto abajo o a la redonda [...] Los latinos y griegos escribieron de la parte izquierda a la derecha [...] Los hebreos, al contrario [...] Los chinos no escriben ni como los griegos ni como los hebreos, sino de alto abajo [...] Los de México, por la misma razón no escribían en renglón de un lado a otro, sino al revés de los chinos, comenzando de abajo iban subiendo [...] aunque cuando escribían en sus ruedas o signos comenzaban de en medio, donde pintaban al sol, y de allí iban subiendo por sus años hasta la vuelta de la rueda. Finalmente, todas cuatro diferencias se hallan en escrituras... que tal es la diversidad de los ingenios de los hombres. (VI: 9)

Creo que no cabe un modo mejor de expresarse un teólogo escolástico que más se aproxime a lo que hoy valoramos como moderno y plural. Cuando habla de los modos de contabilizar y guardar los peruanos sus memorias de sucesos (con cuentas de maíz o ábacos, y con hilos o *quipus*), tras describir minuciosamente sus recuerdos personales, concluye sobre su ingenio: "en aquello a que se aplican nos hacen grandes ventajas" (VI: 8). Cuando describe el sistema de gobierno incaico, ocupando siempre a los indios y previendo todas las opciones posibles, comenta que para ellos es lo mejor. Se admira que los redujeran a pueblos nuevos los conquistadores prehispánicos, con autoridades minuciosas y tributos discrecionales, lo que le parece modélico para los cristianos (VI: 13). Si habla de edificios, señala la ausencia de arcos y de puentes de piedra, pero luego destaca el valor de su monumentalidad y ajuste entre piedras, y el ingenio de los puentes de juncos sobre ríos profundos, que eran mejor que el de Triana sobre barcas:

El ingenio e industria de los indios halló cómo hacer puente muy firme y muy segura, siendo solo de paja, que parece fábula y es verdad [...] pues con cosa tan fácil hacen mejor y más segura puente que es la de barcos de Sevilla a Triana. (VI: 14)

Cuando se ocupa del sistema tributario incaico (que consiste en el requerimiento de trabajos, no en bienes propios o bienes de producción, como en el sistema europeo es la tierra o los ganados), que les permitía producir para ellos mismos y libraba a los enfermos, niños y viejos, exclama enfervorizado:

Ningún hombre de consideración habrá que no se admire de tan notable y pródigo gobierno pues, sin ser religiosos ni cristianos, los indios en su manera guardaban aquella tan alta perfección de no tener cosa propia y proveer a todos lo necesario, y sustentat tan copiosamente las cosas de su religión y las de su rey y señor. (VI: 15)

Hemos llegado con el caso incaico a la admiración utópica que los ilustrados detectaron en los jesuitas, por lo cual Raynal confesaba respetarlos al aplicar las enseñanzas incaicas con sus experimentos en Paraguay. Lo mismo admira Acosta en el pueblo mexicano, y cuando se ocupa *in extenso* del códice Tovar y su minuciosa historia del Valle de México (que, según Lafaye, no le interesaba) siempre lo hace comparando positivamente con el Viejo Mundo. Al modo de coronar al rey, tras el juramento, lo admira porque “tiene semejanza a la corona de la Señoría de Venecia” (VII: 8). Si se ocupa de las tiranías de los primeros reyes (lo que Brading ve indicativo de sus prejuicios etnocéntricos) los disculpa

porque entre bárbaros fue siempre así, que cuanto ha sido el poder tanto ha sido el mandar. Y aún en nuestras historias de España, en algunos reyes antiguos, se halla el modo de reinar que estos tepanecas usaron; y aún los primeros reyes de los romanos fueron así. (VII: 11)

Los consejos y tribunales nombrados por Tlacaellel, general de Moctezuma I, tenían tanto orden “como en cualquiera república de las más floridas de Europa” (VII: 16). De este general, que no quiso ser rey sino seguir como general bajo varios monarcas, saca una lección moral de superioridad

americana sobre el Viejo Mundo, empleando el término *bárbaro* con toda la ironía frente al orgullo del Viejo Mundo:

Este bárbaro en eso hizo ventaja a los muy sabios romanos y griegos; y si no, díganlo Alejandro y Julio César [...] tanta es la sed que los hombres tienen de mandar [...] Merece alabanza este hecho, y mayor su consideración de tener en más el poder mejor ayudar a la república siendo súbdito que siendo supremo señor, pues en efecto es ello así [...] como en una comedia [...] así en buena filosofía deben los hombres mirar más al bien común y aplicarse al oficio y estado que entienden mejor. (VII: 17)

No es extraño –como apuntaba Pagden– que Acosta fuese seguido y leído multitudinariamente, tanto por misioneros como por naturalistas, y tanto por filósofos y políticos ilustrados de Europa como por los criollos. Él señala a unos pocos –en el capítulo añadido en la segunda edición, sobre el P. Lafitau–, y la lista probablemente se ampliará a medida que las investigaciones avancen en este sentido. Yo he podido constatar una larga lista de historiadores –eclesiásticos o no– que siguieron su estela histórico-naturalista hasta el punto de poderse decir que con el P. Acosta se inicia una escuela, un canon: describir cada país de acuerdo a un patrón uniforme que obliga a repasar los fenómenos del mundo natural (clima y corografía –o descripción puntual de la tierra–, minerales, plantas, animales) y el mundo moral (hombres naturales y hombres civilizados, hasta la llegada de la acción cristiana y occidental) como si se tratara de una cadena. La “cadena del ser” la ha llamado Arthur Lovejoy, intentando seguir la pista a un grupo de pensadores que se inicia con Aristóteles, pero que se constituye como tal con la escolástica nueva (iniciada con Santo Tomás, pero renovada con el impulso del P. Vitoria y los jesuitas renacentistas), y llega hasta el propio Humboldt, a mediados del s. XIX. En el *Cosmos*, que culmina con su muerte en 1859, reconoce al

P. Acosta como su precursor, por haber propuesto explicar todos los fenómenos de acuerdo con una jerarquía de causas naturales, necesitadas de comprobación universal¹⁰.

Pero mucho más interesante que su influencia en la narrativa histórico-científica de Occidente sobre los nuevos mundos¹¹ es preguntarse sobre la influencia que ha tenido este modelo en los propios criollos de estos diversos nuevos mundos, a los cuales ha permitido constituir una imagen natural y moral; nueva, pero al mismo tiempo apropiada a las expectativas suscitadas. ¿Cómo ha podido ocurrir que un discurso *globalizador*, de naturaleza originariamente imperial, haya podido desencadenar otro igualmente *homologador*, que yo creo no es subversivo sino *integrador*, al mismo tiempo que autoafirmativo? Esto ocurre en territorios marginales, quizá, pero que no se reconocen como tales sino que aspiran a obtener de la metrópoli mundial el rango de igualdad, natural y moral.

10 Es bien conocida la obra de Lovejoy, traducida hace tiempo al castellano y constituida en base de la historia de las ideas en América del Norte. Pero la averiguación de este escuela canónica ligada a la Nueva Escolástica apenas se ha entrevisto por algunos tratadistas españoles estudiosos de la gran empresa de las Relaciones Geográficas (Viñas Mey, Carmen González, Esteve Barba, José A. Maravall...). Por mi parte, dirigí a mediados de los 90 un Seminario sobre el tema en el C.S.I.C., y acabo de dirigir la edición de una crónica jesuita sobre los Visayas filipinos, a cargo del P. Alzina (seguidor implícito del P. Acosta), publicada en 3 tomos en la Biblioteca de Historia de América del C.S.I.C., por Victoria Yepes (1996-98). De otro colaborador mío como Héctor Sáinz se espera sacar al fin la obra completa de Sánchez Labrador, verdadero paradigma de este grupo jesuita. También he presentado un ensayo en la reciente reunión peruanista de Harvard, organizada por Mazzotti en mayo del 98, sobre esta faceta de la obra de Acosta, y su génesis literaria, que saldrá este año en la revista *Histórica*, de Lima. En julio del 2001 se celebró en México el XXI congreso internacional de Historia de la ciencia, donde se incluyó un simposio sobre este grupo de científicos que se asocian al género de las 'historias naturales y morales', a propuesta mía y de mis colegas Rafael Chabrán y Leoncio López-Ocón.

11 Que se sucedieron desde las Antillas a la conquista del norte y sur de América, de la *terra australis* u Oceanía al centro de África y los polos ártico y antártico, para seguir todavía hoy con las películas de escenarios intergalácticos.

Historias naturales y conciencias nacionales

Como hemos visto, la historia indiana del P. Acosta se refiere tanto al mundo natural como al humano, y tiene en cuenta el modelo de los textos clásicos en ambos terrenos (particularmente de Plinio y Aristóteles), a los cuales se acude permanentemente para organizar la información sobre el nuevo territorio, en busca de modelo explicativo o normativo y de término de comparación y emulación. Y no sólo describiendo o ensalzando, sino tratando de hallar explicaciones de validez general con razonamientos más o menos experimentales y filosóficos (de ambos tipos, no de uno u otro).

Lo importante de este modelo descriptivo es que tendrá un éxito imparable casi hasta nuestros días. Hoy usamos los antropólogos el mismo esquema empleado en los viejos cuestionarios de las Relaciones Geográficas de 1550-70 en Madrid, trasladados dos siglos después por asociaciones sucesivas para uso de los viajeros por los orbes nuevos: así, por ejemplo, se repite reiteradamente este orden descriptivo en las instrucciones por el Secretario de Indias y el de Marina dadas al viajero Malaspina, y luego al viaje de Nicholas Baudin en 1800 por la *Société des Observateurs de l'Homme* de París, o en las requeridas por la *British Association for the Advancement of Science* (BAAS) de Londres, que derivará en manos de Tylor en el famoso "Notes and Queries" (1874), y en Estados Unidos en la famosa guía de Murdock, de mediados del presente siglo. Fue la BAAS la que contrataría en 1888 al famoso antropólogo Franz Boas –organizador de la antropología norteamericana contemporánea– para estudiar territorios canadienses, todavía bajo el control británico¹².

12 Ambas obras (de Tylor y de Murdock) han sido traducidas por el antropólogo Angel Palerm, español exilado en México y dinamizador durante el gobierno de Kennedy de la Oficina de Asuntos Sociales de la Unión Panamericana. Ambas se usan en la práctica antropológica oficial.

Fue en estos cuestionarios del s. XVI en donde se planteó por primera vez el modelo de “historia natural y moral”, y de hecho estoy convencido que Acosta tuvo que ver con ellos: con los del Consejo de Indias, que imprimió un amplio cuestionario de 50 preguntas amplísimas –sobre lo divino y lo humano– en 1577, y se le recordó a todos los clérigos, a través de los obispos en 1582. Es a este cuestionario civil-elesiástico al que seguramente responde su tratado *De natura Novi Orbis*, en dos libros, prólogo añadido en 1582 al tratado misional de 1576, y que constituyen luego los dos primeros libros de su ‘Historia natural de las Indias’. Pero también tuvo que ver la labor de Acosta –y de otros religiosos jesuitas del orbe indiano (que incluía ya las Indias orientales, antes que las occidentales) – con los cuestionarios promovidos por Ignacio de Loyola entre sus correligionarios obedientes, que informaban puntualmente de las noticias captadas en los territorios más alejados del Mediterráneo, para satisfacer la curiosidad de la Roma papal donde residía San Ignacio. Seguramente por ello, el texto de Acosta incluye noticias de gran parte del Nuevo Mundo (Brasil, Perú, México) y de las Indias orientales (China, India y Japón): es decir, de los prin

Se han ocupado muchos analistas de consideración, algunos ya citados, de valorar la cosecha informativa reunida por Acosta y nos han sugerido algunos de ellos que, más que tal cosecha etnográfica en sí, lo que valía era esa especie de posibilidad orgánica de crear una *imagen* nueva de las cosas –aunque se derivaba quizá de tal cosecha, masiva y procedente de enclaves diversos–. Una imagen que valiese no solamente para los sitios estudiados sino para el conjunto de sociedades, incluida la nuestra, como se ha dicho ya autorizadamente:

Pero fue precisamente esta cuestión de la humanidad, o del grado de humanidad, de los pueblos de América, lo que había sido causa de tan agitado debate durante el siglo XVI, puesto que el hombre americano, más aún que la entidad geográfica de América, *había obligado a los europeos a una fundamental reconsideración*

de las ideas y actitudes tradicionales.[...] El descubrimiento de América [...] fue importante no tanto a causa de dar origen a ideas totalmente nuevas como por obligar a los europeos a enfrentarse cara a cara con ideas y problemas que debían ser resueltos con sus propias tradiciones culturales [clasicismo y cristianismo estoico] (Elliott 1972: 56 y 62. *Cursivas añadidas*)

No creo que se puedan considerar “ideas tradicionales” –o ‘propia tradición cultural’– el clasicismo o el cristianismo del Renacimiento, porque ambos casos se habían producido como consecuencia de presiones exteriores y de revoluciones intelectuales. Desde luego, el clasicismo no es producto de actitudes populares, recibidas por vía paterna, sino de una conciencia novedosa recibida a través de lecturas o maestros reformadores y rigurosos, que nos autorizan a mirar hacia otros lados no acostumbrados: a embarcarnos en nuevos viajes, a cuestionar las normas y los límites establecidos, etc. No creo que los reformadores religiosos como Cisneros ni los marineros como Colón, o los filósofos y teólogos escolásticos como Vitoria o Acosta, continuaran viejas tradiciones. Es precisamente la capacidad de percibir la novedad por parte de éstos lo que permitía incorporar mundos nuevos, y suscitar debates inesperados al respecto. Pero, al mismo tiempo, es verdad que la visión heredada de los clásicos y los padres de la Iglesia lograban –cuando se imponían en una persona– una gran seguridad para lanzarse a otras metas. En este sentido, no debe extrañar que hayan sido, paradójicamente, los humanistas más imbuidos de letras clásicas en España (como Nebrija, Alonso de Santa Cruz, Hernando Colón, Hurtado de Mendoza, López de Gómara, Páez de Castro, López Medel, o José de Acosta), o en Italia (Piccolomini, Bembo, Pedro Mártir, los Medicis de Florencia o de Roma, Pomponazzi, Da Vinci, etc.) los partidarios de caminos nuevos, de experimentos, etc. En parte por la seguridad que dan los conocimientos de la antigüedad, en parte por la emulación producida por los planteamientos renovadores –pero prestigiosos, por su autoridad– de los sabios más

famosos de la Antigüedad, y en parte también porque sólo se pueden animar a traspasar fronteras los que tienen caminos previamente ensayados por los antecesores.

Es verdad que a veces se exagera este componente novedoso del periodo moderno. A Acosta se le ha alabado por su independencia de las tradiciones anteriores, tanto respecto de la patrística como de las crónicas españolas anteriores, e incluso por su exhibida independencia de Aristóteles, sobre cuyas predicciones climáticas o zoológicas se permitía haber bromas. Pero tales bromas significaban de entrada una gran familiaridad con los postulados en crítica; y en segundo lugar, no es cierto que Acosta se atreviese a separarse del modelo que se había propuesto seguir (sólo a veces, objeto de su crítica). Tampoco es Acosta un personaje que hubiese experimentado todo por sí mismo; antes al contrario, reconoce a cada paso a sus informantes y autoridades, tanto en el campo natural como en el lingüístico y religioso: la crítica de los mismos, o su libertad de juicio, significa más bien un largo entrenamiento en las técnicas de debate escolástico. Lo característico de los humanistas, y de los nuevos escolásticos del s. XVI, es su continuo recurso a los textos consagrados para ofrecer nuevas soluciones, para poner a prueba las antiguas. En este sentido, tiene interés recoger la opinión de Pagden sobre la aplicabilidad universal de sus propuestas – como la consecuencia más relevante de su método comparado de estudio– y de sus lecturas aleccionadoras del pasado:

[...] escribió la *Historia* para demostrar que la historia del mundo indio “real”, pero remoto, podía iluminar el proceso histórico mismo, y que estudiando una sociedad tan distinta aparentemente, sus lectores europeos podían llegar a comprender algunos aspectos del comportamiento natural de todas las sociedades humanas, incluyendo la suya [...] Acosta creía, y muchos de los que leían sus libros pensaban lo mismo, que América era un laboratorio para estudiar al hombre cristiano, y que las lecciones aprendidas allí podrían aplicarse en otros lugares, en India, China, “Etiopía”, incluso en las montañas de Calabria y Granada [...] Pues la *Historia*, además de ser descriptiva,

era analítica; y como en las obras de los filósofos clásicos, aunque en menor escala, presentaba una exposición universal de su tema. (1988: 206-207)

Como dije antes, fue importante la sistemática metodología derivada de estos cuestionarios, contestados fielmente por clérigos, por funcionarios, o finalmente por viajeros ilustres (como luego Adolph Bastian, o el mismo Boas). Pero, como se ha dicho de Acosta, la cosecha informativa obtenida por ellos no fue tan importante como el esquema orgánico que hace surgir sobre la naturaleza y los habitantes de cada territorio en la mente de quien los lee. Al proponerse una descripción sistemática y homogénea sobre cada ejemplar natural o humano –sobre cada microcosmos– la impresión de homogeneidad y conexión entre todos los territorios deviene casi una evidencia. De hecho, se trata solamente de una impresión nueva, no de una realidad previa.

Pero esa realidad novedosa –que primero no es más que una imagen previa en los autores de cuestionarios, y luego en los recopiladores de las respuestas a los mismos– termina por contagiar a casi todos los demás, sobre todo a los que responden los cuestionarios, que a veces envían respuestas enciclopédicas y orgánicamente trabadas, de las cuales decimos hoy que son una monografía. Por ejemplo, la respuesta de Polo de Ondegardo y la cuasi contemporánea de Hernández de Santillán a la encuesta real de 1553 sobre las formas de tributar las sociedades indígenas son una de las bases de la etnohistoria andina actual. A ese mismo cuestionario se ajustaba el texto de Alonso de Zorita sobre los señores prehispánicos de la Nueva España, que funda también la etnografía antigua del área maya y mexicana. Y la propia investigación de Sahagún se inicia con un cuestionario, una minuta que ha sido reconstruida por Alfredo López Austin, simplemente por el orden de sus respuestas, pero que fue sugerida en sus informaciones por el propio Sahagún.

La imaginación de los ‘cuestionadores’ y responsables de las monografías –porque ‘responden’ a un modelo vigente, y ‘avalan’ informes y versiones de los hechos– termina por

contaminar a los propios habitantes, que han respondido con sus informes propios –con un orden previo, no el sistemático propuesto en el cuestionario–, y que luego terminan ellos o sus hijos leyendo. Como ese informe es ordenado y tiene un principio de sucesión jerárquica, de menos a más (de lo natural y simple a lo complejo, de los animales a los hombres, de los primitivos a los sucesores...), el conjunto resultante adquiere personalidad y *ratio* interna. Esa versión ordenada de la realidad termina por convencer a los habitantes de su propia lógica, una lógica equiparable a la de otros sitios, con los cuales han entrado recientemente en contacto. Esa lógica vale para nosotros y para los demás, pues es una lógica que no sólo es ‘real’ y obedece supuestamente a los hechos, sino que es preferible a otras previas. Esas lógicas naturales y culturales nuevas acerca de nosotros mismos tienen el mérito añadido de hacernos *acceptables* al resto del mundo, de donde hemos empezado a depender cada vez más. No sólo por las leyes inevitables del mercado, sino por razones más culturales: las publicaciones, los medios de transporte, la búsqueda de nuevas técnicas y puestos de trabajo, la recepción de enseñanzas y de modelos de comportamiento, etc.

Nunca antes habíamos conocido tan bien nuestro propio territorio, ni siquiera nos habían señalado tantos hechos de nuestro territorio o comportamiento que nos diferencian de los demás, hasta el punto que ahora consideramos súbitamente que quizá no nos conocíamos bien a nosotros mismos. Esto es lo que nos enseñaron los viajeros románticos a los españoles a fines del siglo XVIII: cuando recién estábamos logrando incorporarnos en el movimiento ilustrado y adaptándonos a las nuevas corrientes importadas –en nuestros funcionarios, teatros, bares, modistos, barberos, etc.– los viajeros europeos pre-románticos descubrieron que teníamos rasgos originales que no habíamos advertido, y que nos diferenciaban de los demás. Hasta tal punto nos convencieron, que esos rasgos tradicionales nuevamente descubiertos terminaron por constituir nuestros

'signos' de identidad (el toreo, el flamenco, nuestras otras canciones y danzas, nuestras fiestas típicas y dulces, nuestras castizas recetas culinarias, etc.).

Los viajeros románticos primero, y los antropólogos después, han terminado por informarnos 'autorizadamente' a los españoles de lo que constituye nuestra cultura, en particular la *cultura popular*, que se dice ahora (siguiendo al Renacimiento, a los primeros recolectores de refranes) es la base de la cultura nacional. Opino que en otras partes ha ocurrido este mismo proceso, de acuerdo con los trabajos de Benedict Anderson y Friedrich Barth sobre el poder de la novela y la prensa para constituir la manera de imaginarse y 'afirmarse' a sí misma una comunidad (recuérdese el valor atribuído a las novelas de José Rizal en la historia nacional filipina, o a la 'novela' –apud Menéndez Pelayo– del inca Garcilaso en la historia andina), y sobre el 'teatro' o *locus* fronterizo y externo en que ocurren estos fenómenos de la conciencia colectiva.

La razón por la cual este *modelo* explicativo histórico-natural resulta tan convincente es quizá porque en su difusión, del mismo modo que en su constitución, procede *orgánicamente*: el esquema original repite su acción 'seductora' cada vez que alguien se acerca al mismo, permitiendo su reproducción imparable. Los humanistas –como luego los ilustrados– elaboraron con la ayuda de sus lecturas un modelo del macrocosmos que permite observar su funcionalidad interna, su adecuación entre las partes, la trabazón entre las partes natural y moral, entre el Viejo y el Nuevo Mundo... El ligero desequilibrio del modelo que resulta de su jerarquización constitutiva (lo moral sobre lo natural, lo civilizado sobre lo primitivo, lo divino sobre lo humano, etc.), que podía considerarse como disfuncional a su reconocimiento generalizado, funciona luego bien como elemento motor de emulación, queriendo los nuevos estamentos culturales a los que se aplica ser reconocidos como parte igualmente digna del sistema, y con la misma vocación evolutiva que todo

el esquema vital previo, al que se agrega el nuevo ente nacional, tanto natural como socialmente.

Como ya dijo la Dra. Rivera de Tuesta, una de las primeras obras en que se empleó el modelo de la historia de Acosta fue la de fray Hierónimo de Oré (*Symbolo Catholico Indiano*, Lima, 1598), que trataba de poner al alcance de los indios una doctrina católica, comenzando para ello –como el modelo– por una “descripción del sitio, tierra y poblaciones del Perú” (cap. VIII). Hasta tal punto está prendado el autor del modelo que le ofrece el P. Acosta que así lo reconoce, explícitamente, en el capítulo “Del origen y condiciones particulares de los indios del Perú”:

Quisiera oyr y seguir el parescer de hombres doctos a quien les constare desta comparacion –como a mi, que la he hecho muchas veces– más que seguir el propio, y dar sentencia tan nueva como pareciere a los no versados de históricos, lo que escrivio aora en favor delos indios, y es (salvo mejor juicio), que despues de las naciones de Europa [...] y otras que con el baptismo recibieron orden politico de vivir, después de los griegos y algunas naciones africanas, puedo decir que la nación de los indios Peruanos, y los de Chile, Tucumán, Paraguay, y la del Nuevo Reyno de Granada, y los de Mexico, es una de las más nobles y honradas y limpias que hay en todo el mundo universo (p. 37, revés; tomado de Rivera de Tuesta, 131-32)

Asombra la convicción con que reprime el propio juicio y asume el del P. Acosta y de los “hombres doctos”, para mejor alabarse y ubicarse dentro de las comunidades históricas incorporadas al curso histórico de la civilización y salvación cristiana. El caso del inca Garcilaso, parapetándose en la posición de ‘glosador’ de crónicas, y siguiendo de modo muy fiel la argumentación y criterios históricos del P. Acosta¹³,

13 Que declaraba en su capítulo final (1590, VII: 31) que Dios había ‘preparado evangélicamente’ el desarrollo cultural de incas y mexicanos para difundir en el Nuevo Mundo el cristianismo, como se había hecho en el Viejo con Roma, que gracias al latín y al imperio logrado sobre sus vecinos facilitó la cristianización europea.

es también un buen ejemplo de la eficacia auto-modeladora sobre el mundo criollo de **su obra indiana. La obra** del jesuita anónimo¹⁴ es otro ejemplo de la eficacia modeladora de Acosta: oponiéndose sistemáticamente a los ejemplos en que Acosta y Polo comparan el ritual incaico con el islámico, termina proponiendo permanentemente un paralelo alternativo latino, mucho más allá de las sugerencias iniciales de Acosta (referente a los nombres de astros, a los sacrificios de aves y reses, al uso del vuelo de las aves como agüeros, a la descripción de *acllas* como 'vestales', custodiadas por 'lictos' en las ceremonias mortuorias, etc.). El P. Valera es reconocido por haber escrito una historia incaica, precisamente en latín, de que se benefició mucho el inca Garcilaso.

Antonello Gerbi ya observó en 1969 los muchos parecidos del P. Clavijero con Acosta, en sus comparaciones sistemáticas con griegos y romanos, especialmente en el terreno religioso. Puede servir de explicación al paralelismo entre ambos clasicistas, el mejicano y el español, lo que dijera A. Pagden más recientemente ante el uso de la imaginación política dentro del imperialismo hispano:

Lo que Clavijero se había propuesto hacer con *su Storia antica del Messico* era devolver a la minoría criolla lo que él llamaba "los restos de las antigüedades de nuestra patria" y crear con ellos una antigüedad clásica que sirviera a los "mexicanos", a los criollos o compatriotas, como *les había servido a los europeos* el pasado de Grecia y Roma, como una cultura que podían compartir con los antiguos mexicanos, con los que estaban relacionados no por la raza, sino por la tierra [...], que pudiera garantizarles [...] una cierta independencia de la historia secular del Viejo Mundo. (Pagden 1991: 157. Cursivas añadidas)

En definitiva, sólo en la medida que podamos reproducir los presentes un modelo clásico *proprio* que oponer a los demás, seremos libres de la imitación ajena. Pero esta misma

14 Que algunas voces (Sergio Barraza, en homenaje a F. Pease, dic. 1999) empiezan otra vez a atribuirlo al P. Blas Valera, aunque parcialmente.

pretensión de autonomía constituye, nuevamente, un modo de imitar tendencias de afirmación regional suscitadas desde fuera. Pienso de otra manera que la profesora Beatriz González (1992), al constatar que la búsqueda de una historia literaria peruana por parte de Llano Zapata es ambigua y contradictoria, según ella porque se hace con ayuda de literatos españoles, y siguiendo su modelo de patriotismo hispano ante Europa. Porque los flancos ‘españolizantes’ del nacionalismo ilustrado peruano se corresponden justamente con el afrancesamiento notable de los primeros ilustrados nacionalistas españoles (como Mutis, Cadalso, Forner, o el propio Cavanilles) —o con cualquier otro tipo de cosmopolitismo vigente en el pasado (italiano, inglés o alemán)—.

Por otro lado, ya demostró Luis Monguió que los primeros usos del término “patria” en el ámbito peruano se referían a un contenido ‘americano’ continental, no regional ‘peruano’, antes de dar paso a una versión nacional: algo parecido le ocurrió al abate Viscardo en su propuesta a los “españoles americanos”, para que se liberasen violentamente del yugo colonial hispano. Todos debemos nuestra identidad al contexto socio-político de referencia, y nadie nos presta más ayuda a nuestra propia construcción política que quien se opone a ello o, también posiblemente, quien nos exhibe su propio deseo seductor de autonomía cerca de nuestra presencia.

A modo de conclusión

Es curioso que, para obtener la independencia cultural de Europa, se requiera ‘remedar’ su recurso a los clásicos o a los vecinos exitosos. La existencia autónoma de un pasado, propio y digno —y tal dignidad se medirá justamente por el parecido con los patrones culturales disputados, los de Europa—, garantiza la autonomía de un pueblo americano presente, que también disputa su legitimidad para poderse adscribir cualidades culturales y políticas, reclamadas por los ‘filósofos’ europeos como peculiares a la civilización europea.

En eso consistió la famosa 'disputa del Nuevo Mundo' entre filósofos europeos y criollos americanos, en aceptar o no la radical semejanza de ambos mundos, naturales y morales, aunque lo que se perseguiese fuese aparentemente algo distinto. Se repetía otra vez quizá la *conquista* europea del Nuevo Mundo, del periodo post-colombino, cuando se lograron ganar no solamente los cuerpos y las riquezas naturales sino las almas e imaginarios (Ricard, Gruzinski). Los indios ilustrados no solamente concedieron a los visitantes europeos sus beneficios coloniales, sino que aceptaron de buen grado su orgullosa ilusión civilizatoria, pretendiendo construir naciones semejantes, regidas por las mismas 'luces'. Lo paradójico volvía a cumplirse, algo que conocen tan bien los historiadores y antropólogos: el descubrimiento de sí sucedía irremediabilmente a la pérdida del aislamiento originario.

Creo que el ejemplo del P. Acosta, proponiendo desde su propia instancia personal y de grupo cultural –el jesuita– una actitud crítica ante nuestros clásicos y ante representantes típicos de nuestra propia sociedad –prefiriendo una correlación interétnica inclusiva y plural– tiene una capacidad mayor de ofrecerse como modelo que otras, ante las cuales se requiera el recurso de inversión ritual del discurso identitario. Propongo que avancemos en esta vía de la relación *metafórica* entre metrópolis y periferias, o entre globalidad y localidad, intentando rescatar todos los matices y modelos diversos del mismo proceso de marginalización/imitación que nos ofrece el *universo* hispano-americano. Creo yo que el grupo jesuita, salvando las variaciones espacio-temporales, tiene visos de pertenecer a un tipo uniforme de pluralidad *inclusiva* desde su nacimiento.

Bibliografía

Ediciones accesibles en castellano del P. Acosta

Acosta, José (1590) *Historia natural y moral de las Indias: en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas, y*

animales dellas, y los ritos, y ceremonias, leyes, y gobierno, y guerras de los Indios. Compuesta por el Padre Joseph de Acosta, religioso de la Compañía de Iesus. Impresso en Seuilla: en casa de Iuan de Leon.

_____. *Ediciones facsimilares* de 1977 (Valencia: Gráficas Soler) y 1998 (Madrid: AECI). Edic. facs. en microficha de 1992 (N. York: Readex) y 1994 (Valencia: Universidad). Edic. en microfilm (Washington) y en CD-Rom de 1998 (Madrid: Fundación Tavera, junto con 11 obras más, como parte primera de *Obras clásicas para la Historia de Iberoamérica*, J. Pérez de Tudela, comp.).

_____. *Idem...* dala a la luz en esta sexta edición D.A.V.C. en Madrid por Pantaleón Aznar, 1792 (facsim. de Sevilla, 1986/7, 2 vols.).

_____. *Idem, reimpresión de la primera edición publicada en Sevilla en 1590*, Madrid, Ramón Anglés 2 vols., 1894 (facsim. de 1989).

_____. *Idem*, Edición de Edmundo O'Gorman, en México: FCE, 1940 (reimpresiones de 1962, 1979 y 1985).

_____. En *Obras del P. Acosta*, por el P. Mateos, S.J. (Madrid: BAE, Atlas, 1954)

_____. *Vida religiosa y civil de los indios...* Edición abreviada de E. O'Gorman en México: UNAM, 1963 (Reedic. de 1995).

_____. *Historia natural y moral de las Indias.* Edición de J. Alcina. Madrid: Historia 16, 1987.

Obras citadas

- Abril Castello, Vidal. *Francisco de la Cruz. Inquisición. Actas I. Anatomía y biopsia del Dios_y del derecho judio-cristiana.musulman de la conquista de América*. Madrid: Corpus Hispanorum de Pace, vols. XXIX-XXI, 1992.
- Acosta, José de. *De procuranda indorum salute*. Edición dirigida por L. Pereña. Madrid: C.S.I.C., Corpus Hispanorum de Pace, 1884-87).
- Alvarez, Bartolome. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588)*. Edición de M. C. Martín-Rubio, J. J. Villarías y F. del Pino. Madrid: Edit. Polifemo, 1998.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: F.C.E., 1993
- Barth, Frederik. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México.Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Brading, David. *Orbe indiano*. México: F.C.E, 1991.
- Dainville, François. *La Géographie des humanistes. Les jésuites et l'éducation de la société française*. Paris: Beauchesne et fils, 1940a.
- _____. *Naissance de l'humanisme moderne. Les jésuites et l'éducation de la société française*. Paris: 1940b (reedition en Genève, 1969).
- Duviols, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*. Paris-Lima: Institut Français d'Etudes andines, 1971.

- Elliot, John H. *El Viejo Mundo y el Nuevo, 1492-1650*. Madrid: Alianza Editorial, 1972.
- Gerbi, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica*. México: F.C.E., 1960, 1982.
- Gil Fernández, Luis. El humanismo español del siglo XVI. *Estudios Clásicos*, 11: 209-297. Madrid: 1978.
- _____. *Panorama social del humanismo español. 1500-1800*. Madrid: Alhambra, 1981 (Reed. 1997 en Ed. Tecnos).
- Gómez-Moriana, Antonio «Del pequeño relato al gran relato: relatos y experiencias de la subjetividad en la España moderna y en el mundo contemporáneo», Monográfico *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. XXIII, n° 3., Primavera, pp. 407-426, 1999.
- González Stephan, Beatriz. «Conciencia criolla y discurso histórico; José Eusebio de Llano Zapata y la historiografía literaria en la colonia», *Revista de Estudios Hispánicos* (P. Rico), 1992, pp. 127-146.
- Gutiérrez, Gustavo. *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.
- Kagan, Richard. *Universidad y sociedad en la España moderna*. Madrid: Tecnos, 1981.
- Lafaye, Jacques. *Le Manuscrit Tovar: origines et croyances des Indiens du Mexique*. Graz: Akademische u. Verlag Sanstalt, 1972.s
- Lopetegui, León. *El padre José de Acosta, S.J., y las misiones*. Madrid: C.S.I.C., 1942.

Lovejoy, Arthur. *La gran cadena del ser. Historia de una idea*. Barcelona: Icaria Editorial, 1983.

Macera, Pablo. «El indio visto por los criollos y españoles», en *Trabajos de historia de Pablo Macera*, tomo 2. Instituto Nacional de Cultura, Lima, 1977. Artículo original de 1965, en *Historia y Cultura*, tomo 5.

Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial, 1988. (Traducida de la 2ª edic. de la Cambridge U.P., de 1986)

_____. *El imperialismo español y la imaginación política*. Barcelona: Planeta, 1991.

Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: Ed. Jus, 1946. (1986, F.C.E.)

Rivara da Tuesta, M^a Luisa. *José de Acosta, un humanista reformista*. Lima: Talleres Gráficos de Ed. Universo, S.A., 1970.

Los agentes de la representación del mundo andino en el siglo XVI: autores e intérpretes¹

Lydia Fossa

University of Arizona, Tucson

Muchos de los autores que describen y documentan las incursiones españolas en los Andes (1532-1571) requirieron, por sus nulos o escasos conocimientos de las lenguas y las culturas nativas, de intérpretes para poder registrar en castellano lo que los informantes indígenas les decían. ¿Quiénes eran esos primeros intérpretes?, ¿qué lenguas conocían?, ¿dónde y cómo las aprendieron?, ¿cuán exitosa pudo ser esta comunicación vicaria entre el informante nativo y el recopilador español a partir del bagaje lingüístico con que cada uno contaba? ¿Qué tan preparados estaban estos personajes para desempeñar su rol de agentes de la representación del mundo andino?

Estas interrogantes han surgido al estudiar varias situaciones de traducción en el contexto de la invasión del mundo andino en el siglo XVI. En el presente trabajo respondo a estas preguntas basándome tanto en estudios antropológicos, lingüísticos e históricos recientes como en fuentes primarias

1 Presenté una versión anterior de este trabajo en el Simposio de Cronistas Indígenas del Congreso Internacional de AHILA en Porto, Portugal, 21-25 nov 99. Agradezco los comentarios y sugerencias que me hizo Magda Zavala después de la presentación en Montreal.

de la época. Mi propósito es contribuir a la identificación del conjunto de lenguas habladas en el Tawantinsuyu y de los usuarios de esas lenguas. También me interesa conocer cuáles eran las competencias lingüísticas y las habilidades para la traducción de los interlocutores de los primeros momentos de la invasión española, hasta que se empieza a consolidar la colonia. Sin conocer el bagaje lingüístico de los protagonistas de los hechos y de quienes intervenían en su registro, poco podemos hacer para juzgar críticamente las representaciones de lo andino que emanaron de los primeros españoles que escribieron sobre sus actividades en el Perú. La importancia de estudiar estos primeros textos es capital, pues muchos de los posteriores se limitaron a transcribirlos sin cuestionarlos. Además, estos textos han pasado a formar parte de los documentos de consulta obligados para la preparación de libros de texto sobre el tema, sin haber sido previamente estudiados y evaluados concienzudamente. Así, la falta de investigación en el tema de la traducción en la colonia ha contribuido a la diseminación de construcciones textuales parciales o imaginarias en textos que se han considerado como registros transparentes de una realidad fielmente transcrita.

El mosaico lingüístico

Las descripciones del panorama lingüístico del mundo inca hechas por estos autores tempranos ya anuncian la complejidad de la tarea que tenemos por delante. Sus primeras impresiones dan cuenta de dos hechos importantes: existe una multiplicidad de lenguas y, para facilitar la comunicación, los andinos comparten una lengua común: “[...] se savia y usava una lengua en mas de mill y dozientas leguas y aunque esta lengua se usava todos hablaban las suyas que son tantas que si lo escriviese no lo creyrian [...]” (Cieza 1985: 72). Ésta es la opinión de Pedro de Cieza, quien recorrió la región andina durante un año y medio, entre 1548 y 1550. Observemos que el cronista relaciona extensión territorial con

lenguas habladas, estableciendo sus parámetros de identificación lingüística y, probablemente, los de otros españoles también. Le llama la atención que, por una parte, se hable una sola lengua en una extensión tan amplia y que dentro de esta misma extensión se hablen tantas otras lenguas diferentes. Polo Ondegardo, quien escribe en 1571, casi al final de sus treinta años de estadía en el sur andino y de su vida, dice al respecto: “[...] y aunque a lo menos los principales estan obligados a saber la lengua general [...] cada provincia² tiene la suya.” (Ondegardo 1990: 118). El criterio de

- 2 “Provincia. Es una parte de tierra extendida, que antiguamente acerca de los romanos eran las regiones conquistadas fuera de Italia, *latine* Provincia, *quasi procul victa*. A estas provincias enviaban gobernadores, y como ahora los llamamos cargos, este mismo nombre provincia significaba cargo. 2. En las religiones tienen divididas sus casas por **provincias**, 3 y los que las gobiernan se llaman **provinciales**.” (Covarrubias 1995: 837)

La definición que podemos extrapolar de los usos asociados con la palabra “provincia” que describe Ondegardo es algo más compleja que la de Covarrubias:

a) Territorio asociado con uno o más grupos étnicos:

“... es en la provincia de los chancas...” (41)

“... de las provincias de los Aymaras y Chumbivilcas...” (52)

“... por haber en la provincia de los chicas una leña colorada...” (88)

“... y donde los chichas que están en esta provincia...” (90)

“... todos los comarcanos a las provincias de mojes y chunchos...” (90)

“... cada provincia lo ponía y llevaba por sus terminos...” (99)

“El tocado de los indios es todo diferente porque en ninguna provincia se usa lo que en otra...” (117)

b) Territorio asociado con una región geográfica:

“... halle con el el idolo principal de la provincia de Andahuaylas...” (86)

“... en las provincias de Quito hacia aquello de Mazas...” (87)

“... y en todas las provincias de Condesuyo y por el camino de Comasuyo...” (90)

“... en la provincia de Chinchasuyo...” (101)

c) Ambigüedad entre identidad con el territorio y el grupo o grupos étnicos:

“... se sacaba [el tributo] como cabía a cada provincia...” (115)

“... a lo menos los principales estan obligados a saber la lengua general pero cada provincia tiene la suya...” (118)

“... en los tocados difieren y en otras cosas que se conoce de que provincia es cada uno...” (120)

“... en cada provincia tenían insignia para esto conforme al habito que traen...” (120)

Se percibe una voluntad de superponer el criterio regional de provincia a los lugares delimitados donde habitaban ciertos grupos étnicos, pero éstos los desbordaban. Así, unas veces es el grupo o grupos étnicos el elemento que identifica a la provincia y otros es la región. Esta ambigüedad persiste a lo largo del siglo XVI.

Ondegardo está basado en la función social del hablante y en su pertenencia a un estamento social en virtud de esa función. Nos indica el funcionario que la clase dirigente es bilingüe: conoce la "lengua general" y la lengua particular de su "provincia". Este criterio de diferenciación lingüística por estrato social también puede haberse generado en su experiencia con una sociedad como la española, en que la clase educada conocía el latín y hablaba también el romance. Las aseveraciones de Juan de Betanzos, un español "antiguo en la tierra", confirman las descripciones anteriores: "[...] porque las provincias eran de diferentes lenguas los tales capitanes mandavan que los señores y naturales de las provincias que así se juntasen deprendiesen la lengua general del Cuzco para que se pudiesen entender:" (Betanzos 1987: 113). Esto es, a los habitantes de las provincias integradas al Tawantinsuyu se les conminaba a aprender la "lengua general", como obligación de los vencidos. Los tres escritores, cada uno desde su perspectiva, concuerdan en que había una gran diversidad de lenguas y en el recurso a una "general" para facilitar la comunicación. Los que tenían más responsabilidad de aprenderla eran los "principales", funcionarios locales de las provincias que se vinculaban con las autoridades del gobierno inca. El aprendizaje de la lengua general tenía carácter de obligatoriedad, pero no hay datos específicos, hasta ahora, sobre el método de enseñanza de esta lengua. Sabemos que los hijos de los jefes locales que se integraban a la confederación inca pasaban un tiempo en el Cuzco, que según Agustín de Zárate³ (1995: 39) servía para que todos aprendieran la lengua de la corte, como parte de la preparación para el futuro desempeño de cargos

3 "La principal relación de este libro encuancto al descubrimiento de la tierra se tomó de Rodrigo Loçano, vecino de Truxillo, que es en el Perú, y de otros que lo vieron." (Zárate 1995: 24)

administrativos⁴. Nótese que ninguno de los autores citados recoge los glotónimos que corresponden a las lenguas mencionadas.

Sobre una de las lenguas más difundidas, Cerrón-Palomino (1995: xiii) opina que “La designación de la lengua mediante la voz *quichua* se le atribuye precisamente a fray Domingo de Santo Tomás [...]”. Santo Tomás publica su *Lexicon* y su *Grammatica* en 1560 aunque recoge material desde los primeros años de su estadía en el Perú⁵, a donde llega en 1540 (Cerrón-Palomino 1995: vii). Cieza conoció a fray Domingo entre 1548 y 1550. Como testimonio de esta relación entre el sacerdote lingüista y el cronista, Cieza dice que “[...] se ha hecho arte para hablar su lengua con industria [...] en lo qual no ha trabajado poco el reverendo padre fray Domingo de Sancto Thomas [...]” en la *Primera parte de la Crónica del Perú* publicada en 1553 (Cieza 1984: 143). Lo curioso es que Fray Domingo no incluye el término como entrada en su *Lexicon*; sólo aparece en el título de su obra. Cerrón-Palomino opina que ello se debe a “que el término originario no era conocido en la variedad lingüística descrita [...]” (1987: 32). Si Cieza hubiera publicado su *Señorio de los Incas*, la *Segunda Parte* de su *Crónica del Perú* en 1554, como era su objetivo, esa hubiera sido la primera vez que se imprimía la palabra “quechua” o “quichua”.

Como sabemos por propia declaración del cronista que Fray Domingo le enseñó varias palabras de la “lengua general” (Cieza 1985: 72), no sería raro que también le hubiera

4 “[...] Guaynacava [...] mando que todos los caciques de la tierra y sus hermanos y parientes embiassen sus hijos a servirle en su Corte, so color que aprendiessen la lengua aunque principalmente su intento era assegurar la tierra de todos los principales con tenerles sus hijos en rehenes. Com quier que sea por esta forma acabo que toda la gente noble de su Reyno supiesse y hablasse la lengua de su Corte [...] de manera que el español que supiere la lengua del Cuzco puede passar por todo el Peru, en los llanos y en la sierra, entendiendo y siendo entendido de los principales.” (Zárate 1995: 39)

5 “[...] en quinza años continuos que estuve en los grandes reynos del Perú avia alcançado noticia de la lengua general dellos[...].”(Santo Tomás [1560] 1995: 6)

transmitido el término “quichoa” o “quichoas”, que parece ser tanto un etnónimo como un glotónimo. Cieza nos aclara quién habla en la “lengua general del Cuzco”: “Y algunos orejones del Cuzco afirman que la lengua general que se uso por todas las provinçias que fue la que usavan y hablaban estos quichoas [...]” (Cieza 1985: 104). Es probable que fueran “quichoas” para los aymara hablantes, habitantes de las punas, como el caso de los grupos que vivían en los alrededores de Andahuailas, quienes: “[...] tenían como su vehículo ‘natural’ al aimara, lengua que manejaban al lado del quechua como segundo idioma.” (Cerrón-Palomino 1997: 201). Cieza cree identificar a una etnia “quichoa” en particular, cuando así se le designaba a la zona *qichwa*, la comprendida entre los 2,300 y 3,500 metros de altura (Pulgar Vidal 1996: 81). Los grupos étnicos que habitaban en las alturas utilizaban sectores de esa zona para obtener los recursos alimenticios que allí se producían. Cieza está extendiendo la cobertura semántica del término desde su designación territorial hasta incluir a sus habitantes; es decir, está haciendo un etnónimo de un geónimo. Atribuciones del nombre de la zona habitada a quienes la habitan han sido comunes en la historia lingüística de América, así como términos despectivos o injuriosos⁶ (Cerrón-Palomino 1987: 31)⁷.

De acuerdo con Luis de Monzón [1586a: 220], los nativos llaman *hawasimi* a las lenguas particulares: “[...] al presente

6 Obsérvese que para los aimarahablantes la palabra **tallami**, así como **huaru**, significa “Bravo, cruel, mal acondicionado.” (Bertonio 1897: 334). Es posible que los españoles hayan denominado “tallanes” o “huaros” a esos grupos étnicos a partir de etnónimos aimara.

7 “En la medida en que, por razones históricas, las noticias sobre tales lenguas, y por consiguiente el estudio de las mismas, surgen a partir del contacto con los miembros de la civilización occidental, los nombres de los distintos idiomas, así como de los grupos étnicos que los manejan, son el resultado casi siempre arbitrario de designaciones fortuitas hechas por viajeros, misioneros y exploradores, quienes a menudo se basan, para ello, bien en descripciones físicas de los grupos étnicos, en ciertos indicios geográficos que constituyen el habitat de los mismos, e incluso en sus propios prejuicios que se nutren de un marcado europocentrismo.” (Cerrón-Palomino 1987: 31)

hablan [los Atunsores, de Huamanga, Ayacucho] la lengua general quechua del Inga. Tienen otra lengua natural suya que es la lengua aymara y tienen otras lenguas en que se hablan y se entienden que se llama *hahuasimi* que quiere decir lengua fuera de la general." (citado por Mannheim 1991: 250). El término *hawa* en *qichwa*⁸ tiene connotaciones espaciales referidas a estar por encima o sobre algo. Si consideramos que *hawa* es una palabra *aymara*⁹, entonces *hawasimi* o, más exactamente, *hawaaru*, sería una lengua imperfecta o sin lustre; la lengua particular no sería tan perfecta como la general. En el texto de Monzón aparece traducida como "fuera", asignándole una filiación quechua a la palabra. Pero esta traducción puede deberse a que el intérprete que le tradujo esa información sólo conocía el "quechua general". El término *hawa* aparece en vocabularios *qichwa* y *aymara* de la época porque esas lenguas comparten gran parte de su léxico debido a su larga convivencia y, consecuentemente, a los préstamos que la primera recibió de la segunda o, mejor dicho, del proto aru (Cerrón-Palomino 1987: 364).

-
- 8 **Hahua.** Fuera.
Hahua runa. Gente de fuera.
Hahua pacha. Lugar alto, o encima de otra cosa.
Hahua simicta. Hombre cortés saludador, que a todos habla y hace amigos, claro, desenfadado, que pide sin empacho y se comienda, conbersable, no en cogido, no corto.
Hahua. Sobre y encima.
Hahua ricuysimi. Quentos de admiración fabulosos (DGH: 144, 145).
Hahua, sobre, encima.
Hahuaypi, sobre mí.
Hahuaynij, nieto.
Hahua, fuera.
Hahuaruna, aldeano o forastero.
Hahua pacha, lugar alto.
Hahua simi, hombre cortés, gracioso (Anónimo, 40, 41).
- 9 **Hahua,** vel **Hamco:** Cosa mal labrada, mal texida, etc.
Hahuaqui: Imperfectamente, o sin ningún primor. (Bertonio 1879: 108).
Hamcco isi: Ropa mal texida.
Hamcco aro: Vocablo impropio o palabra injuriosa. (Bertonio 1879: 116).

Ese territorio, en que “a cada paso” y “en cada provincia” se encuentran lenguas diferentes además de la “general”, ha desafiado la comprensión de soldados, funcionarios y sacerdotes españoles. Ha habido, desde que se empezó a describir el mundo andino, una gran confusión respecto a este tema. Los españoles, en su intento por aclarar el panorama lingüístico y reducir la diversidad que encontraron, recurrieron a la expresión **runa simi** para explicar que esa era la lengua de la gente indígena. Llamaron **castilla simi** a la lengua de Castilla, la lengua que hablaban los castellanos. En el vocabulario temprano de Gonzalez Holguin ([1608] 1952: 561) hallamos las dos expresiones: “lengua de los indios, runa simi o runapsimin” y “castilla simi” cuando se refiere a los intérpretes.. Pero de acuerdo con Torero (1970: 283) citado por Cerrón-Palomino: “[...] **runa simi** nunca se usó antiguamente para nombrar a este idioma, sino desde el establecimiento del poder español para clasificar a cualquier ‘lengua de los indios’ frente a la **castilla simi**, ‘lengua de Castilla’.” Como otro intento de simplificación, Zárate indica que los españoles dividieron el reino del Perú en dos partes: los Llanos y la Sierra¹⁰. Además, se refiere indirectamente a las regiones altas (*puna*) cuando indica la variación en temperatura que se siente en la villa de Plata: “[...] es lugar de mucho frio, mas que ninguna otra de la sierra [...]” (1995: 49). La complejidad empieza a surgir cuando describe las lenguas que hablan los de los Llanos: “Dividense en tres generos todos los indios destes llanos porque a unos llaman *yungas* y a otros *tallanes*, y a otros *mochicas*; en cada provincia ay diferente lenguaje, caso que los caciques y principales y gente noble demas de la lengua propia de su tierra, saben y hablan entre si todos una mesma lengua, que es la del Cuzco

10 “[...] todo lo descubierta del Peru se entiende por dos nombres: que toda la distancia que ay desde las montañas a la mar, agora diste poco o mucho, se llaman los Llanos, y todo lo demas se llama la Sierra.” (Zárate 1995: 38)

[...]” (Zárate 1995: 39). Llama la atención que el autor se refiera a los *yungas*, habitantes de los llanos, como a un grupo étnico más: encabezan la lista de grupos étnicos que los habitan; lo siguen el de los *tallanes* y el de los *muchik*. Al mencionar a los “yungas” puede estarse refiriendo a los grupos *yunka* de otras etnias, diferenciándolos solamente de *tallanes* y *muchik*, hablantes de lenguas plenamente identificadas. Solamente la lengua de los “yungas” ha quedado sin definir. Esto confirma la apreciación de Zárate de que cada una de las etnias nombradas tiene su propia lengua. La de los *mitmaq*¹¹ *yunka* o “de los llanos” puede ser aimara. Según Ondegardo, hay aimarahablantes que tienen territorios en la costa: “[...] así fue en todos los de aquellas provincias [del Collao] en quitarles los indios y las tierras que tenían en la costa de la mar [...]” (Ondegardo 1991: 70). Zárate especifica que al hablar entre sí, los principales “de todos los generos de indios” utilizan la variante dialectal del Cuzco o QIIC¹² y no el quechua general o Chínchay.

11 “Por quanto en la tierra del peru especialmente en Collasuyo con los ganches y otras prouincias comarcanas los naturales dellas no cojen ni tienen maiz con que se sustentan salvo papas, quinua y chuño e en razon desto Guaynacaua, señor antes, e con su consentimiento sacaba e saco de cada pueblo ciertos yndios naturales que se llaman mitmaes con sus casas, hijos y mujeres, e los ponian en cierto cabo o valle para que sembrasen maiz y con ello acudiesen a su Señor natural por la falta que dello auia en su tierra y asy los dichos yndios seruian de maiz y de axi y coca y otras legumbres [...]” Documento No. 83. Relación que dió el Provisor Luis de Morales sobre las cosas que debían proveerse para las Provincias del Perú, 1541, (pag 78, Vol 1, No. 3) (Lisson Chávez 1943: 78)

12 “La primera división que se configura entre las variedades quechuas es aquella que agrupa, por un lado, a las habladas en el centro del Perú, y por el otro, a las que, circunscribiendo a aquellas, trascienden el territorio peruano tanto por el norte como por el sur. Como se dijo, tales grupos han sido membretados con las denominaciones de **Quechua B** y **Quechua A**, respectivamente, por Parker; y de **Quechua I** y **Quechua II**, respectivamente, por Torero.” (Cerrón-Palomino 1987: 226)

“Dialectos del QIIC o Chínchay meridional. Esta subrama es la hablada al sur de los dialectos del QI o huaihuash, en los departamentos peruanos de Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, Arequipa, Cuzco, Puno y Moquegua; fuera del territorio peruano, se extiende por Bolivia, Argentina y la provincia chilena de Antofagasta.” (Cerrón-Palomino 1987: 242)

María Rostworowski nos ofrece unos ejemplos muy ilustrativos de la identificación de zonas habitadas, habitantes y lenguas que hablan: "Santo Toribio de Mogrovejo [...] en su visita pastoral [1593] indica brevemente que 'en Guarmey se hablaba la lengua yunga'. Igualmente, en el pueblo de Santo Domingo de Xanca, a siete leguas de la anterior, lugar de temple yunga, los naturales hablaban la lengua materna yunga y entendían poco la general del Inca." (1981: 95). Como sabemos, Zárate (1995: 39) atestigua la existencia de un grupo étnico "yunga" que habla una lengua que no es ni *tallan* ni *muchik* ni tampoco la del Cuzco. Es decir, el término "yunga" se usa para distinguir la lengua que no es ni *tallan* ni *muchik* pero que también se habla en la costa. Estos "yungas" lo son con respecto a los habitantes de las alturas, de las zonas *qichwa* y *puna* y no en contraste con quienes conviven en el mismo territorio. Este último contraste es, más bien, étnico y lingüístico, pero la fuente no nos da el glotónimo. Es muy posible que se trate de una lengua de la familia aru. En una nota a pie de página, Rostworowski añade:

En Avila [...] hay la referencia que un sacerdote predicó en Huarochirí en la lengua del Inca: 'y habloles una noche que los tenía a todos juntos y como quien predica les estaba repitiendo [el curaca] en su lengua particular lo que yo en la general avia dicho'. Más adelante añadía: 'las mujeres no entienden la general'. En Huarochirí hablaban el idioma Kauki o Jaqaru y sólo los hombres conocían el quechua. (1981: 95)

Karen Spalding (1984: 37-38) ha estudiado detenidamente el "paisaje humano" de Huarochiri. La estudiosa describe los grupos de familias¹³ que salían del área principal del

13 "Huarochirí people sent *mitmaq* to cultivate coca and other lowland crops in Quives, in the Chillón Valley three rivers to the north. They and the people of Checa also sent *mitmaq* to the maize lands of Chaclacayo near Lima on the coast. [...] Good pottery clay was found near the colonial village of Olleros, on the boundary between the core territories of highland and coastal groups, and people from Huarochirí and Yauyos to the south both sent *mitmaq* to exploit it." (Spalding 1984: 37-38)

grupo étnico, ubicado en las alturas (puna) a otros parajes más bajos de diferente clima para acceder a una mayor variedad de productos, dentro y fuera de lo que hoy se conoce como la Provincia de Huarochirí. La etnia de Huarochiri hablaba una lengua *aru* y habitaba territorio no contiguo en las zonas *yunka* y *qichwa*.

Huarochirí people sent *mitmaq* to cultivate coca and other lowland crops in Quives, in the Chillón Valley three rivers to the north. They and the people of Checa also sent *mitmaq* to the maize lands of Chacacayo near Lima on the coast. [...] Good pottery clay was found near the colonial village of Olleros, on the boundary between the core territories of highland and coastal groups, and people from Huarochirí and Yauyos to the south both sent *mitmaq* to exploit it. (Spalding 1988: 37-38)

Cada etnia se asienta en un territorio determinado (“core territory”), generalmente *puna* y de allí baja, dispersándose hacia una variedad de territorios discontinuos ubicados en las zonas climático-agrícolas *yunka* (maíz, ají y coca) o *qichwa* (maíz, tubérculos) apropiadas para la siembra de alimentos de zonas más templadas, considerados necesarios para una dieta balanceada. A todos estos territorios diferentes llevaban su lengua *aru*.

Y en el Collao y en otras partes mandó pasar mitimaes a la sierra de los Andes para que sembrasen mayz y coca y otras frutas y rayzes [productos de zonas *qichwa* y *yunka*; Cf. Pulgar Vidal, 1996] de todos los pueblos la cantidad conviniente, los cuales con sus mugeres bivian sienpre en aquella parte donde sembravan y cojjan tanto de lo que digo que se sentia poco la falta por traer mucho destas partes y no aver pueblo ninguno, por pequeño que fuese, que no tuviese estos mitimaes. (Cieza II 1985: 48)¹⁴

14 Cieza menciona además: “Y tambien mandavan que de los pueblos fuesen a ser mitimaes a la montaña de los Andes a senbrar mayz y criar la coca y beneficiar los arvoles de fruta y proveer con lo que faltava en los pueblos donde con los frios y con las nieves no se pueden dar ni senbrar estas cosas.” (Cieza II 1985: 65)

Los “mitimaes” del “Collao y otras partes” son hablantes de lenguas de la familia aru. Los jefes de los grupos étnicos son bilingües (lengua general o administrativa/lengua particular) y es posible que esta última vaya adquiriendo características dialectales diferentes en cada territorio en que se encuentra. Después, cuando los españoles describen estas lenguas particulares, las identifican como pertenecientes a esos territorios y recurren al nombre genérico del territorio para denominarlas.

Los españoles parecen haberse interesado más por la descripción de la costa norte (zona *yunga*) y de la sierra sur (zona *qichwa*), las que más exploraron inicialmente. Las zonas de *puna* ingresan a su campo de mira cuando se descubren los ricos yacimientos metálicos, especialmente los de las Charcas. Al este de los Andes, región que hoy es Bolivia, también se identifican zonas geográficas *qichwas* y *yunkas*, mas no se tienen referencias de hablas yungas allí. Aunque no se encuentren descripciones de las tres regiones en muchos de los autores de crónicas y relaciones tempranas consultadas, los lingüistas de la época sí las registran. González Holguín trae los tres términos en su *Vocabulario: yunca, qqeshua y puna*¹⁵, que clasifican el territorio según su temperatura y orografía. Sus habitantes se identifican como “naturales” de esos territorios. El Anónimo establece prácticamente la misma relación entre zona geográfica y habitantes¹⁶. Los españoles extendieron el alcance semántico de los términos *qichwa* y *yunka* hasta cubrir con ellos no sólo a los habitantes de esas zonas sino también a las lenguas que se

-
- 15 Yunca o yuncaquinray. Los llanos o valles.
 Yunca. Los indios naturales de allí. (González Holguín, 371)
 Quechhua. La tierra templada o de temple caliente.
 Quechhuaruna. El de tierra templada. (300)
 Puna. La sierra o tierra fría o paramo.
 Puna runa. Indio serrano (295)
- 16 Yunca, los llanos o cualquier tierra calurosa.
 Yunca, los indios naturales de allí. (Anónimo, 94)
 Quechhua, tierra templada. (74)
 Puna, paramo.
 Punaruna, indio serrano. (72)

hablaban allí. Esta triple identidad: territorial, poblacional y lingüística sólo se encuentra en autores españoles algo más tardíos, quizás poco informados sobre las variedades lingüísticas en el Tawantinsuyu o propensos a uniformizar el paisaje andino. La distribución lingüística en los Andes no obedecía a factores de identidad territorio / lengua, como en Europa, sino a la dispersión por varias zonas climáticas de una misma etnia con su propia lengua, que cohabitaba con otras distintas.

En una escala ya no local sino subcontinental, los *mitmaq*¹⁷ contribuyeron decisivamente en la constitución de este mosaico lingüístico: conservaban su lengua étnica y mantenían sus cantos, sus bailes, su vestimenta, adorno y todo elemento que sirviera para identificar a cada miembro como parte de su grupo original: "El tocado de los indios es todo diferente, porque en ninguna provincia se usa lo que en otra [...]" (Ondegardo 1990: 117). Las informaciones españolas de estos grupos en la época Inca los definen como poblaciones traspuestas a zonas climáticas similares a los de su lugar de origen dentro de un mismo territorio: "[...] a los cuales mandaban pasar a poblar a otra tierra del temple y manera de donde salian; si fria, fria si caliente, caliente en donde les davan tierras y canpos y casas tanto y mas como dejaron [...]" (Cieza II 1985: 64). Esta definición era sólo parcial, ya que la documentación judicial y religiosa colonial estudiada ahora confirma el desplazamiento *mitmaq* por todas las zonas ecológicas en sentido vertical, de las alturas al nivel del mar y no sólo dentro de sus mismas regiones territoriales. Es posible, dentro de este modelo, que de un punto de la puna peruana salgan a poblar un punto costero peruano y otro más norteño, de lo que hoy es Ecuador, y viceversa. Esto es

17 "Mitimaes' llaman a los que son traspuestos de una tierra en otra." (Cieza II 1985: 63). Cieza describe tres clases de "mitimaes" a órdenes de los incas: militares para controlar territorios recientemente incorporados; militares para guardar las fronteras; colonos agrícolas para aumentar las áreas cultivadas. (Cieza II 1985: 64-67)

más factible por el interés que tenían los diferentes grupos étnicos, no ya por productos alimenticios, sino por productos del ritual como el *spondylus*, de la bahía de Guayaquil.

Las necesidades de comunicación de la administración inca con las élites locales hicieron que la lengua de la zona quechua se convirtiera en administrativa y ampliara su cobertura, ya que se hablaba donde hubiera funcionarios incas. Pero ésta no fue una lengua hegemónica que silenció las lenguas locales. Al contrario, la lengua general no pretendió reemplazar a ninguna otra; su aprendizaje y su uso se limitaban al sostenimiento de la organización en el ámbito sub-continental, pero era innecesaria para tratar asuntos del ámbito local. Con la experiencia en otras zonas multilingües de América, los religiosos comprenden que es más práctico utilizar y difundir las lenguas "generales" para evangelizar a amplios sectores de nativos. El recurso a las lenguas generales, especialmente a la *qichwa* que resultó privilegiada por haberse identificado con la administrativa "[...] explica el que en época colonial se haya extendido a regiones a las que no había llegado en época precolombina." (Rivarola 1990: 133) y da cuenta también del aumento del número de sus hablantes. Este mismo factor puede ser la causa de que las lenguas *yunka* hayan desaparecido relativamente poco después de la presencia española y que la representante de la familia *aru*¹⁸, la *aymara*, haya reducido su cobertura.

Los primeros intérpretes

Aun sin conocer este contexto plurilingüe pero con la urgencia de comunicarse con los nativos, los conquistadores de los primeros tiempos recurren a prácticas ya probadas de obtención de intérpretes¹⁹. Los primeros *lenguas* fueron nativos

18 La familia aru reúne a las lenguas actuales *jacaru*, *cauqui* y *aimara* mismo. (Cerrón-Palomino 1987: 351-352)

19 Esta práctica se imita de los portugueses en Africa, quienes capturaban y llevaban a Portugal a aprender la lengua, a quienes serían después sus intérpretes (Solano 1992: 117).

jóvenes capturados por los españoles. Las capturas por Francisco Pizarro y su gente empiezan en las costas al sur de Panamá (hoy Colombia) y continúan a lo largo de la costa hasta el norte del Perú actual. Éstas se hacen continuamente durante cuatro años, desde 1524 hasta 1528: “[...] y quedando de supito en un pueblo de indios que estava a la orilla del rio de San Juan tomaron cantidad de quinze mill castellanos pocos mas o menos de oro baxo y hallaron bastimento y prendironse algunos cativos con que dieron buelta a las naves muy alegres y contentos [...]” (Cieza 1989: 31). En algunos casos no fueron tan “afortunados”, aunque las intenciones eran las mismas:

Como Françisco Pizarro y sus conpañeros viesan como avia caminos por entre aquellas montañas determinaron de seguir por uno dellos para ver si davan en algun poblado para tomar algunos yndios de quien pudiesen tomar lengua de la tierra en que estavan. [...] determinaron de dar la buelta a la mar para embarcarse pues no avian podido tomar honbre ninguno de los naturales de aquella tierra. (Cieza 1989: 19)

Cieza nos da amplia información al respecto, basándose en la de Nicolás de Rivera²⁰, testigo presencial de los primeros contactos entre españoles e indígenas sudamericanos, que relata unos veinte años después el cronista. Cieza utiliza los verbos pedir y dar en las descripciones que le ofreció su fuente en esta materia, Nicolás de Rivera. Según Cieza, estando Pizarro en Santa Elena²¹ pidió “un muchacho para que aprendiese la lengua; dieronsele, el qual murio despues en España.” (Cieza III 1989: 72). En Puerto Viejo²², “[...] le dieron otro muchacho a quien pusieron por nombre don Juan” (Cieza

20 “Informome Niculas de Rivera vezino de la çibdad de los Reyes ques de los de aquel tienpo y uno de los treze que descubrieron el Peru...” (Cieza 1989: 8)

21 Lugar costero de la bahía del mismo nombre, contiguo a la bahía de los Guancavilcas, hoy bahía de Guayaquil. (Morales y Eloy 1942: s/n)

22 Villa Nueva de San Gregorio de Puerto Viejo, al norte de Manta, Ecuador.

III 1989: 72). Poco después, ya en Panamá, en julio o agosto de 1528, “[...] se apresto Piçarro para España llevando de las ovejas que avian traydo para credito de su razon y algunos yndios de los que le dieron para lenguas.” (Cieza III 1989: 76). Sigue el cronista refiriendo el viaje de Pizarro a través del Atlántico, su llegada a Sevilla y su estadía en la corte. Cuenta algo más sobre las “ovejas”, pero a las “lenguas” ya no las menciona, hasta que Pizarro regresa a las Indias. Cuando vuelve a desembarcar en Coaque, entre Tacamez y Manta. Allí hay un diálogo con el “señor natural” (Cieza III 1989: 89) en el que interviene uno de los intérpretes. Parece que este intérprete ya fuera Filipillo, a tenor de Zárate: “[...] Filipillo que avia venido con el Governador a Castilla [...]” (Zárate 1995: 83), especialmente porque sabemos que Francisco Pizarro sólo fue una vez a España desde que inició el “descubrimiento” y “conquista”. Entre todas, la captura más conocida es la de los nativos en la balsa de Tumbes en la segunda mitad de 1527.

La nao [de Bartolomé Ruiz que iba descubriendo la costa de Norte a Sur] prosiguió su viaje y descubrio hasta lo que llaman Coaque y andando mas adelante por la derrota del Poniente reconoçieron en altamar venia una vela latina de tan gran bulto que creyeron ser caravela cosa que tuvieron por muy estraña y como no parase el navio se conocio ser valça y arribando sobre ella la tomaron y venian dentro cinco yndios e dos muchachos con tres mugeres [de Tunbez] los quales quedaron presos en la nave. [...] Bartolomé Ruyz el piloto les hizo buen tratamiento holgandose por llevar tal jente de buena razon y que andavan vestidos para que Piçarro tomase lengua. [...] Y llegando salto en tierra con los yndios. (Cieza III 1989: 33)

Sobre la localización del lugar donde interceptan la balsa, ahora hay precisiones más detalladas²³ que indican que

23 “En cuanto a la balsa que la historiografía siempre ha señalado como procedente de las tierras más meridionales de Túmbez, puede afirmarse hoy que lo era de la región ecuatoriana de Punta Galera y fue avistada por Ruiz frente a la isla Salango, en la ensenada del mismo nombre, a 1° 35’ de latitud sur.” (Bravo 1985: 66) Según Morales y Eloy (1942), el encuentro es cerca a la Isla de La Plata, al norte de la Isla de Salango, localidad que aparece en los mapas referidos al Descubrimiento, conquista y colonización de las costas del reino de Quito. (Morales y Eloy, 1942:s/n)

se trata de Punta Galera, frente a la Isla Salango, en el Ecuador actual. Esta zona se ubica entre Coaque, el último punto mencionado por Cieza, y Tumbes, el lugar de donde dicen provenir los tripulantes de la balsa. Sobre el número de pasajeros hay diferentes opiniones, entre ellas la autorizada de Francisco de Xerez, escrita en 1528: “[...] tomaron un navio en que venian asta veynte hombres en que se hecharon al agua los onze dellos y tomados los otros dexo ensy el piloto tres dellos y los otros hecholos asy mismo en tierra para que se fuesen y estos tres que quedaron para lenguas hizoles muy buen tratamiento y truxolos consigo [...]” (Sámano-Xerez, citado por Porras²⁴ 1986: 54). Si nos atenemos al contenido de la balsa, ésta indica un intercambio entre pastores/tejedores y mineros/orfebres, habitantes de zonas altas, y entre pescadores, artesanos o recolectores de conchas. En la balsa llevaban: lana, ropa de lana, objetos de oro, plata que, según la fuente, usaban para intercambiar por conchas (*spondylus* o mullu) rojas y blancas que también traían en la balsa (Sámano-Xerez en Porras 1986: 55).

Es difícil imaginar que estos “pedidos” y “dádivas” fueran cabalmente comprendidos por las personas involucradas, especialmente cuando ninguna de las partes conocía la lengua de la otra. Lo que se inició como captura fue adquiriendo formas más moderadas puesto que en esta etapa, siempre según Rivera a través de Cieza, desembarcaban y visitaban a los jefes indígenas o los invitaban a visitar las embarcaciones españolas. En cada punto que tocan tierra y hacen contacto con los nativos, hay una nota de Cieza en la que da cuenta de lo sucedido: “Asi como lo e escrito me lo afirmo este Niculas de Ribera [...]” (Cieza 1989: 24). Especifica las maneras en que se comunicaban e indica quiénes eran los muchachos que pedían para que les sirvieran como lenguas. Estos muchachos, si sobrevivían el viaje a España, el aprendizaje del

24 De acuerdo con Porras, este texto de 1528 “Es el único relato directo e inmediato de los dos viajes preliminares.” (Porras 1986: 54).

castellano y la travesía de regreso cruzando el Atlántico y el istmo de Panamá, y regresaban al Perú, llegaban exhibiendo nombres castellanos como Pedro Escalante (Urteaga 1920: 5) o don Martín Pizarro (Domínguez 1991: 5), por ejemplo, lo que hace difícil establecer su identidad indígena guiándose sólo por sus nombres.

Algunos marineros europeos prefirieron quedarse en tierras *nuevas* que seguir con su tripulación. Esto ocurrió en varias oportunidades en la zona caribeña y en Yucatán (Rosenblat 1977: 93 y ss). Cieza también da cuenta de tres de ellos: Alonso de Molina, un Ginés (Cieza III 1989: 70) y un marinero Bocanegra (Cieza III 1989: 63). Parece que había conveniencias para ambas partes, ya que los jefes españoles practicaban un trueque de futuros lenguas con los nativos. Además, el deseo de obtener oro los hacía quedarse y aprovechar la oportunidad de averiguar dónde estaba la fuente de tanto metal dorado. El atractivo de las mujeres era otro imán. Informa Cieza que estos intérpretes-exploradores españoles voluntarios desaparecieron o murieron sin saberse las causas a ciencia cierta²⁵, aunque se cree fue por su excesiva “cobdicia e luxuria”. Esto nos deja sin intérpretes españoles durante el primer decenio de la conquista. En 1542, en una Relación a Su Majestad, el Licenciado Martel de Santoyo confirma esto: “Las lenguas o ynterpretes que ay en esta tierra son yndios naturales della que saben algo de la lengua española e asta oy no a auido español ninguno que sea ynterprete, ni esto se ha procurado, de que ay ynconveniente [...]” (Lisson Cháves 1943: 112)²⁶.

25 “Destos cristianos [Molina, Gines y Bocanegra] dizen unos que se juntaron a cabo de algunos dias todos tres y que llevando a Quito al rey Guaynacapa los dos dellos supieron que hera muerto y los mataron a ellos. Otros dizen que fueron viçiosos en mujeres y que los aborrecieron tanto que los mataron. Lo mas çierto y que yo creo es lo que tambien e oydo que juntos salieron con los de Tunbez a la guerra que tenian con los de la Puná, donde despues de aver los tres cristianos peleado mucho fueron devençidos los de Tunbez y como ellos no pudieron huyr tanto los enemigos los alcançaron y mataron.

26 Documento No. 86. 1542. Relación que hace a Su Magestad el Licenciado Martel de Santoyo sobre lo que debe proveer y remediar en los reynos del Perú y en otras partes. (Lisson Cháves 1943: 112)

La intermediación lingüística más sonada en los Andes tiene lugar en Cajamarca, en 1532, cuando el fraile dominico Vicente de Valverde da un sermón²⁷ a Atahualpa. Para Pedro de Cieza, el intérprete es Felipillo y su actuación no dejó nada qué desear:

Llevo el frayle a Felipillo para que su razon fuese entendida por Atabalipa a quien conto como el llego lo que se a dicho y que el hera çaçerdote de Dios que predicava su ley y procurava quanto en si hera que no oviese guerra sino paz porque dello se servia Dios mucho. Llevava en las manos su breviario quando esto dezia. Atabalipa oyalo como cosa de bulra. Entendio bien con el yntrepete [sic] todo ello [...] (Cieza III 1989: 134)

Cieza, más bien, descarga la responsabilidad de la comunicación con Atahualpa en Valverde: “[...] para que lo entendiera avianselo de dezir de otra manera mas los frayles por aca nunca pedrican [sic] sino donde no ay peligro ni lança enhiesta.” (Cieza III 1989: 134). Juan de Betanzos²⁸ nos ofrece su opinión personal sobre la calidad de la interpretación de esta alocución: “[...] vino a el Fray Vicente de Valverde y trajo consigo un interprete y lo que le dijo Fray Vicente al Ynga bien tengo yo que el interprete no se lo supo declarar al Ynga [...]” (1987: 277). Betanzos no identifica al *lengua*, pero la historia²⁹ atribuye este trabajo a Felipillo, uno de los

27 “[...] estando el exercito de su magestad y el de el rey atabaliua para romper siendo el nuestro de poca gente y muy flaco y el de atabaliua de mucho numero de yndios despues de auerle diferentes vezes predicado al atabaliua la ley evangelica le predico en publica plaça y visto que no le podia convertir con sola su voz y animo diziendo santiago y dios con nosotros hizo que los españoles tomasen animo y arremetiesen [...]” (Memorial de Francisco de Valverde Montalvo en que refiere los servicios de su tío D. Fr. Vicente de Valverde... 23 de mayo de 1568, Lima) (Lisson 1943: 457)

28 Uno de los españoles identificado como lengua es Juan de Betanzos en 1548. Consta así en un documento de Gasca al Rey. Un examen cuidadoso de sus habilidades lingüísticas indican que éstas eran, a lo más, adecuadas. Además, su relación personal con la cultura nativa y las costumbres andinas fue muy limitada, aun cuando se casó con una nativa noble.

29 “[...] luego se trato la muerte de Atabaliba por medio de un indio que era interprete entre ellos llamado Filipillo que avia venido con el Governador a Castilla [...]” (Zárate 1995: 83).

primeros capturados en las incursiones norteñas de los españoles entre 1526 y 1528. Además, el autor no deja pasar oportunidad de repetir que él es uno de los mejores intérpretes, y que los que aparecieron antes que él nunca supieron “inquirir o preguntar” (Betanzos 1989: Introducción).

¿Qué lenguas hablaban los primeros *lenguas*? Para poder identificar el origen de uno de los primeros, voy a analizar el caso de Felipillo, sobre quien hay más información disponible. Indagaré si era natural o no de la zona en que se encontraba cuando lo capturaron, su pertenencia a un grupo étnico, la lengua o lenguas que hablaba y su cargo, basándome en la información que proporciona Juan de Betanzos sobre un diálogo entre Cinquichara, (de la comitiva de Atahualpa) y el Inca sobre este personaje, uno de los *lengua* de Pizarro. Es posible que este diálogo haya sido creado en un raptó literario del autor, pero creemos que no hay motivo para pensar que la información que contiene sea falsa. Cinquichara le dice al Inca:

[...] y trae [el Marqués] un indio consigo que sabe hablar su lengua [el castellano] para que te digan lo que te quisieren decir.

El Ynga le dijo que de qué tierra era aquella lengua que traian.

El indio [Cinquichara] le dijo de los mitimaes que estan en Maycavilca.

Luego mío [le] dijo el Ynga.

El indio [Cinquichara] respondió: Sí, solo señor;

y el Ynga le dijo: Mucho me huelgo deso! Y esa lengua cómo la hubieron y cómo le mostraron hablar tan presto.

El indio [Cinquichara] le dijo que lo habían llevado niño cuando la vez primera vinieron a Paita y que lo habían llevado a su tierra y que alla había aprendido la lengua dellos y que le traian por lengua y que otro traian ansi mismo como aquel que era de los tallanes que ansi mismo le habían habido la vez primera.

(Betanzos 1987: 268-9)

Cinquichara le informa al Inca, primero, que el *lengua* habla el castellano que aprendió en España. Luego, el Inca quiere saber de dónde es, porque su lugar de origen es indicativo de su lengua materna. A la pregunta sobre la

proveniencia, Cinquichara responde con una categoría socio-económica o funcional. El hecho de que sea *mitmaq* nos dice que no es natural de la zona, sino que ha sido traspuesto. Le dice que lo recogieron de Paita, y que es un *mitmaq* de Maycavilca. Está claro dónde quedaba y queda Paita, pero no así Maycavilca. Pulgar Vidar identifica un lugar llamado Marcavelica: “[...] en Marcavelica y en un amplio sector de la cuenca del río Chira [...]” (Pulgar 1996: 53). El autor la ubica en la zona costera del río Chira que Torero identifica como de habla tallán (1986: 529). Morales y Eloy ubica una zona de los Mayavilcas entre Tumbes y Machala, en el mapa de la “Expansión del reino de Quito, Siglos X al XV” (1942: s/n), que bien podría ser un enclave de habla aimara o quizás quechua. Lo que dice Cinquichara, y Betanzos, es que lo recogieron en Paita pero que era de Maycavilca. Por su parte, Cieza asocia Maycavilca con Xauxa: “[...] y estando en la provincia de Xauxa, en lo que llaman Maycavilca [...]” (Cieza 1985: 32), ubicándola en zona de habla del Quechua Central o QIIB.

Desde una perspectiva léxica, el diccionario aimara nos da “Maa” o “Maya” (Bertonio 1879: 209), pero no “Mayca”. “Maya” no aparece en el diccionario quechua, mientras que “Maycan” o “May” sí (González Holguín 1986: 234). “Marca” aparece en el vocabulario aimara de Bertonio como “pueblo” (1879: 117), y con otros significados en quechua (González Holguín 1986: 231 y ss).

Pero a tenor de Guaman Poma Felipillo es un indio Guancavilca: “[...] y Felipe, indio Guancavilca, por lengua general [...]” (Guaman Poma 1993:41). El golfo de los Huancavilcas o Guancavilcas se conoce hoy como el golfo o bahía de Guayaquil. El territorio al norte de la Isla de la Puná era también Huancavilca o Guancavilca (Morales y Eloy 1942: s/n)³⁰. El Huancavelica del Perú es territorio de frontera entre las hablas quechua y aru hacia 500 dC (Torero 1990: 245).

30 Lámina “Quito o Ecuador Imperial (1525 – 1533)” (Morales y Eloy, 1942:s/n)

Si asociamos a Huancavelica (tierras altas, de ganaderos) en Chíncha en la costa, identificaríamos el habla como QIIB o Chínchay. Pero el topónimo Huancavelica [Wankawillka] es aimara³¹: “Templo de la piedra grande”. Creo que si el Guancavilca o Huancavilca norteño (ecuatoriano) es una “colonia” *mitmaq* del sur (Huancavelica) y conciden sus topónimos, es muy probable que compartan la lengua y hayan sido transplantados de allá. Mi hipótesis es que hablaba aimara (una lengua aru) como primera lengua y quechua como segunda o lengua administrativa. En la versión de Cieza (1989: 33), en la balsa viajaban “[...] cinco yndios e dos muchachos con tres mugeres [...]” ¿Eran familias que se trasladaban de un *Wankawillka* a otro?

Si para Betanzos es de Maycavilca pero lo recogieron en Paita, otros autores le asignan distintos lugares de origen:

Los españoles capturaron también a quechuahablantes sobre el mar cerca de las costas ecuatorianas: de la llamada ‘balsa de tumbecinos’ extrajeron, en 1527, a tres mercaderes-navegantes que hablaban la lengua general. Uno de estos, Felipillo, habría de hacerse célebre por su papel de intérprete en la ‘entrevista’ de Francisco Pizarro y el Inca Atahualpa en la plaza de Cajamarca. Se ha asignado a Felipillo diversas naciones y patrias –cosa nada extraña tratándose de un mercader–: tallán de Pohechos (en el río Chira, costa extremo norte peruana), punaño (de la isla Puná) o, genéricamente, huancavilca (de los términos de Guayaquil). Garcilaso de la Vega lo dice de Puná, mientras que Guamán Poma insiste en llamarlo Felipe Guancavilca y lo dibuja con nariguera en una de sus láminas. (Torero 1984: 376-7)

El hecho de ser *mitmaq* nos servirá entonces mejor que el topónimo Maycavilca para identificar su lengua materna. Si

31 En aimara: **Huanca**: Piedra muy grande (Bertonio 1879: 146)

Villca: El sol como antiguamente le dezian y agora dizen inti.

Adoratorio dedicado al sol, o otros idolos.

Es tambien una cosa medicinal. (Bertonio 1879: 386)

En quechua: **Huanca**: Cierta provincia, huancas (González Holguín 1986: 177)

Villca: Un arbol que su fruta como chochos es purga. Melezina hecha de este arbol (González Holguín 1986: 352)

un *mitmaq* habla su lengua particular aunque viva en territorios diferentes, un *mitmaq* de Maycavilca, Marcavelica o Guancavilca hablará su lengua en territorio *yunka*. Como a las lenguas que no pertenecen a las etnias *muchik* o *tallán* las llaman “yungas” o “de los yungas”, éstas carecen de una verdadera identidad. Esta lengua particular hablada por los *mitmaq yunka* de tierras altas como Guancavilca o Huancavelica, por ejemplo, sería una lengua aru o aimara. La opinión de Betanzos de que no tiene un buen conocimiento de esa lengua confirma que su captura haya sido de muy niño, uno de los tantos “muchachos” que “pedían” para lenguas porque así aprendería más rápido y mejor el castellano. Esta aparente ventaja tenía su contraparte, pues el joven no había tenido la oportunidad de aprender un *qichwa* que estuviera a la altura del Inca, además de su lengua materna, si así fuera el caso. Si la lengua materna de Felipillo hubiera sido de la familia aru, en el caso que fuera *mitmaq*, o una lengua de la costa: *tallán* o *muchik* si no lo era, siempre hubiera tenido que aprender la lengua general.

Torero cita la opinión de Garcilaso al respecto, confirmando que Felipillo “se expresó ‘en el lenguaje de Chinchaysuyu, el cual entendía mejor el faraute por ser más común en aquellas provincias [Puná] que no el del Cuzco’” (Torero 1984: 377). Cerrón-Palomino tiene una opinión parecida: “[...] y el *chinchaysuyo* o *chinchaysimi* (en el que consta que los intérpretes de Pizarro le hablaron a Atahualpa) [...]” (Cerrón-Palomino 1987: 327). Para Torero no hay duda que Felipillo es un mercader huancavilca, ya que afirma: “[...] queda claro que el mercader ‘huancavilca’ y el Inca ‘quiteño’ manejaban el lenguaje de Chinchaysuyu (QIIB) [...]” (Torero 1984: 377). Este investigador apoya su propuesta en datos lingüísticos, considerando verosímil y probable que Felipillo se comunicara en “lengua general” o Chinchaysuyu con el Inca. Explica las razones por las que un habitante de lo que es hoy Ecuador podía ser un hablante materno de QIIB: “De lo expuesto aquí se infiere que el dialecto quechua que ingresó y

se extendió inicialmente en el Ecuador no fue del tipo cusqueño. [...] los subdialectos ecuatorianos son resultantes básicamente de dos efectos, parciales ambos: el superestrato cusqueño y el de sustratos prequechuas en un quechua no cusqueño." (Torero 1984: 386). Parece ser que el superestrato cuzqueño fuera relativamente más reciente que el sustrato prequechua. Esto hace más viable otra opinión de Torero: "Lingüísticamente, el complejo dialectal ecuatoriano-colombiano es esencialmente una rama del quechua IIB [...] y afiliable con el habla costeño-central peruana descrita en 1560 por fray Domingo de Santo Tomás y con la de Huarochirí [...]" (Torero 1984: 375). Es decir, si Felipillo fue de los mercados que hacían intercambios entre Chíncha y Guayaquil, su habla materna sería el QII. Pero, si se trata de un *mitmaq wankawillka*, su lengua materna sería una lengua aru (aimara, por ejemplo) y la lengua administrativa sería un dialecto del quechua, seguramente QIIB o quizás QIIC. Esta duda persiste, especialmente ante la argumentación histórica que ofrece el mismo Torero:

Tupac Yupanqui [...] llevó a la conquista y pacificación del Ecuador, como soldados y mitmas, mayoritariamente a aymarahablantes y a quechuahablantes de zonas aún incipientemente ganadas al aimara, y sólo secundariamente a usuarios plenos de quechua IIC o de puquina. [...] Huayna Capac [...] movilizó, a su vez, para los mismos fines, no sólo a las gentes surandinas, sino igualmente a poblaciones de la sierra central peruana, hablantes del QI y, sobre todo, de la sierra norte hablantes de QIIA, culle y otros idiomas [...] (Torero 1984: 378)

Torero explica la multiplicidad lingüística ecuatoriana como una extensión posterior de la peruana. Indica que estos cambios se produjeron por la movilización de ejércitos de diferentes etnias y hablas desde los tiempos de Tupac Yupanqui hasta los de Huayna Capac, consolidándose en relativamente poco tiempo. La otra teoría, de mayor profundidad temporal y de más amplia cobertura geográfica, es la que surge del estudio de micro-regiones en las que se

observan políticas de asentamiento en zonas templadas por una misma etnia de altura para obtener productos que les son escasos a los grupos ganaderos. Para dilucidar esto, hay que tener aún mayores conocimientos de cuestiones tan centrales como la caracterización de la civilización inca y de las que la precedieron, su organización y política administrativa. Se está avanzando en ese sentido, pero aún falta mucha información fehaciente al respecto. Ahora ya sabemos de las dificultades y limitaciones que tuvieron los primeros autores españoles para obtener información y la tremenda disparidad en los contenidos de lo que cada autor nos ha legado hasta ahora.

Nos hemos acostumbrado a pensar que uno de los indígenas que viajaba en la famosa "balsa de tumbesinos" encarna posteriormente a Felipillo en el también archiconocido encuentro entre Valverde y Atahualpa. Pero no hay nada en la documentación estudiada hasta ahora, hasta donde yo sé, que nos indique ésto con certeza. Los españoles "recogieron" y "tomaron" a muchos indígenas para que les sirvieran como lenguas; cuál de todos ellos sobrevivió al viaje a España y regresó como parte de la comitiva de Pizarro es, hasta ahora, muy difícil de determinar. Por lo tanto, afirmar que Felipillo fue uno de los tripulantes o pasajeros de la balsa de tumbesinos es arriesgado y bien podría no ser cierto.

El otro *lengua*, identificado como *tallán*, además de su lengua particular, es probable que sepa poco o nada de *qichwa*. Cieza nos da una serie de informaciones valiosas sobre "los valles de los llanos", que toma de fray Domingo de Santo Tomás³², con quien estuvo en el Perú entre 1548 y 1550. Dice este autor que "[...] en partes nunca pudieron los mas dellos aprender la lengua del Cuzco." (Cieza I 1984: 192). En cuanto a la denominación *tallán*, se trata de un etnónimo y, por

32 "[...] el qual es uno de los que bien saben la lengua [general] y que a estado mucho tiempo entre estos indios [...]" (Cieza I 1984:191).

extensión, se ha aplicado al habla de este grupo que habitaba la costa norte peruana, a orillas del río Chira en su desembocadura con el mar (Colán y Paita) y a las orillas del río Piura, en zonas alejadas de la costa (Piura y Catacaos) (Tore-ro 1986: 529). El aprendizaje del castellano de estos muchachos debe haber tenido lugar entre fines de 1526, cuando empiezan las capturas o los “recoge” Pizarro, y fines de 1532, cuando se encuentran Pizarro y Atahualpa. En seis años de inmersión, ya sea recibiendo una enseñanza formal o informal, se puede aprender una lengua.

Cieza nos informa de la importancia que tenía para Pizarro y su gente contar con ayudantes bilingües en castellano y lenguas americanas: “[...] procurar de saber la tierra que dezian los yndios que Bartolome Ruyz tomo en la balça a quien procuravan con diligencia mostrar la lengua nuestra para que supiesen responder a lo que les preguntavan y fuesen ynterpretres [sic] [...]” (1989: 38). Tenemos además la confirmación de Cieza (1989: 53) de que los indios de la balsa de Tumbes van a acompañar a Pizarro y a los demás españoles en su viaje al sur: “[...] porque ya savian hablar y convenia no yr sin ellos para tenellos por lenguas.” Recordemos que debe haber pasado un año (1526 a 1527) desde que los capturaron, pero que todavía no han ido a España (1528). Todo esto sucede mientras siguen recogiendo lenguas, entre éstos a Felipillo (Cieza 1989: 70). El español Alonso de Molina se queda en Tumbes específicamente para aprender la lengua, según le informa Pizarro a los Principales (Cieza 1989: 70). Los lenguas que viajan con los españoles tienen una mayor exposición al castellano y a las costumbres de quienes lo hablan, lo que le permite decir a Cieza que los lenguas, después de 1528, eran capaces de decirles a los nativos lo que los españoles pensaban y planeaban “[...] porque avian estado en España y Panama, donde aprendieron e vieron mucho que contavan [...]” (1989: 120). El interés que tenían los conquistadores por tomar y tener tantos intérpretes durante las exploraciones y los primeros años de la conquista

nos hacen pensar en el rol decisivo que tuvieron como informantes y como intérpretes.

Si el contacto con hispanohablantes se limitó a la gente de Pizarro, es comprensible que adquiriesen un vocabulario español muy limitado. Estos mismos "conquistadores" habían salido de España de adolescentes y muy pocos habían tenido algo de escolaridad formal. Pocos sabían leer y escribir. Si la enseñanza fue en alguna escuela conventual española, habrían recibido instrucción en la lengua a la vez que evangelización. El que lleven nombres españoles a su regreso es indicativo de su bautismo; esto es, de su evangelización. Esta escolaridad, más formal, fue muy corta, especialmente en el caso de las lenguas que fueron y volvieron de España entre 1529 y 1532.

Los *lenguas* tempranos son, por lo menos, bilingües en su lengua materna y en castellano y, además, algunos de ellos, los *mitmaq yunka*, conocen la lengua administrativa: "Y en aprender la lengua general [los yungas] tuvieron cuidado grande." (Cieza 1989: 170). El factor de haber salido a tierna edad de la región andina perjudica el dominio de las lenguas nativas, por cuanto los muchachos las hablaron durante poco tiempo y manejarían un vocabulario muy reducido, en consonancia con su experiencia de vida. Además, el proceso de "inmersión" en el castellano debe haber afectado negativamente ese conocimiento inicial de la lengua materna, que ya era limitado. El grado de inter-comprensión no puede medirse a carta cabal, pero una indicación sobre la reacción de los anfitriones al pedido de Pizarro de que levantaran una bandera, nos hace pensar en la profunda incomprensión que allí reinaba: "[...] la qual [vandera] los yndios la tomaron y la alçaron tres vezes riendose, teniendo por bulra [sic] todo quanto les avia dicho porque ellos no creyan que en el mundo oviese otro señor tan grande y poderoso como Guaynacapa. Mas como lo que les pedia no les costava nada, conçidieron en todo con el capitán riendose de lo que les dezia." (Cieza de León 1989: 68).

No son sólo los “conquistadores” los que “recogen” a los muchachos para lenguas. Fray Vicente Valverde también se siente autorizado a “llevarse” indígenas a España antes de 1539, fecha de la carta que le escribe al Rey:

Dizenme que ay una cedula de Vuestra magestad en que permite que vn conquistador pueda llevar a Castilla quando se fuere cierto numero de pieças [indios]. La informacion por donde Vuestra magestad mando proueer esto fue conforme al apetito de la gente desta tierra y sin oviera lo que adelante dire no fuera mucho inconueniente, mas Vuestra magestad sepa que, quando yo fui a esas partes, lleue ocho a nueue indios ansi chicos como grandes para lenguas, y para que vuestra magestad los viesse, y, con poner toda la diligencia posible en curallos, no me quedo sino vno, porque en saliendo destas tierras y llegando a Panama por marauilla escapa indio y es lastima de vellos morir por el camino [...] Antes que esta licencia de Vuestra magestad oviese, se lleuauan tantos que vuo necesidad de prohibillo y castigallo, ya Vuestra magestad vee lo que se hara auiendo licencia [...] Pues aca ay fundadas iglesias y muchos christianos y se enseñan las cosas de Dios con toda diligencia y cuidado, aca se pueden enseñar sin que se lleuen a esas partes [...] no se devria sacar de la tierra. (Lisson-Chávez 1943: 99-133) (Vol 1, No. 1)³³

Ante la escasez de intérpretes y lo urgente de su misión, Valverde solicita el apoyo del Rey para poder iniciar la evangelización. En 1536, por intermedio de una Real Cédula se le ordena a Francisco Pizarro “que dé un indio lengua al obispo [Valverde] para predicar y ayudar a la doctrina de los naturales.” (Domínguez 1992: 5). Resulta curioso que en 1532 utilice los servicios de Felipillo informalmente, y que cuatro años después requiera de una orden del Rey para que un intérprete le rinda los mismos servicios.

Se observa, también por la carta, que la Iglesia en general y los Dominicos en particular tenían interés en que los

33 Fuera del margen: “Que se vea la cedula” (p 115). (Documento No.57.- Importante carta del Obispo del Cuzco Fr. Vicente Valverde. Contiene información detallada sobre todos los puntos de interés eclesiástico y civil del momento en el Perú. 1539.

nativos se familiarizaran con el modo de vida y las costumbres de la Península Ibérica para que fuera más fácil inoctrinarlos. Aprovecha también Fray Vicente para indicar que ya en el Perú se está difundiendo la doctrina cristiana y que no hay necesidad de llevar más nativos a la Península para que la aprendan, junto con el castellano. Probablemente Fray Vicente se esté refiriendo aquí al colegio para niños hijos de caciques que había en Sevilla³⁴.

La importancia que tienen los lenguas para Pizarro está atestiguada también por la información que nos da Pedro de Cieza sobre los miramientos de que son objeto: “[...] e como por ser lenguas fuesen juvilados y tan bien tratados, no quisieron perder tal dinidad [...]” (III, 97). Este reconocimiento queda expresado en la asombrosa cantidad de bienes asignados a Pizarro para sí mismo, para Felipillo y para otro lengua (se tiene noticias de dos de ellos: el *mitmaq* de Maycavilca y el tallán por Betanzos 1987: 268-9), del reparto del tesoro de Atahuallpa. En la lista (Milla 1995: 101) aparece, en segundo puesto, después de la Iglesia: “el señor gobernador por su persona y las lenguas y caballo: 2,350 marcos de plata, y 57, 220 pesos de oro”. La cantidad de plata y oro que recibe Pizarro, para él y los lenguas, es casi el doble de lo que recibirá la persona siguiente, su hermano Hernando Pizarro. Nótese que están listados como objetos útiles para el Gobernador, antes del caballo.

Esta deferencia para con los lenguas e intérpretes se puede percibir hasta en 1542, cuando a un funcionario español le llama la atención que haya “yndios encomenderos” viviendo en Cuzco y así se lo refiere al Rey:

34 “Año de 1512 a petición del padre fray Pedro de Córdoba y fray Antonio Montesino se proveyó que en Sevilla se hiciese una casa o colegio en que la Orden de Santo Domingo doctrinase niños indios, y que por la primera vez trajesen quince y llevados aquellos, trajesen más [...]” (Solano 1991: 38).

Algunos yndios naturales son encomenderos de algunos yndios que el gouernador pasado [Pizarro] ha puesto en su cabeça con que podran sustentarse españoles que son mas aparejados para sustentar la tierra e a estos tales se los han dado porque son o an sydo lenguas ynterpretes. Vea vuestra magestad si es seruido, que estos pueblos se encomiendan a españoles e se quiten a los yndios que asy los tienen encomendados. Con que vuestra magestad sepa, como es verdad, que los tales encomenderos e yndios son casados con mugeres de Castilla e tienen su casa poblada e honrrada. [Al margen: Algunos yndios son encomenderos por auer sido ynterpretes en virtud de cedula de Pizarro y de ellos ay casados con españolas y con casa y servicio honrado.] (Lisson Cháves 1943: 112)³⁵

Los primeros lenguas fueron retribuidos como a socios de la conquista, calidad que, al parecer, tuvieron para Pizarro y su gente. La suerte les fue desfavorable después, como en el caso siguiente:

[...] [Juan de Betanzos] acompañó a otro teniente gonzalista, Juan de Acosta, a Trujillo en 1547. Enviado a Gonzalo con cartas, fue capturado por la Armada Real en Santa. Iba con un acompañante muy especial: Don Martín Pizarro, el indio "lengua" más cercano al entonces difunto Marqués. La suerte de estos intérpretes rebeldes fue dispar: Don Martín fue privado de su encomienda y desterrado. Betanzos logró una pequeña encomienda en el Collao. (Domínguez 1991: 5)

Es indiscutible que los intérpretes tuvieron una importantísima participación en la empresa pizarrista en el Perú. Los españoles supieron utilizarlos como aliados estratégicos en su campaña de penetración primero, y como intermediarios en la consolidación colonial después. Fueron los agentes de la representación española ante los indígenas y, también, los portadores de la palabra indígena ante las huestes españolas.

35 Documento No. 86. Relación que hace a Su Magestad el Licenciado Martel de Santoyo sobre lo que debe proveer y remediar en los reinos del Perú y en otras partes. 1542.

Conclusiones

El gran número de lenguas habladas simultáneamente en espacios contiguos del Tawantinsuyu desconcertó a los primeros españoles que allí llegaron, pero pronto se dieron cuenta de la existencia de una lengua administrativa. La necesidad española de uniformizar el panorama lingüístico hizo que se recurriera al uso y difusión de la "lengua general" y así contar con los "intérpretes" que tradujeran esta única lengua.

En este contexto se ubica al intérprete, en su rol de mediador. El desarraigo forzado de los futuros intérpretes y su violenta inmersión en el mundo de habla hispana dieron como resultado unos traductores que distaban mucho de ser expertos. No conocían bien su lengua o lenguas nativas, que nunca aprendieron a cabalidad, por lo temprano de su alejamiento. Además, su aprendizaje del castellano fue muy superficial debido al corto tiempo que los alumnos recibieron clases formales en conventos. El resto del tiempo estaban expuestos a la lengua castellana, sí, pero al código oral del registro de la marinería, poco o nada escolarizada, con quien compartían sus viajes a través del Atlántico. Éste es pues un intérprete que no domina ninguna de las lenguas que utiliza, ni la lengua fuente ni la lengua meta.

Su escaso conocimiento de las lenguas propias y ajenas creó un ambiente de incomunicación relativa en el que sólo podían transmitir ideas muy elementales de cada lengua. Tengo serias dudas de que en este periodo temprano se estableciera un flujo de comunicación en el que se pudiera intercambiar ideas algo complejas con claridad. Blas Valera, en las glosas de Garcilaso expresa las causas de esta situación: "Y esto era por la mucha dificultad que la lengua indiana tiene y por la poca enseñanza que entonces tenían los indios de la lengua castellana, lo cual era causa que el indio entendiese mal lo que el español le preguntaba y el español entendiese peor lo que el indio le respondía." (1995: 82).

Los agentes de la representación del mundo andino estaban, en el siglo XVI, en una situación muy precaria para poder dar cuenta cabal tanto de las civilizaciones que encontraban y destruían, como de sus mismos hechos en América. La brecha lingüística funciona como un modelo a escala del abismo existente entre las culturas indígenas andinas y la de los conquistadores. Como modelo, la brecha lingüística es susceptible de ser descrita, como ahora, para luego ser analizada. Al estudiar el siglo XVI hay que tener siempre presente que el producto de esta incomunicación es el grueso de la documentación textual andina, que posteriormente sirvió de fuente para la historia de los diversos países de la región.

Bibliografía

- Anónimo. *Vocabulario y phrasis de la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua y en la española* (1586). Lima: Fac. Instituto de Historia, UNMSM, 1951.
- Anónimo (Fray Antonio). "Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas", en *Informaciones sobre el antiguo Perú. Crónicas de 1535 a 1575. Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú*, Tomo III, Segunda Serie, Horacio H. Urteaga (ed.). Lima: 1920, 4-5.
- Betanzos, Juan de. *Suma y narración de los Incas* (1551), María del Carmen Martín R. (ed.). Madrid: Atlas, 1987.
- Bravo Guerreira, Concepción. "Introducción y Notas", en *Verdadera relación de la conquista del Perú de Francisco de Xerez*. Madrid: Historia 16, 1985.
- Cerrón Palomino, Rodolfo. *Lingüística Quechua*. Cuzco: Ed. CERA Bartolomé de las Casas y GTZ, 1987.

- _____. "Estudio Introductorio y Notas" en *Grammatica o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru* (1560). Cuzco: Ed. CERA Bartolomé de las Casas, 1995.
- _____. "La primera codificación del aimara" en *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, Klaus Zimmermann (ed.). Frankfurt am Main y Madrid: Bibliotheca Ibero-americana, 1997, 195-258.
- Cieza de León, Pedro. *Crónica del Perú. Tercera Parte*, Ed. Prolog y Notas por F. Cantù, 2nd. Ed. Lima: PUC, 1989.
- _____. *Crónica del Perú. Segunda Parte, El señorío de los Yngas*, Ed., Prolog. y Notas, F. Cantù. Lima: Ed. PUC, 1985.
- De la Vega, Garcilaso. *Comentarios reales de los Incas*, (1609), Ed., Carlos Aranibar. México: FCE, 1995.
- Domínguez Faura, Nicanor. "Juan Díez de Betanzos. Intérprete-cronista del siglo XVI: Los años previos a la *Suma y narración de los Ingas*". Lima: Memoria de Bachillerato, Universidad Católica, 1992.
- _____. "Juan Díez de Betanzos, nuevos datos sobre el cronista", ponencia presentada ante el Primer Encuentro de Investigadores. Lima: junio 1991, 1-14.
- González Holguín, Diego. *Vocabulario de la lengua Quichua o del Ynga*, 1ª Ed. 1608, Francisco del Canto. Lima: 2ª Ed fac 1952, Ed. UNMSM, Lima, 3ª Ed. Lima: Fac. UNMSM, 1986.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. *Nueva coronica y buen gobierno*, Ed. y Pról. F. Pease. México: FCE, 1993.
- Mannheim, Bruce. *The Language of the Inka since the European Invasion*. Austin: University of Texas Press, 1991.

- Milla Batres, Carlos. *Atlas histórico y geográfico del Perú. Descubrimiento, conquista y virreinato*. Lima: Ed. Milla Batres, 1995.
- Morales y Eloy, Juan. *Ecuador. Atlas histórico-geográfico. Quito. Los orígenes del reino. La Audiencia y Presidencia. La República*. Quito: Ministerio de Relaciones Exteriores, 1942.
- Ondegardo, Polo de. *Notables daños de no guardar a los yndios sus fueros... [1571] (El mundo de los incas)* Laura González y Alicia Alonso (eds.). Madrid: Historia 16, 1990.
- Porras Barrenechea, Raúl. *Los cronistas del Perú (1528 - 1650)*. Lima: Ed. Banco de Crédito, (1962) 1986.
- Pulgar Vidal, Javier. *Geografía del Perú*. Lima: Ed. Peisa, 10a. ed., 1996.
- Rivarola, José Luis. *La formación lingüística de Hispanoamérica: diez estudios*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1990.
- Rosenblat, Angel. *Los conquistadores y su lengua*. Caracas: Ed. De la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, 1977.
- Rostworowski de Diez Canseco, María. *Recursos naturales renovables y pesca, siglos XVI y XVII*. Lima: IEP, 1981.
- Santo Tomás, Domingo de. *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Peru [1560]*, Introd. y notas, R. Cerrón-Palomino. Cuzco: Ed. Centro Bartolomé de las Casas, 1995.
- Solano, Francisco de. "Lengua y relación: la intercomunicación entre aborígenes y españoles (1942 - 1556)" en *Actas del Congreso de Historia del descubrimiento*. Madrid: CSIC, t. IV, 1992, 113 - 129.

Spalding, Karen. *Huarochirí. An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: University Press, 1984.

Torero, Alfredo. "Procesos lingüísticos e identificación de dioses en los Andes centrales", en *Revista Andina*, Año 8, No. 1. Cuzco: julio 1990, 237-263.

_____. "Entre Roma y Lima. El *lexicon* Quichua de fray Domingo de Santo Tomás [1560]" en *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Frankfurt am Main y Madrid: Bibliotheca Ibero-Americana, 1997, 271-291.

Urteaga, Horacio H. (ed.). "Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas" o "Declaración de los Khipukamayuc a Vaca de Castro", en *Informaciones sobre el antiguo Perú. Crónicas de 1535 a 1575. Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*. Lima: Tomo III, Segunda serie, 1920.

Valverde Montalvo, Francisco. "Memorial en que refiere los servicios de su tío D. Fr. Vicente de Valverde... 23 de mayo de 1568, Lima" en *La Iglesia de España en el Perú*. Sevilla: Ed. Emilio Lisson Chaves, 1943.

Zárate, Agustín de. *Historia del descubrimiento y conquista del Peru*, [2nda Ed. 1557, Sevilla]. Lima: Ed. PUC, 1995.

El amerindio y la guerra en los escritos coloniales

Claude Gélinas
CÉLAT, Université Sherbrooke, Quebec

Durante el siglo XVI y buena parte del XVII, la imagen de los amerindios que predominaba en Europa era la de individuos fundamentalmente violentos, para quienes la guerra formaba parte de lo cotidiano, incluso de su naturaleza: se trataba de unos “seres-para la guerra” (Clastres 1997: 9). Esta imagen era transmitida principalmente por las crónicas de la época, algunas de las cuales –como la obra *Warhaftige historia*, de Hans Staden– gozaron de gran popularidad y fueron traducidas a diversas lenguas. Obras de pintores influyentes, Theodore de Bry por ejemplo, con sus representaciones de escenas explícitas de tortura o de canibalismo contribuyeron igualmente a difundir el mito. A partir de ahí, podemos comprender que algunos colonizadores se propusieran como misión “civilizar” a aquellos bárbaros, y que tal pretexto se utilizara algunas veces para justificar los aspectos menos edificantes de la empresa colonial. Recordemos sólo el ejemplo de los españoles que exageraron deliberadamente el recurso al canibalismo de los Caribes con el fin de capturarlos en calidad de esclavos, tal y como se lo permitía la ley de la época.

Diversos factores incitan a creer que la relación entre el Amerindio y la guerra evocada por los cronistas coloniales

no refleja de manera imparcial lo que había sido hasta el momento del contacto. Dicho de otro modo, las razones y los modos de practicar la guerra descritos en las crónicas de la época no tienen a menudo mucho en común con el ámbito de la guerra amerindia tradicional. Entre los factores responsables de esta distorsión presentaremos principalmente tres, que se irán desarrollando en la exposición: 1) la transformación rápida y a veces radical del ámbito de la guerra entre los amerindios en el momento del contacto y su continuación; 2) el contexto histórico dentro del cual se inscriben las relaciones entre cronistas y amerindios; y 3) el etnocentrismo de los cronistas.

La transformación del ámbito de la guerra

Desde hace tiempo está establecido que la guerra¹ existía en América mucho antes de la llegada de los europeos. Recordemos la iconografía mochica con sus escenas explícitas de actividades militares; pensemos en las conquistas de los incas, aztecas, mayas y otros estados expansionistas que les precedieron en los Andes y toda Mesoamérica; en los pueblos empalizados de los iroquoienses (*Iroquoiens*) que reflejan la multiplicación y la intensificación de los conflictos armados en el nordeste americano durante el periodo silvícola superior, o incluso en las incursiones de pillaje de las poblaciones del noroeste amazónico y canadiense. Sin embargo, se constató últimamente que las guerras amerindias de la prehistoria habían sido, en sus causas y en su configuración, muy diferentes de lo que llegaron a ser a raíz del contacto (Ferguson 1992). Dicho de otro modo, la llegada de los europeos a suelo americano no tardó mucho en modificar las

1 Lo que entendemos aquí por "guerra", es una acción organizada y consciente de uno o diversos grupos contra uno o varios grupos, diferentes de los primeros, y que implica el uso real o potencial de la violencia mortal. Esta definición engloba las incursiones y las *vendettas* (Ferguson 1990: 139).

razones y las maneras de hacer la guerra entre los autóctonos, hasta tal punto que los primeros cronistas, cuya llegada tuvo lugar a menudo algún tiempo después del contacto, fueron testigos de un ámbito de la guerra amerindia que en nada se asemejaba ya a aquello que había sido antes de la llegada de los europeos.

De hecho, las transformaciones se produjeron, en muchos casos, antes incluso de que las poblaciones tuvieran un contacto directo con los europeos. Por ejemplo, en algunas regiones, las epidemias precedieron a los recién llegados y favorecieron conflictos. Se cree que el rey inca Huayna Capac murió fortuitamente hacia 1525 a causa de una epidemia de viruela, y que ello provocó el inicio de la guerra civil entre sus hijos, Atahualpa y Huascar, facilitando así la conquista de Pizarro algunos años más tarde (Cook 1992: 208-209). Ciertas poblaciones amerindias, entre las cuales varias amazónicas, interpretaron las pérdidas humanas causadas por epidemias como demostraciones de brujería por parte de sus vecinos, lo que provocó respuestas violentas (Ferguson 1990: 142). Otras, como los núcleos iroquienses, intentaban compensar las pérdidas demográficas efectuando incursiones para llevarse a sus casas prisioneros con el fin de adoptarlos (Gélinas 1994: 124-125; Viau 1997: 40-43). Por el contrario, en algunas regiones como el alto Xingu en Brasil, donde la guerra prevalecía antes del contacto, la despoblación provocada por las epidemias tuvo como consecuencia la reducción o el fin de los conflictos (Gregor 1990: 108). En otras palabras, las poblaciones que los cronistas calificaban como pacíficas bien podían haber sido, anterior y tradicionalmente, relativamente violentas.

Precediendo al contacto directo, la circulación de objetos de factura occidental altamente solicitados (cuchillos, hachas y cazuelas metálicas, adornos, etc.) a lo largo de las rutas comerciales tradicionales contribuyó igualmente a provocar conflictos entre las poblaciones que poseían estos bienes y aquéllas que los codiciaban. Por ejemplo, durante

la segunda mitad del siglo XVI, los mohawks atacaron y dispersaron probablemente a los iroquienses del San Lorenzo con el fin de comerciar directamente con los europeos y obtener hachas de hierro (Trigger 1990: 206-207). Durante la misma época, los hurones habrían abandonado el valle de Trent para instalarse en el distrito de Simcoe, situado más al norte, con la intención de acercarse a la ruta comercial del interior que unía el sur de Ontario con Trois-Rivières y Tadoussac, y es posible que para establecerse tuvieran que desalojar militarmente a otros hurones y algonquienses (*Algonquiens*) que ocupaban anteriormente la región (Trigger 1990: 219-221).

En lo concerniente a las relaciones directas con los europeos, éstas aceleraron en general la transformación del ámbito militar amerindio. Por ejemplo, los recién llegados provocaron a veces voluntariamente conflictos entre poblaciones autóctonas. Como muestra, parece ser que Pizarro habría apoyado su victoria sobre los incas en alianzas militares con grupos hostiles al dominio de éstos (Espinoza Soriano 1990). Desde la primera mitad del siglo XVI, los explotadores de caña de azúcar de Brasil animaban a sus aliados autóctonos, entre los cuales se encontraban principalmente a los tupinambas de Staden, a efectuar incursiones entre sus vecinos con el fin de capturar prisioneros destinados a servir como trabajadores esclavizados (Ferguson 1990: 141). Por otra parte, el establecimiento de alianzas políticas y económicas con los europeos contribuyó a enemistar algunas poblaciones amerindias que antes del contacto no tenían necesariamente relaciones hostiles. Estamos pensando en particular en las guerras que enfrentaron a los aliados de los franceses, en el nordeste americano, con aquellos de holandeses e ingleses (Delâge 1985; Trigger 1990); o incluso a los aliados de los portugueses con los de los franceses desde la primera mitad del siglo XVI en el litoral brasileño (Ferguson 1990: 141). Finalmente, el acceso a nuevos tipos de armas, la adopción de nuevas estrategias de combate, la coordinación de

ejércitos amerindios por los europeos, etc., son otros factores que contribuyeron igualmente a la modificación de la práctica tradicional de la guerra en América.

Contexto histórico y etnocentrismo

El contexto histórico en el cual se inscriben las relaciones entre cronistas (los observadores) y amerindios (los observados) influyó necesariamente en la manera en que los primeros describieron la relación de los segundos para con la guerra. Y a esta influencia contextual se debe añadir el etnocentrismo europeo de la época. En efecto, los cronistas contemporáneos comprendían y explicaban lo que veían en América a partir del referente cultural occidental, de manera que la prudencia se impone en el momento de considerar los términos o los conceptos que utilizaban en sus relaciones. Así, aquello que los cronistas conocían y entendían en la época por "guerra" era esencialmente un enfrentamiento armado y violento entre dos o más naciones cuya finalidad era resolver una crisis económica, territorial o de otro tipo, creada entre ellas. Tales conflictos, donde las partes beligerantes compartían una concepción común de lo que estaba en juego, podían surgir en cualquier momento y desembocar en una alteración seria, o incluso total, del funcionamiento de los estados implicados. A los ojos de un europeo, este tipo de guerra era de lo más convencional (Descola & Izard 1991: 313-314).

En el caso de las sociedades amerindias tradicionales, la guerra parecía más bien responder a necesidades internas. Una población no necesariamente atacaba a otra para resolver un conflicto ocurrido entre ellas, sino para tomar de la otra elementos que debían permitir el asegurar la permanencia de la propia identidad, de su orden social o del orden del mundo en general. En consecuencia, la intensidad guerrera manifestada por una población no era necesariamente una muestra de odio respecto del "enemigo" o el resultado

directo de un conflicto de naturaleza política o económica. A menudo era el reflejo de la intensidad con la que una sociedad deseaba perpetuarse. Todos los vecinos eran enemigos potenciales y, a este respecto, la guerra tomaba frecuentemente el aire de un ritual cíclico. Los enfrentamientos estaban codificados con anterioridad y tenían lugar en momentos precisos del transcurso del ciclo anual. En cambio, si éste era el modelo de guerra considerado como convencional por los amerindios, no les parecía en absoluto así a los europeos del periodo colonial (Descola & Izard 1991: 314) –al igual que la guerra al estilo occidental debía resultarles a los amerindios fuera de toda norma. Dicha dicotomía cultural explica, sin lugar a dudas, por qué muchos cronistas no lograron poner en perspectiva las prácticas guerreras autóctonas. En este sentido, el retrato de los comportamientos bélicos de los iroqueses (*Iroquois*), tal como lo esbozaron los jesuitas, es particularmente revelador.

La influencia del contexto histórico: el ejemplo iroqués

Prácticamente durante todo el siglo XVII los franceses estuvieron en guerra con los iroqueses, aliados comerciales de holandeses e ingleses. Anteriormente al año 1640 los enfrentamientos entre franceses e iroqueses habían sido poco frecuentes, a pesar de que los primeros estaban al corriente de los ataques que los segundos infligían a sus aliados hurones y nómadas. Ahora bien, a partir del citado año la reducida colonia del valle del San Lorenzo comenzó a sufrir repetidos asaltos por parte de los iroqueses, y de repente una verdadera ola de pánico se apoderó de sus habitantes, quienes tomaron conciencia de su vulnerabilidad frente al enemigo. Los jesuitas, principales cronistas de la época, no escaparon a dicha actitud y sus *relaciones* anuales se llenaron rápidamente de referencias poco halagadoras hacia los iroqueses, que hacían peligrar la empresa de cristianización:

se puede leer, entre otros ejemplos, que los iroqueses no respiraban más que "el aire de la guerra", y que no vivían más que "de sangre y matanzas" (RJ 1660: 13, 25). Las referencias a la barbarie de los iroqueses se hicieron aún más elocuentes desde el momento en que algunos misioneros fueron brutalmente asesinados mientras prestaban sus servicios en el seno de comunidades iroquesas. Aparecen asimismo, tanto en las relaciones jesuitas como en Dollier de Casson, relatos de espectaculares enfrentamientos entre ejércitos compuestos por centenares de guerreros iroqueses frente a un puñado de valerosos colonos franceses que salen vencedores (RJ 1661: 3; Dollier de Casson 1928: 117-120, 170-174, 272-274). Para los cronistas de la época, al igual que para la mayoría de los habitantes de Nueva Francia, el objetivo de los iroqueses era aniquilar al francés y "durante veinticinco años, el iroqués gravó en la memoria del colono francés una imagen de crueldad, perfidia, insolencia de sangre y fuego" (Clermont 1989: 124).

Esta imagen del iroqués esencialmente guerrero y sanguinario que ha prevalecido durante mucho tiempo, está dando paso actualmente a un retrato más realista. Por una parte, diversos investigadores coinciden en decir que los iroqueses probablemente no pretendieron en ningún momento aniquilar ni echar a los franceses (Dickinson 1982: 46; Trigger 1990: 253-255). De hecho, éstos eran percibidos más bien como potenciales colaboradores comerciales. Entonces, ¿por qué los ataques? Desde la perspectiva de los cronistas de la época, los asaltos iroqueses, realizados por sorpresa y dirigidos hacia algunos colonos aislados y sin defensa, se alejaban de la lógica bélica europea (Pioffet 1993: 45). Además, estaba el hecho de que los agresores nunca parecían querer ir hasta el final en sus acciones. Efectivamente, los iroqueses a menudo se retiraban poco después del asalto, sin dar el toque de gracia a los franceses (inferiores en número) cuando podían haberlo realizado fácilmente, un gesto que se interpretaba entonces, y con gusto, como el triunfo del valeroso colono. En definitiva, los motivos de la guerra

no eran comprendidos por todas las partes, de manera que para los franceses los ataques de los iroqueses no podían tener otra interpretación que la de actos bárbaros e insensatos, o sea actuaciones instintivas.

El fenómeno de la guerra entre los iroqueses ha sido el tema de numerosos estudios en los últimos decenios, los cuales han permitido contextualizar más adecuadamente las informaciones contenidas en las relaciones del siglo XVII. Una de las teorías, la de las “guerras de duelo” (Richter 1983) o “guerras de captura” (Viau 1997), propone que la motivación principal de los iroqueses para hacer la guerra fuera la necesidad de suplir la pérdida de individuos en el seno de la comunidad, como forma de mantener el equilibrio demográfico y espiritual del grupo. Así pues, el objetivo primero de las incursiones era capturar prisioneros, que debían ser conducidos a los pueblos iroqueses para ser adoptados –tomando el cautivo el puesto del difunto–, o sacrificados para calmar el duelo. Asimismo, los iroquienses practicaban una guerra de guerrillas, a cargo de pequeños grupos de guerreros que debían sorprender al adversario para capturarlo preferentemente vivo. Los combates anunciados y prolongados preferían evitarlos, puesto que resultaba inútil intentar capturar prisioneros para reemplazar difuntos si a su vez había bajas durante el combate².

Este modelo concuerda perfectamente con la naturaleza de los ataques iroqueses contra los franceses (Gélinas 1994). Los iroqueses se emboscaban en pequeños grupos cerca de los asentamientos franceses, esperando poder sorprender a algunos colonos aislados y hacerlos prisioneros. En cuanto los colonos, resguardados tras las empalizadas, replicaban a los iroqueses o los provocaban, éstos se retiraban rápidamente para no sufrir bajas. Incluso en las batallas que implicaban a centenares de iroqueses –aunque cabe también desconfiar de las cifras extraordinariamente precisas reflejadas por los

2 Para una crítica reciente de este modelo, véase Carpin 1996.

cronistas (por ejemplo 160, 260 iroqueses), probablemente aumentadas para acrecentar el prestigio colono— el objetivo era el mismo, hacer prisioneros. Es bastante significativo constatar que a partir del año 1650, la intensificación de ataques contra los franceses y sus aliados autóctonos fue precedida por violentas epidemias de viruela que habían diezmando la población iroquesa (Gélinas 1994: 124): era necesario rellenar los huecos. Ciertamente no se debe obviar que, junto a este fin principal de la guerra iroquesa que era capturar prisioneros, pudieron mezclarse otros objetivos paralelos, especialmente de carácter político o comercial.

En resumen, existía una razón lógica que explica las acciones de los iroqueses. Una lógica que los cronistas de la época parecen haber ignorado, a causa tanto de su desconocimiento de la cultura iroquesa como de su etnocentrismo, el cual les impedía admitir otra explicación que aquella que, en el clima de pánico imperante en la época, les saltaba a la vista: la barbarie instintiva de los iroqueses. En otras palabras, sólo podían fundamentar su juicio en la imagen de la guerra y no en los complejos factores sociales y culturales subyacentes, circunstancia de la que se aprovecharon algunos cronistas posteriores que escribieron en un contexto histórico muy diferente (ver especialmente Gélinas y Viau 1996; Viau 1997). Por otro lado, es muy significativo que los hurones, otra nación iroquoiense pero aliada de los franceses, hayan gozado de una imagen mucho más positiva en las relaciones coloniales, a pesar de que también practicaran la guerra. También torturaban a enemigos y a misioneros jesuitas. En cambio sus acciones, aunque fueron descritas por los cronistas hasta el más mínimo detalle, pocas veces reflejan la aversión que caracteriza la descripción de prácticas iroquesas. ¿Es esto debido a que los jesuitas vivieron mucho tiempo entre los hurones? Este retrato favorable, ¿obedece a un conocimiento más profundo de la cultura hurona por parte de los misioneros? ¿Pretendían los jesuitas dar una imagen positiva de los hurones y de este modo justificar su empresa de cristianización ante sus pro-

veedores de fondos? Poco importa, pero no deja de ser significativa esta dicotomía entre hurón e iroqués.

Otro ejemplo de la subjetividad jesuita lo ofrece el retrato que esbozaron de los algonquienses (*Algonquiens*) aliados. Durante el siglo XVII, las diferentes poblaciones algonquienses (montañeses, attikamegues, algonquinos) eran aliadas políticas y económicas de los franceses. En general, las crónicas de la época consideraban a estas poblaciones como esencialmente pacíficas, aisladas en los inmensos bosques boreales y dedicadas a vivir tranquilamente de la caza y de la pesca. Por ejemplo, hablando de los attikamegues, el jesuita Lalemant escribía en 1647: "Todos estos pueblos sólo hacen la guerra a los animales [...]; la paz es profunda en sus grandes bosques" (RJ 1647: 56). Estos mismos attikamegues habrían afirmado a otro jesuita, Vimont: "no somos gente de guerra, manejamos mejor el remo que la espada, apreciamos la paz, por eso nos mantenemos lo más alejados posible de las ocasiones de combate" (RJ 1641: 32). Sin embargo, gracias a Nicolas Perrot, sabemos que en 1636 los attikamegues habían participado, junto a algonquinos y montañeses, en incursiones contra los iroqueses, con las que lograron capturar a tres prisioneros (Perrot 1968: 109,110). Unos años más tarde, en 1645, los attikamegues se sentaban con pleno derecho al lado de los franceses y sus aliados algonquinos y montañeses durante las negociaciones de paz con los iroqueses en Trois-Rivières (RJ 1645: 24, 30). Así pues, lejos de una vida aislada en los bosques del norte, los attikamegues se encontraban perfectamente integrados en la alianza franco-amerindia en la cual desempeñaban un rol mucho más activo de lo que se desprende de las *relaciones* de los jesuitas. Por tanto, no podemos hacer como los jesuitas y considerar gratuitos los ataques llevados a cabo por los iroqueses en Haute-Mauricie y por extensión en la región sub-ártica oriental a principios de los años cincuenta (1650). Estos asaltos se inscribían dentro del ciclo tradicional de ataques. Los attikamegues y los otros habían atacado anteriormente a los

iroqueses y capturado prisioneros; les tocaba ahora a ellos hacer lo mismo.

Etnocentrismo: el ejemplo del ejército inca

Cuando los cronistas coloniales hablaban de *guerreros salvajes* o de *ejércitos* indios, estas expresiones tenían para ellos un sentido de individuo especializado en la guerra o de grupos institucionalizados. Una vez más se trataba de conceptos occidentales que no se correspondían necesariamente con la realidad amerindia. Efectivamente, pocas veces existía el oficio de guerrero en las sociedades amerindias. Los individuos llamados a combatir eran reclutados habitualmente poco antes de los enfrentamientos, y la elección de los guerreros podía basarse tanto en las cualidades del individuo para el combate como en otras consideraciones de tipo social ligadas a los ritos de iniciación o a la búsqueda de prestigio, etc. En este plano, el ejemplo de la organización militar inca pone de manifiesto el abismo que podía existir entre la percepción europea de las "*instituciones militares*" autóctonas y la realidad.

La imagen que los cronistas nos han dejado de los incas es la de una sociedad militarista y expansionista. La constitución de su imperio —que comprendía varios millones de personas y una extensión aproximada de 4000 kilómetros— se habría llevado a cabo por la vía de las conquistas militares, que sometían uno tras otro a los grupos étnicos que iban encontrando por su camino. Para los europeos ésta era la manera lógica en que se constituía un imperio. Los cronistas denominados toledistas (con Sarmiento de Gamboa a la cabeza) hicieron gran hincapié en la importancia de la guerra en la constitución del imperio inca, representándolos por lo mismo como usurpadores que les quitaron por la fuerza el poder a los grupos locales. Esta visión de las cosas tenía por objetivo legitimar el tratamiento inflingido a los incas por las autoridades españolas inmediatamente después de la conquista.

Uno de los problemas con las crónicas españolas es que presentan un retrato muy cuzcocentrista del imperio y descuidan las realidades provinciales. La epopeya de las conquistas ha sido contada a partir de la historia oficial inca, y pocas veces han sido consignados los testimonios de las poblaciones conquistadas. En consecuencia, nos encontramos ante la imagen de un imperio que formaba una entidad socio-política homogénea. Ahora bien, las investigaciones en los archivos provinciales, así como los trabajos arqueológicos regionales que se han multiplicado desde hace algunas décadas, muestran que el imperio inca constituía una realidad mucho más compleja. En efecto, parece que diversas poblaciones andinas se unieron a los incas de manera pacífica, principalmente por el sistema de alianzas matrimoniales entre los jefes locales –muchos de los cuales habrían sido mantenidos en su puesto por los incas– y la élite de Cuzco. En cambio, otras poblaciones fueron hostiles a los incas y se opusieron en todo momento a su dominación, ya fuera mediante la resistencia, ya mediante rebeliones. Además ciertas “políticas interiores” incaicas apuntaban deliberadamente a conservar los particularismos culturales de cada región (Rowe 1982: 110-111). En resumen, en la actualidad se considera el imperio inca como un conjunto heteróclito de grupos étnicos, más o menos unidos a un aparato estatal laxo que se ajustaba a las particularidades de las administraciones provinciales ya instaladas (Pease 1982; Mallpass 1993). Por lo que se refiere a los motivos que justificaban la instauración de este aparato estatal, no son siempre muy claros: podría deberse a causas económicas (puesta en marcha de un sistema para asegurar una diversificación de las fuentes de abastecimiento), o político-ideológicas (para mantener el poder de los dirigentes incas).

En cuanto a la cuestión del ejército inca, los cronistas lo han descrito en general como un cuerpo institucionalizado. A la cabeza encontrábamos al rey, el Inca, y bajo su autoridad inmediata un cierto número de generales; finalmente,

en el peldaño más bajo, encontrábamos a los combatientes. Ése era exactamente el modelo de los ejércitos europeos de la época. En cambio, ahora sabemos que la mayor parte del ejército inca no era permanente. Por un lado, los cronistas mismos han subrayado el relativamente restringido número de especialistas de la guerra, aquellos a quienes denominaban generales incas. Se trataba de miembros de la nobleza, a menudo parientes próximos al Inca, y no era cierto que la guerra fuera su única ocupación; probablemente se tratara ante todo de administradores que se convertían en guerreros según las circunstancias (Schaedel 1978: 305). Por otra parte, el ejército debía estar compuesto principalmente por individuos reclutados en el marco de la *mita*, una especie de tributo pagado al Inca bajo forma de prestación de servicios (Murra 1978: 930). El ejército se constituía según un sistema de levadas puntuales, según las necesidades, y los combatientes tenían como "generales" a sus propios *curacas* o jefes locales (Schaedel 1978: 305). Además, como ha insistido Rowe, el punto fuerte de los ejércitos incas era el elevado número de sus integrantes, y no su tecnología o sus estrategias de combate (Rowe 1946: 274, 278)³.

En consecuencia, el modelo de guerra tradicional de los incas podría parecerse al que proponemos a continuación. La guerra no habría constituido un componente insoslayable de la política de expansión incaica. Se trataba ante todo de una alternativa en caso de que una población rechazara la alianza económica y política con los incas. En tal caso los dirigentes incas podían recurrir al sistema de la *mita* para organizar un ejército temporal de leva con el objetivo de someter a los recalcitrantes. Tras el fin de la campaña, este ejército se disolvería. En este sentido, la caída de Atahualpa en Cajamarca, y sus consecuencias para los incas, servirían para apoyar esta teoría. Varios investigadores han criticado la idea

3 Tal y como ha propuesto Murra, puede ser que los incas comenzaran a crear batallones permanentes poco antes de la conquista (Murra 1978: 931-934).

de que, capturando y matando a Atahualpa, los españoles desmovilizaran automáticamente el ejército inca, hecho que facilitó la conquista. Se argumenta, por ejemplo, que cualquier general podría haber tomado el mando, ya que un ejército de tales dimensiones no era tan fácil que se desestabilizara. En cambio, si dicho ejército no era en ningún modo profesional o estable, sino que habría sido formado poco antes de la llegada de los españoles, necesariamente sería susceptible de disolverse rápidamente con la desaparición súbita del elemento que aseguraba su cohesión y su dirección.

Conclusión

Llegados al final de esta exposición, no se debería concluir que los textos coloniales no son de ninguna utilidad para el estudio de la guerra tradicional entre los amerindios. De hecho, en algunos casos, son indispensables. Por ejemplo, resulta absolutamente imposible documentar el ámbito de la guerra basándose únicamente en una perspectiva arqueológica. Dejando a un lado la fortaleza de Saqsawaman, en el norte de Cuzco —de la que algunos discuten, por otra parte, la función militar— y algunas estructuras quizás ligadas a la guerra, prácticamente no existe ningún vestigio de naturaleza militar asociado a los incas, ni en Cuzco ni en provincias. Asimismo, es ante todo gracias a las crónicas españolas que conocemos la importancia de la guerra en la historia del imperio inca.

No obstante, la información provista por los textos coloniales encierra un cierto número de distorsiones respecto de la realidad histórica y antropológica que se supone describe. En consecuencia, deben ser sometidas a un riguroso análisis. Los estudios literarios son una manera productiva de identificar y soslayar dichas distorsiones. El uso de los estudios antropológicos (arqueología, etnohistoria, etnología, etnolingüística) que permite confrontar los datos proporcionados por los cronistas a otro tipo de informaciones, es otra manera. Es de desear que las

dos disciplinas interactúen en el futuro más de lo que lo hacen en la actualidad, puesto que los resultados de un camino conjunto sólo pueden proporcionar ventajas a ambos.

[Traducido del francés por Ignacio Castillo Acosta]

Bibliografía

Carpin, Gervais. "Les Amérindiens en guerre (1500-1650)" en *Recherches amérindiennes au Québec*, 26, 3-4 (1996): 99-113.

Clastres, Pierre. *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*. Marseille: Éditions de l'Aube [1977], 1997.

Clermont, Norman. "Les générateurs de frissons". *Recherches amérindiennes au Québec*, 19, 2-3 (1989): 117-127.

Cook, N. David. "Impact of Disease in the Sixteenth-Century Andean World". *Disease and Demography in the Americas*. J. W. Verano et D. H. Ubelaker (éd.). Washington/London: Smithsonian Institution Press, 1992, 207-213.

Delâge, Denys. *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*. Montréal: Boréal, 1985.

Descola, P. et M. Izard. *Guerre. Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. P. Bonte et M. Izard (dir.). Paris: Presses universitaires de France, 1991, 313-316.

Dickinson, John. A. "La guerre iroquoise et la mortalité en Nouvelle-France, 1608-1666" en *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 36, 1 (1982): 31-54.

Dollier de Casson. *A History of Montreal 1640-1672*. London et Toronto: J. M. Dent & Sons Ltd., 1928.

- Espinoza Soriano, Waldemar. *La destrucción del imperio de los Incas*. La Victoria: Amaru Editores [1973], 1990.
- Ferguson, R. Brian. "Blood of the Leviathan: Western Contact and Warfare in Amazonia" en *American Ethnologist*, 17, 2 (1990): 237-257.
- _____. "Tribal Warfare". *Scientific American*, janvier (1992): 108-113.
- Gélinas, Claude. "La nature des attaques iroquoises contre Ville-Marie, 1642-1667" en *Recherches amérindiennes au Québec*, 24, 1-2 (1994): 119-127.
- Gélinas, Claude et Roland Viau (éditeurs). "Les autochtones par les archives. Documents inédits" en *Recherches amérindiennes au Québec*, 26, 2 (1996).
- Gregor, Thomas. "Uneasy Peace: Intertribal Relations in Brazil's Upper Xingu" en *The Anthropology of War*. J. Haas (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 105-124.
- Mallpass, Michael A. (ed.). *Provincial Inca. Archaeological and Ethnohistorical Assessment of the Impact of the Inca State*. Iowa City: University of Iowa Press, 1993.
- Murra, John V. "La guerre et les rébellions dans l'expansion de l'État inka" en *Annales E.S.C.*, 33, 5/6 (1978): 927-935.
- Pease G. Y., Franklin. "The Formation of Tawantinsuyu: Mechanisms of Colonization and Relationship with Ethnic Groups" en *The Inca and Aztec States, 1400-1800*. G. A. Collier et al. (ed.). New York: Academic Press, 1982, 173-198.

- Perrot, Nicolas. *Mémoire sur les moeurs, coustumes, et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale*. Yorkshire: S. R. Publishers Ltd., 1968.
- Pioffet, Marie-Christine. "L'arc et l'épée: les images de la guerre chez le jésuite Paul Lejeune" en *Rhétorique et conquête missionnaire: le jésuite Paul Lejeune*. Réal Ouellet (dir.). Sillery: Septentrion, 1993, 41-52.
- Richter, Daniel. "War and Culture: the Iroquois Experience" en *The William and Mary Quarterly*, 40, 4 (1983): 528-559.
- RJ = *Relations des jésuites* [1611-1672]. Montréal: Éditions du Jour, 1972, (6 volumes).
- Rowe, John H. "Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest" en *Handbook of South American Indians*. J. H. Steward (ed.). Washington D.C.: Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Volume 2 (1946), 183-330.
- _____. "Inca Policies and Institutions Relating to the Cultural Unification of the Empire" en *The Inca and Aztec States, 1400-1800*. G. A. Collier et al. (ed.). New York: Academic Press, 1982, 93-118.
- Schaedel, Richard P. "Early State of the Incas" en *The Early State*. H. J. M. Claessen et P. Skalnik (ed.). Mouton: The Hague, 1978, 289-320.
- Trigger, Bruce G. *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*. Montréal: Boréal, 1990.
- Viau, Roland. *Enfants du néant et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*. Montréal: Boréal, 1997.

¿El ser más independiente del mundo? La construcción del arquetipo del *habitant* canadiense¹

Sylvie Depatie

Université du Québec à Montréal

Introducción

Mi propósito es el siguiente: intentar trazar de nuevo el proceso por el cual se ha construido el arquetipo del “*habitant*” canadiense. Por *habitant*, entendemos aquí el campesino propietario, una de las acepciones canadienses del término. Lo que me interesa es examinar los textos del periodo colonial francés que describen a este *habitant*, y luego ver por qué y cómo los historiadores y los sociólogos de finales del siglo XIX y de inicios del XX han utilizado estos textos para construir la imagen del campesino acomodado, autónomo económicamente e independiente ante las autoridades; del campesino descrito como ampliamente privilegiado en relación con su homólogo francés de la misma época. La cuestión es

1 Mi reflexión sobre el discurso producido por los contemporáneos acerca del Canadá de los siglos XVII y XVIII ha sido nutrida por numerosas conversaciones con la historiadora Louise Dechêne, fallecida el 1 de julio de 2001. Mi deuda hacia ella es inmensa. Se podrá constatar cuando salga a la imprenta su obra sobre la sociedad canadiense y la guerra, en la que descodifica la imagen del “Canadiense” a partir del mismo corpus de textos. Le estoy muy agradecida también a Thomas Wien quien comentó una primera versión de este texto.

pertinente puesto que el uso de fuentes de otra naturaleza conduce actualmente a diversos historiadores a subrayar más la semejanza entre la situación del campesino colonial con la del campesino metropolitano. ¿Eran insuficientes los lentes de los observadores de los siglos XVII y XVIII, a través de los cuales trabajaban esos historiadores de antaño? ¿Son mejores observadores del panorama los historiadores actuales, incluso a tres siglos de distancia? ¿Por qué resultó ser una imagen tan popular para historiadores y sociólogos entre 1850 y 1950 la particularidad del habitante canadiense? Éstas son las preguntas a las que trataré de responder.

El material utilizado consta de dos corpus. El primero es el de los estudios históricos de los siglos XIX y XX. El segundo está compuesto por documentos de los siglos XVII y XVIII a partir de los cuales trabajaron los autores del primer corpus. *Grosso modo*, se trata de relatos de viajeros, franceses o europeos, de paso por Canadá y de textos de memorialistas. A éstos se añaden las cartas de los administradores franceses, contenidas en la serie C11A de los *Archives des colonies françaises*. Finalmente, debo mucho a un artículo de Konrad Fillion, *Essai sur l'évolution du mot habitant (XVIIe et XVIIIe)*, publicado hace treinta años, y en el cual el autor se sirve, además de las fuentes mencionadas anteriormente, de documentos tan diversos como los diccionarios franceses del XVII y el XVIII, las relaciones de los jesuitas, los edictos y ordenanzas de los intendentes y los censos coloniales del periodo francés.

De entrada veremos cuáles eran las diversas acepciones del término *habitant* en los documentos de los siglos XVII y XVIII. En segundo lugar, nos ocuparemos de la descripción del campesinado construida por los contemporáneos. A título comparativo, presentaremos a continuación aquella que utilizan actualmente los historiadores especialistas de historia rural. Finalmente, trataremos de explicar cómo y por qué historiadores y sociólogos, entre 1850 y 1950, construyeron la idea de un carácter peculiar del *habitant* canadiense.

La polisemia del término *habitant* en Canadá, del siglo XVII al XX

En 1974 se publicó una monografía que iba a marcar un punto de inflexión dentro de la historiografía del Canadá bajo el régimen francés: *Habitants et marchands de Montréal au XVIIe siècle* de Louise Dechêne. ¿Por qué este título? ¿Y por qué no simplemente *Habitants de Montréal*? Precisamente porque el libro tenía como objetivo estudiar las dos grandes actividades de la isla de Montreal en el siglo XVII, la agricultura y el comercio de pieles, así como los grupos que las ejercían: los campesinos y los comerciantes. Y para designar a los primeros la autora siguió una costumbre de historiadora, o sea retomar el vocabulario de la época. Durante mi infancia, mi madre utilizaba todavía el término *habitant* para referirse al agricultor al que íbamos a comprar maíz y otros productos de la huerta. El término poseía a su vez un cierto sentido peyorativo en boca de urbanos: "*c'est un habitant*" [n. del t.: "es del campo"] decíamos para referirnos a alguien del medio rural, por definición, poco fino; "*tu as l'air d'une habitante*" [n. del t.: "parece que vienes del campo"] no era precisamente un cumplido acerca de nuestra indumentaria.

¿Desde cuándo el término *habitant* designa en Canadá a un campesino propietario de su tierra, sentido que conservaba todavía hacia 1950, pero que actualmente tiende a desaparecer²?

2 Se habla más bien de "productor agrícola", dado que la capitalización necesaria para una explotación agrícola se ha vuelto tan considerable que el agricultor es asimilado a un empresario y el elemento de particularismo cultural relacionado con la noción de *habitant*/campesino ya no se da. Véase al respecto el estimulante artículo de Jean Nadeau. En la actualidad, la palabra sirve todavía para designar una persona tosca, aunque este uso esté desapareciendo. Se utiliza también para otorgarle a un producto un carácter de fabricación casera: azúcar de *habitant*, jabón de *habitant*, etc. (Dulong, 236). Por fin, productos alimenticios son comercializados bajo la marca "Habitant". Entre la gama de productos, encontramos la famosa sopa de guisantes secos ("*soupe au pois*"), alimento tradicional en Quebec.

Las actas notariales del siglo XVIII designaban exclusivamente, por *habitant*, al agricultor propietario. “Habitante del señorío de la isla Jesús” (“*Habitant de la seigneurie l’île Jésus*”) designa al propietario de una explotación agrícola y no a la persona residente en la isla. Si la persona no es propietaria, se dirá más bien que “reside en la isla Jesús”. La denominación designa un estatus y una actividad y no la residencia. Esto es tan cierto que podemos encontrar expresiones como “habitante de la isla Jesús y residente” (“*habitant de l’île Jésus y demeurant*”) o “habitante de la isla Jesús residente en Terrebonne [un pueblo fuera de la isla]” (“*habitant de l’île Jésus demeurant à Terrebonne*”). Estas mismas actas notariales a menudo designan la explotación agrícola como una *habitation*, por ejemplo en la fórmula siguiente: “una habitación de tres fanegas sobre treinta, con casa, granero y establo” (“*une habitation de trois arpents sur trente, avec maison, grange et étable*”).

Konrad Fillion fecha en el siglo XVIII el uso del término *habitant* para designar al campesino propietario. A pesar de que, según nos dice, hacia el fin del régimen francés en 1760, esta acepción no es constante y el sustantivo continúa conservando habitualmente “su sentido colonial”. Fillion ha identificado este sentido colonial apoyándose en el diccionario de Trévoux publicado en 1752. La definición es la siguiente: “Habitante o colono, cuando nos referimos a las colonias, se dice de un individuo al que el Soberano ha concedido tierras para desbrozar, plantar y cultivar en su propio provecho”³. Y en la entrada *habitation*, leemos: “Término colonial. Establecimiento que emprenden particulares en tierras recientemente descubiertas, en virtud de las Cartas del Príncipe, o de los interesados en la colonia [...]”⁴. En el

3 “Habitant ou Colon en parlant des Colonies, se dit d’un particulier auquel le Souverain a accordé des terres pour les défricher, les planter & les cultiver à son profit.” (Fillion 1970: 378)

4 “Terme de colonie. Établissement que des particuliers entreprennent dans des terres nouvellement découvertes en vertu des Lettres du Prince, ou des intéressés à la Colonie [...]” (Fillion 1970: 391)

sentido colonial, el *habitant* es pues aquel que está afincado (*habitué*) en la colonia y que tiene una *habitation*. En esta acepción, el *habitant* se contrapone al grupo de inmigrantes temporales, contratados y comerciantes. El término *habitant*, en el sentido de afincado (*habitué*), de colono, puede designar entonces un campesino, pero también un mercader o un artesano. Según Fillion, este sentido colonial difiere de su primer significado –aquel que habita– aparecido hacia 1630. Asimismo, a partir de 1645, momento en que el monopolio de pieles es teóricamente concedido al conjunto de residentes permanentes en la colonia, el organismo que los representa es designado bajo la denominación de *Communauté des Habitants*.

Fillion ofrece varios ejemplos de este sentido colonial. En el censo de 1666 los oficios son presentados a menudo de la siguiente manera: “sastre de trajes y habitante” (“*tailleur d’habit et habittant*”), “albañil y habitante” (“*masson et habittant*”), “mercader y habitante” (“*marchand et habittant*”), y así tanto para la ciudad como para el campo. Aquellos que son designados tan sólo como habitantes (“*habittants*”) son los residentes en el campo, lo que abre una puerta al sentido más tardío de campesino. El uso de la palabra *habitant* en el sentido de residente permanente, por oposición a inmigrante temporal, es aún más ostensible en un listado posterior a este censo, titulado: “Nombres de voluntarios, no habitantes residentes en Québec” (“*Noms de volontaires, Non habittans demeurans dans quebecq*”) (Fillion 1970: 386).

Resumiendo, en los documentos textuales concernientes a Canadá, Fillion aprecia en principio el término *habitant* en su acepción primera que designa a aquel que habita en la colonia. Hacia 1630-1640, aparece el sentido colonial de afincado (“*habitué*”), residente permanente, propietario de una *habitation*, y en el siglo XVIII la acepción de campesino propietario sin que, a pesar de ello, desaparezcan el sentido colonial ni el primitivo. Por el contrario, siempre según Fillion, el sentido colonial sigue dominando, lo que le lleva a situar

la generalización de la acepción en el sentido que podríamos llamar “canadiense-francés”, es decir campesino propietario⁵, tras el régimen francés.

Este punto de vista debe ser matizado. Por una parte, las denominaciones dentro de las actas notariales, reflejos más exactos del uso cotidiano que los documentos utilizados por Fillion, tienden a mostrar que la acepción del término en el sentido de agricultor propietario es de uso corriente en el siglo XVIII. Por otra parte, Fillion no insiste suficientemente sobre una de las acepciones que ha tomado el sentido colonial en Canadá. Posteriormente a la redacción de su artículo, estamos mucho mejor informados sobre las modalidades de participación en el comercio de pieles durante el siglo XVII⁶. Podemos afirmar que el uso del término *habitant* durante aquel siglo entraña principalmente la participación en el comercio de pieles, y no tanto la posesión de una parcela de tierra. En 1645, la Comunidad de Habitantes que goza del monopolio de la trata (“*traite*”) de pieles no es una institución democrática que reúna al conjunto de residentes permanentes, sino la agrupación de algunos comerciantes instalados en la colonia y que pretende actuar en nombre de todos. Mientras hasta entonces los únicos implicados en la trata eran empleados de los organismos beneficiarios del monopolio, es a partir de 1647 cuando los “afincados en el país” (*habitués du pays*), en el sentido de residentes permanentes, consiguen el derecho de llevar a cabo actividades de trata individuales. Pero los residentes temporales siguen siendo excluidos. El estatuto del habitante se ha clarificado: se

5 Existe aquí evidentemente un vínculo implícito entre las observaciones de Fillion y la idea de una ruralización de la población canadiense, a raíz de la supuesta desaparición de la burguesía colonial tras la conquista. Se trata de una tesis difundida en los años 50 por la llamada Escuela de Montreal (porque sus autores enseñaban en la Universidad de Montreal), pero que, de hecho, remonta al siglo XIX (Gagnon 1978, y Gagnon 1985). Se encontrarán huellas de esta idea en la cita de Léon Gérin más adelante en el texto.

6 En particular a raíz de los trabajos de Dechêne 1974, Trudel, Horguelin y Wien 1998.

trata de poder realizar legalmente el comercio de pieles. Todo ello viene, además, confirmado por una proclamación del Consejo Soberano de 1675 en la que se reitera que el comercio está reservado a los habitantes y, más específicamente, que los voluntarios no *habitants*, para poder llevarlo a cabo, deben obtener una habitación y “allí establecer residencia durante un año, antes de poder gozar del beneficio de la trata con los Salvajes, conforme al primer reglamento del país”⁷.

Los historiadores no siempre han sabido diferenciar entre las tres acepciones del término bajo el régimen francés, es decir entre *habitants* en el sentido de población colonial; los *habitants*, residentes permanentes habilitados para el comercio de pieles en el siglo XVII; y los *habitants* en el sentido de agricultores propietarios. De ahí ciertos malentendidos, de tal manera que algunos historiadores han repetido que los campesinos descuidaban sus tierras en provecho del comercio de pieles y los han descrito como individuos inestables, manejando un día el arado y al siguiente realizando la trata de pieles en el Oeste.

Mediante la lectura de algunas de las fuentes sobre las que se basan estas afirmaciones, la equivocación es evidente. Por ejemplo, en 1754, el ingeniero militar Louis Franquet escribe con respecto a la población de Montreal: “todos los habitantes se dedican al comercio de los países de arriba [comercio de pieles]”. Lo que sigue nos indica, sin embargo, que se trata de habitantes en el sentido inicial de aquél que habita, pues Franquet escribe: “Incluso los oficiales andan metidos en ello” (Franquet 1974: 56). Otro caso similar, en la *Mémoire sur le Canada de 1667*, se puede leer: «Las consideraciones que han dado lugar al incremento del precio del castor para atraer a los salvajes deben terminar ahora que el

7 “y tenir feu et lieu un an durant, avant de pouvoir jouir du bénéfice de la traite avec les Sauvages, conformément au premier règlement du pays”, “Proclamation du Conseil Souverain de 1675” en *Jugements et délibérations du Conseil souverain de la Nouvelle France* cit. por Fillion, 388.

país comienza a establecerse, y es mejor que los habitantes se dediquen al cultivo de la tierra que al comercio de pieles con los salvajes, que les sumía en una ociosidad muy nociva para el país”⁸. Aquí, una vez más, queda patente que la declaración remite al conjunto de la población colonial y no sólo a los campesinos.

La distinción no siempre es así de clara, como pone de manifiesto el *Journal* del jesuita Charlevoix, fechado en 1744. En un pasaje que trata sobre la pobreza de los nobles en Canadá, escribe: “Después de todo, en parte es culpa suya si padecen escasez: la tierra es buena en todas partes y la agricultura nunca falla. Cuántos gentilhombres de cualquiera de las Provincias no envidiarían la suerte de los simples habitantes de Canadá si la conocieran”⁹. Puesto que el autor acaba de hablar de agricultura, podemos pensar que los “simples habitantes” son en este caso los campesinos, pero la duda subsiste; efectivamente, en la página precedente, bajo la rúbrica “Felices condiciones de los habitantes de Canadá” (“*Heureuses conditions des habitants du Canada*”), Charlevoix se refiere claramente al conjunto de la población colonial (Charlevoix 1994: tomo I, 252-253).

Convendría pues realizar una lectura detenida de los textos a fin de distinguir entre los diferentes usos de un mismo término. En adelante utilizaré el término ateniéndome al último sentido, es decir *habitant* en el sentido de campesino propietario, y sólo cuando se haya logrado fijar dicha acepción fuera de cualquier duda.

8 “Les considérations qui ont donné lieu à l’augmentation du prix du castor pour attirer les sauvages doivent cesser à présent que le pays commence à s’établir, et il vaut mieux que les habitants s’appliquent à cultiver la terre qu’à la traite qu’ils faisaient avec les sauvages qui les tenait dans une oisiveté très ruineuse au pays.” Archives nationales du Canada (en adelante ANC), MG1, Serie C11A, vol. 2, folios 572-582, 1667. La ortografía de los documentos ha sido modernizada para facilitar la lectura.

9 “Après tout c’est un peu leur faute s’ils souffrent de la disette: la terre est bonne partout et l’agriculture ne fait pas déroger. Combien de gentilshommes de toutes les Provinces envieraient le sort des simples habitants du Canada, s’ils le connaissaient.”

Retrato del *habitant* canadiense según las fuentes textuales de la época colonial francesa

¿Cómo ven sus contemporáneos a los campesinos canadienses? Mi respuesta no se basa en un examen exhaustivo de todas las fuentes susceptibles de responder a esta pregunta, sino más bien en la selección de textos descrita en la introducción. Entre ellos se encuentra este extracto del libro de Lahontan, *Nouveaux voyages de Mr le Baron de Lahontan dans l'Amérique septentrionale*, publicado en 1702:

Los campesinos viven allí [hablando de la costa, o sea del campo], y no mentimos, con mayor comodidad que gran cantidad de gentilhombres en Francia. Cuando digo campesino me equivoco, debe decirse *habitant* pues esta denominación de campesino no es de recibo aquí, al igual que en España, bien sea porque no pagan ni la sal, ni el pecho, porque tienen libertad para ejercer la caza y la pesca, o en definitiva porque su vida acomodada los pone en paralelo con los nobles.¹⁰

La misma apreciación aparece, quizás algo más matizada, en una memoria de 1706 destinada a conseguir un aumento del diezmo: "Bien es cierto que los habitantes de Canadá no son ricos, pero viven en su propia tierra, en la que encuentran todas las comodidades de la vida"¹¹.

El desahogo en el que viven los campesinos también se ve subrayado por Louis Franquet, en una memoria de 1754. Hablando de los campesinos de la isla de Montreal, escribe:

10 "Les paysans y vivent sans mentir plus commodément qu'une infinité de Gentilshommes en France. Quand je dis paysan je me trompe, il faut dire habitant car ce titre de paysan n'est non plus reçu ici qu'en Espagne, soit parce qu'ils ne payent ni sel, ni taille, qu'ils ont la liberté de la chasse et de la pêche, ou enfin que leur vie aisée les met en parallèle avec les nobles." (Lahontan 1990: tomo I, 264-265)

11 "Qu'il est vrai que les habitants du Canada ne sont pas riches mais qu'ils vivent sur leurs terres où ils trouvent toutes les commodités de la vie." Resumen de una solicitud al rey de los curas de Canadá, 1706. ANC, MG1, Serie C11A, vol. 24, folios 185v.-187v. Dado su objetivo, el redactor tiene todo interés en presentar a los campesinos como acomodados.

los habitantes están generalmente muy acomodados, no andan mucho a pie. En el verano, tienen calesas y en invierno trineos, y por lo general todos tienen caballos. Como se dijo en una casa, es muy habitual poseer tantos caballos cuantos hijos varones se tiene: éstos no los usan más que para presumir y hacer la corte a su querida¹².

Y, hablando de una casa de campesinos de Lachenaie en la que se hospedó, añade:

Por el detalle del mobiliario de esta casa debemos juzgar que el habitante del campo está demasiado acomodado y que se le haría un bien a la colonia en general gravarle un poco para obligarle, como ya dijimos antes, a venir a la ciudad y traer sus productos y procurarse las mercancías que pueda necesitar¹³.

Abandonando la caracterización económica, el botanista sueco Pehr Kalm, que viaja a Canadá en el verano de 1749, se refiere a los rasgos sociales:

Las gentes comunes de Canadá son más civilizadas y más ingeniosas que en cualquier otra parte del mundo donde haya estado antes. Podemos entrar en cualquier lugar u hogar de campesinos y conversar con ellos, hombres y mujeres; nos sentiremos cautivados por sus buenos modales y por las respuestas corteses que dan acerca de cualquier tema¹⁴.

-
- 12 "les habitants y sont généralement fort à leur aise, ils ne vont guère à pied. En été, ils ont des calèches et en hiver des traîneaux, ils ont généralement tous des chevaux. Il est tout commun comme on l'a dit dans une maison d'en avoir autant comme il y a de garçons: ceux-ci ne s'en servent que pour figoler et faire la cour à leur maîtresse." (Franquet 1974: 28)
 - 13 "Par le détail de l'ameublement de cette maison l'on doit juger que l'habitant des campagnes est trop à son aise et que ce serait faire le bien de la colonie en général de le charger un peu pour l'obliger comme on l'a dit ci-devant pour venir à la ville y apporter des denrées et s'y procurer en marchandises ce dont il peut avoir besoin." (Franquet 1974: 158)
 - 14 "Les gens du commun au Canada sont plus civilisés et plus ingénieux qu'en n'importe quel endroit au monde où je me suis rendu. On peut entrer n'importe où chez des paysans et s'entretenir avec eux, hommes et femmes; on est saisi par leur savoir-vivre et par les réponses courtoises qu'on reçoit sur tous les sujets." (Kalm 1977: 545)

Esta particularidad fue subrayada también por el oficial militar Bougainville en su "Mémoire sur l'état du Canada" (1757). Bajo la rúbrica "Costumbres y caracteres de los Canadienses" ("Moeurs et caractères des Canadiens") escribe:

los habitantes corrientes se escandalizarían si les llamaran campesinos. En efecto, son de mejor pasta, tienen más espíritu, más educación que en Francia. Ello es debido a que no pagan ningún impuesto, a que tienen derecho a cazar y pescar y a que viven en una especie de independencia [...]¹⁵

Anteriormente, en esta misma memoria, podemos leer:

Cabe notar que casi no hay habitantes que no tengan varios caballos, cada mozo que tiene fuerza para manejar un látigo tiene el suyo, lo que impide al habitante criar tantos bueyes como podría. En lugar de tres o cuatro caballos, tendría de diez a doce reses. Además de esto, podría criar más cerdos, puesto que la mayor parte de mozos roban a su padre para dar avena u otros granos a su caballo, para que éste sea hermoso y vivo. Aparte de eso, los habitantes no trabajan más que con los caballos, prefiriendo el látigo a la aguijada, lo que resulta perjudicial para la colonia¹⁶.

Esto lo repite de nuevo en la rúbrica "Caballos y coches" ("Chevaux et voitures"): "Todos los habitantes, así es como se llaman a los campesinos en Francia, tienen muchos caballos y van siempre en coche [...]" (Bougainville 1993: 95)

15 "les simples habitants seraient scandalisés d'être appelés paysans. En effet, ils sont d'une meilleure étoffe, ont plus d'esprit, plus d'éducation qu'en France. Cela vient de ce qu'ils ne payent aucun impôt, de ce qu'ils ont droit d'aller à la chasse, à la pêche et ce que qu'ils vivent dans une espèce d'indépendance [...]" (Bougainville 1993: 95-96)

16 "Il faut remarquer qu'il n'y a point d'habitants qui n'aient plusieurs chevaux, chaque garçon qui a la force de manier un fouet à le sien, c'est ce qui empêche l'habitant d'élever autant de boeufs qu'il le ferait. Au lieu de trois ou quatre chevaux, il aurait dix à douze bêtes à corne. Et outre cela, il pourrait élever plus de cochons, parce qu'il n'est point de garçon d'habitant qui ne vole à son père pour donner de l'avoine ou d'autres grains à son cheval, afin qu'il soit gras et vif. Outre cela, les habitants ne labourent presque plus qu'avec des chevaux, préférant le fouet à l'aiguillon, ce qui est un malheur pour la colonie." (Bougainville 1993: 72)

Estas observaciones sobre la abundancia de caballos vuelven como un estribillo bajo la pluma de los administradores de los dos lados del Atlántico. En 1731, el ministro de Marina, Maurepas, escribe:

Me ha llamado la atención en el censo enviado el año pasado el que los habitantes se ocupan más de criar caballos que ganado, y que casi todos, en general, tienen más de los necesarios, lo cual es perjudicial para la colonia pues la costumbre que tienen los habitantes de no viajar más que a caballo o en carreta les hace perder el hábito de trasladarse con raquetas y les ablandará de manera que en tiempo de guerra, no estarán a la altura de servir como lo hicieron sus padres; además tal cantidad de caballos consume mucho forraje [...]; Si los habitantes mudaran de conducta, absteniéndose [sic] de no tener más caballos de los necesarios tendrían capacidad para criar más ganado, la carne sería abundante y a buen precio [...] y procurarían mayor bienestar a los habitantes ¹⁷.

Diversas conclusiones pueden obtenerse con respecto a este florilegio. En primer lugar, la tendencia a la repetición: los *habitants* canadienses tienen mejor suerte que los campesinos franceses, viven cómodamente, no pagan impuestos, pueden cazar y pescar y circulan a caballo. A primera vista podemos ver allí una corroboración tranquilizante. Sin

17 “J’ai remarqué dans le recensement que vous m’avez envoyé l’année dernière que les habitants s’adonnent plus à élever de chevaux que des bestiaux, et que presque tous en général en ont beaucoup plus qu’il ne convient, ce qui est d’autant plus préjudiciable à la colonie que l’usage où sont les habitants de ne plus voyager qu’à cheval ou en carriole leur fait perdre l’habitude d’aller en raquettes et les amollira de façon que dans les occasions de guerre, ils ne seront plus en état de servir comme leur père; d’ailleurs ce grand nombre de chevaux consomme beaucoup de fourrage [...]; Si par une conduite contraire les habitants s’abstenaient [sic] de n’avoir précisément que le nombre de chevaux indispensables ils seraient en état d’élever plus de bestiaux, les viandes seraient plus abondantes et à bon marché [...] et procureraient plus d’aisance aux habitants.” ANC.MG1, Serie C11A, folios 124-126, 29 de mayo de 1731. Este texto retoma casi literalmente las observaciones de Madame de Vaudreuil, esposa del gobernador de Canadá, en 1710. Terminaba diciendo que “al tener más comodidades” los *habitants* “se vuelven afeminados” (“deviennent, ne prenant leurs aises, efféminés”), “Mémoire de Madame de Vaudreuil au ministre”, 1710, *Rapport de l’Archiviste de la Province de Québec* (1946-47): 409.

embargo, la conformidad de ciertos testimonios que se quedan en una formulación prácticamente similar debe ponerlos en guardia. Es de sobra conocido que los redactores de libros de viajes leían aquello que sus predecesores habían escrito, se hubiera publicado o no la obra, pues muchos de ellos circulaban en forma manuscrita. Sabemos también que los autores tenían fácil acceso a la correspondencia oficial; tal es el caso de Charlevoix. El resultado es un corpus de textos donde los préstamos son tan numerosos que no logramos identificar el texto base¹⁸.

¿Pereza? ¿Falta de originalidad? Seguramente. Debe tenerse en cuenta que el préstamo de descripciones “sirve para mostrar que el redactor ha visto todo aquello que era necesario ver y ellas autentican el discurso” (Berthiaume 1990: 219). Éstas son las razones que explican ciertos préstamos. Pero hay más. Si los autores repiten tan fácilmente afirmaciones hechas en otro lugar, quiere decir que estas propuestas corresponden a su propia visión de las cosas. Pero, ¿quiénes son estos autores? Son europeos, la mayor parte de ellos franceses, nobles o asimilados a la nobleza para quienes la desigualdad social es un fenómeno natural (Jouanna: 15-21). Su punto de referencia es el campesinado francés, extensamente proletarizado; se sorprenden pues de encontrar en Canadá una clase campesina propietaria y deducen que vive cómodamente y que es económicamente independiente. Pero, lo que es más indicativo de su punto de vista y de las bases ideológicas que lo sustentan, son las características escogidas para describir este campesinado: estos *habitants* no

18 En el caso de Charlevoix, Pierre Berthiaume, quien ha preparado la edición crítica del *Journal*, escribe que este conjunto de cartas fechadas en 1720-1723, período en el que reside Charlevoix en Canadá fue, de hecho, redactado después del regreso del jesuita a Francia: “[...] es esencialmente una amalgama de textos sacados de diferentes autores. Para redactarlo, Charlevoix debió efectuar investigaciones que le exigieron tiempo, aunque tan sólo fuera para consultar los archivos del Departamento de Marina y Colonias”. Algunos documentos de estos fondos le habían sido prestados (Charlevoix I, 53 y 57, nota 235).

pagan impuesto, cazan, pescan y circulan a caballo, tres rasgos que, en Francia, marcan la distinción entre gentilhombres y campesinos. La desaprobación no siempre es explícita pero sí por lo menos visible: el *habitant* está “demasiado acomodado”; tiene más caballos “de lo que corresponde”.

Paradójicamente, estos *habitants* que se dicen acomodados son acusados a menudo de ser perezosos o, por lo menos, de no ser lo suficientemente productivos. Bajo la pluma de los administradores de fines del XVII, este reproche se encuentra ligado con frecuencia a la presunta participación masiva en el comercio de pieles. Al examinar estos textos con mayor detenimiento, uno percibe que el reproche se dirige probablemente a la población de la colonia en general y no sólo a los campesinos¹⁹. Pero incluso en el siglo XVIII, cuando la población agrícola se encuentra firmemente establecida y el comercio de pieles se desenvuelve lejos de las regiones agrícolas, habiéndose vuelto un asunto exclusivo de profesionales, persisten los reproches.

En una memoria sobre modos de aumentar el cultivo de tierras y mantener la abundancia, Franquet deplora el débil volumen de las cosechas y da las razones que él estima apropiadas al caso:

19 Véase la memoria de 1667, citada antes. Para otros ejemplos: “Lettre de Colbert à l’intendant Talon”, 5 de enero de 1666. *Rapport de l’Archiviste de la Province de Québec* (1930-31), 42 (“es de temer que por medio de la trata, los habitantes no se mantengan gran parte del año en la ociosidad.” [“il est à craindre que par le moyen de la traite, les habitants ne demeurent une bonne partie de l’année dans l’oisiveté.”]); “Mémoire à Monseigneur Seignelay sur l’établissement du commerce au Cnađa présenté par les Sieurs Chalons et Riverin”, 1686. ANC, MG1, Serie C11A, vol. 8, folios 257-258 (“la trata de pieles que vuelve a los habitantes haraganes y vagabundos[...]” [“la traite des pelleteries qui rend les habitants fainéants et vagabonds [...]”]) et “Mémoire instructif sur le Cnađa par l’intendant Champigny”, ANC, MG1, Serie C11A, vol. 11, folios 262-268 (“el orgullo y la ociosidad sont los principales defectos de los habitantes de Canadá, principalmente de los nobles” [“l’orgueil et l’oisiveté sont les principaux défauts des habitants du Canada et principalement des nobles.”]).

ya sea que cada habitante cultiva poca cantidad [de tierra], ya sea que no se aplica lo suficiente al cultivo, prefiriendo dedicarse a la caza y a la pesca, a la marinería o al comercio, y por ello abandonar el campo para establecerse en ciudades, las cuales al poblarse demasiado, dejan el campo desierto²⁰.

Hemos visto que, según él, la solución (y no es el único en propagar esta idea) sería aplicar impuestos a los campesinos con la finalidad de forzarlos a producir más. Lamentando también la actitud de éstos, un memorialista de 1741, que aboga por la apertura de mercados para los productos agrícolas, escribe:

[...] ha ocurrido a menudo, especialmente en los años de abundancia, que numerosos habitantes que tenían más trigo del que necesitaban para su consumo propio y no encontraban una salida para el que les quedaba, tomaron con mucho desenfado el partido de no aumentar sus cultivos al año siguiente e incluso de reducir sus parcelas y su sembrado²¹.

Es una vez más el *habitant* el que resulta atacado en el preámbulo de una Ordenanza del rey del 28 de abril de 1745:

Su Majestad habiendo sido informado de que el establecimiento de cultivos de las tierras de Canadá no ha sufrido el aumento que era de esperar [...], que esta colonia ni siquiera ha podido proveer los víveres necesarios para el sustento de sus propios habitantes durante algunos años en que la cosecha no ha sido abundante, que la principal causa de esta lentitud proviene de que la mayor

20 "soit que chaque habitant en cultive une trop faible quantité [de terre] ou bien qu'il ne s'applique point assez à leur culture aimant mieux s'adonner à la chasse et à la pêche, au matelotage ou au commerce, et par là quitter la campagne pour s'établir en ville qui, en se peuplant trop, rendent les campagnes désertes." (Franquet 1974: 181).

21 s"[...] il est arrivé souvent dans les années d'abondance, que nombre d'habitants ayant plus de blé qu'il ne leur en fallait pour leur consommation et ne trouvant point le débouché de ce qui leur en restait ont pris le parti nonchalamment de ne pas augmenter leurs cultures l'année suivante mais encore de diminuer leur labourage et leur semence." "Mémoire sur le commerce du Canada", 1741 par Hocquart ou Varin. ANC, MG1, Série C11A, vol 76, folios 218-345.

parte de sus habitantes se limitan a cultivar las parcelas de tierra que les han sido legadas por la partición de bienes de sus padres y que las más de las veces se reducen a una extensión de terreno tan pequeña que los habitantes no pueden recoger lo suficiente para subsistir y que estos mismos habitantes podrían en cambio realizar otros asentamientos más útiles para ellos y sus familias y más ventajosos para el bienestar general²².

Atribuir a los *habitants* la responsabilidad de la penuria de víveres es un lugar común en la pluma de los administradores coloniales. Desde 1691, el intendente Champigny estima que es en parte “la poca previsión de algunos habitantes que cultivan trigo tan sólo para su propia subsistencia lo que [ha] contribuido a la extrema miseria a la que Canadá [se ha visto] reducido”²³ a causa de las malas cosechas de 1689-1690. En 1748, es el intendente Bigot quien denuncia “al habitante ávido de ganancias” que fuerza a los ciudadanos a adquirir productos a precios elevados²⁴. En la base de este discurso se encuentran expectativas muy altas:

Las malas cosechas canadienses fueron durante mucho tiempo motivo de sorpresa en Versalles. Por oscuras razones, se cree que la carencia de alimentos, inevitable en Francia, podría evitarse en la colonia simplemente si sus habitantes quisieran aplicarse

-
- 22 “Sa Majesté étant informé que l’établissement des cultures des terres en Canada n’a pas fait les progrès qu’elle avait lieu d’attendre [...], que cette colonie n’a pas même fourni pendant quelques années, où les récoltes n’ont pas été abondantes, les vivres nécessaires pour la subsistance de ses propres habitants, que la principale cause de ces ralentissements vient de ce que la plupart des habitants se bornent à cultiver les portions de terres qui leur sont échues par le partage des biens de leur père et qu’ils plus souvent se trouvent réduits à une si petite étendue que les habitant ne peuvent pas recueillir de quoi subsister et que ces mêmes habitants pourraient cependant faire d’autres établissements plus utiles pour eux et plus avantageux pour le bien-être général.” “Ordonnance du roi”, 28 de abril de 1745, ANC, MG1, Serie C11A, vol. 84, folios 257-258v.
- 23 “l’imprévoyance de certains habitants qui n’ont fait du blé que pour leur stricte subsistance qui [a] contribué à l’extrême misère où le Canada [a été] réduit” (“Mémoire instructif sur le Canada par l’intendant Champigny”, 10 mai 1691. ANC. MG1, Serie C11A, vol. 11, folios 262-268)
- 24 “Lettre de Bigot au ministre”, 7 de noviembre de 1748. ANC, MG1, Serie C11A, vol. 92, folios 189-190 v.

al desbroce y al cultivo más allá de sus necesidades domésticas. [...] Poniendo un poco de sí, los canadienses podrían abastecer sin dificultad las islas del Viento [*Vent*] y las guarniciones del golfo de San-Lorenzo [...] No existe razón alguna por la que además de harina el país no pueda exportar también cáñamo para los arsenales del rey, salazones de buey y cerdo a las Antillas así como caballos. Puesto que Canadá se encuentra lejos de satisfacer dichas aspiraciones, la correspondencia oficial se queda en una constatación de fracaso [...] (Dechêne 1994: 97).

Entre estas “razones oscuras”, se encierra toda una concepción del orden social y de las funciones propias de cada uno de los grupos que lo constituyen. El viejo esquema tripartito que asigna al clero la función de orar, a los nobles la de combatir y al tercer estamento la de trabajar, va a mantenerse hasta el final del Antiguo Régimen (Jouanna 117) y está presente en la mente de los administradores y los viajeros que hemos citado. Los campesinos están ahí para alimentar a la sociedad y deben ejercer su papel, a pesar de las limitaciones en que se encuentren.

El campesinado canadiense del régimen francés según las investigaciones recientes

Si es posible identificar ciertos prejuicios de tipo ideológico en el discurso de administradores y viajeros a propósito de los *habitants*, es porque este discurso puede ser comparado con los datos actualizados por las recientes investigaciones en historia rural. Poniendo a contribución los archivos señoriales, las actas de estado civil y los archivos notariales, y recurriendo a la técnica de la reconstitución de la familia, los historiadores presentan, en efecto, un cuadro del campesinado diferente del trazado hasta ahora, y ello sobre diversos puntos²⁵.

25 El cuadro esbozado aquí es muy somero. Su único objetivo es señalar en qué medida la situación del campesinado revelada por las investigaciones recientes difiere de la que resalta de los testimonios de los contemporáneos. Varios estudios fueron aprovechados para esta síntesis: Dechêne 1974, Depatie 1986 y 1990, Dessureault 1987, Greer 1985 y Wien 1990.

El primero es el de la propiedad. Si bien es cierto que, en el marco del régimen señorial en vigor en la época, el acceso a la tierra es gratuito, debemos precisar que la tierra adquirida de tal manera es una tierra sin roturar, y por lo tanto no apta para la producción. La mayor parte de los habitantes son en efecto propietarios, pero bajo un estatuto uniforme se esconde toda una gama de situaciones efectivas. Algunos se encuentran en medida de producir excedentes para la venta, otros tienen apenas tierra suficiente para satisfacer las necesidades de su familia, mientras que un tercer grupo se encuentra en una situación peor todavía y debe vender su capacidad de trabajo para sobrevivir. Estos colonos que acaban de tomar nuevas tierras y comienzan a desbrozarlas son inmigrantes, pero también hijos de campesinos que no han tenido acceso a la tierra roturada después de la transmisión del patrimonio de sus padres. En efecto, es poco frecuente que, tras el proceso de herencias, más de uno o dos hijos se encuentren a la cabeza de una explotación autosuficiente ya que, contrariamente a lo que indica la ordenanza de 1745 citada anteriormente, los campesinos no parcelan las explotaciones heredadas. Generalmente, uno de los hijos adquiere la tierra de la familia y paga una damnificación a sus coherederos, que no tienen otra opción que ir a instalarse en tierras no roturadas. Así pues, se da a lo largo de los siglos XVII y XVIII una renovación constante de los explotadores que se encuentran en el umbral de la auto-subsistencia. Esto es lo que explica la relativa falta de elasticidad de la oferta de productos agrícolas que los autores de la época atribuyen a la pereza o a la mala voluntad de los campesinos.

Económicamente, los *habitants* no forman parte de un grupo homogéneo y la comodidad está lejos de ser generalizada en el campo. Los inventarios de bienes tras muerte, realizados después de la ruptura de un matrimonio debida a la muerte de uno de los cónyuges, muestran que si bien una minoría rica vive en casas de piedra y come en vajilla de estaño, la mayor parte se contentan con pequeñas casas de

madera, de una sola estancia y suelo de tierra batida y un mobiliario reducido a lo esencial: una cama, una mesa, algunas sillas. Para todos, la riqueza esencial reside en la tierra y en el ganado. Las dimensiones de éste varían entre los explotadores en función de la extensión de la tierra cultivada pero, en un sistema agrícola cuyo eje es el cultivo de cereales, tal y como lo practicaban los campesinos canadienses, el número de animales nunca es considerable. No se encuentra ningún rastro, en particular, de la gran abundancia de caballos, ya que la media por explotación está ligeramente por encima de un caballo.

Visto desde dentro, el campesinado se caracteriza por su diversidad, pero en su relación con el resto de la sociedad su situación es más homogénea. Todos los *habitants* pagan censo a los señores y diezmo a la iglesia. La aplicación de ciertos derechos señoriales como el privilegio de la caza y la pesca fue probablemente menos severa en Canadá, pero los señores ejercían con gran vigor otros derechos como el muy lucrativo monopolio de los molinos. Por otra parte, si bien los campesinos no pagaban impuestos, ello no impedía al Estado interferir en sus vidas. Progresivamente, durante el siglo XVIII, el contexto de guerra casi permanente condujo a los administradores a reglamentar estrictamente la comercialización del grano, a fin de asegurar el abastecimiento de las tropas y las ciudades. Las requisiciones impidieron a menudo a los grandes productores obtener beneficios derivados de la venta de excedentes, y en ocasiones incluso llegaron a hacer mella en la despensa familiar de los pequeños agricultores (Dechêne 1994). Por otra parte, entre 1744 y 1760 es cada vez mayor el número de campesinos incorporados en la milicia. Durante los últimos años de la Guerra de los Siete Años, la casi totalidad de los varones adultos sirve en el frente, sin que el Estado se preocupe demasiado por las consecuencias que ello pueda comportar sobre la agricultura en general, por una parte, ni sobre la situación individual de las familias campesinas, por otra (Dechêne, en prensa).

Los *habitants* canadienses se libraron por cierto del tributo en metálico, pero debido al contexto militar del siglo XVIII fueron sometidos a exigencias muy gravosas por parte del Estado.

A la luz de las investigaciones recientes, el estatuto privilegiado del *habitant* canadiense con respecto al campesino francés, y más concretamente, su gran independencia, aparecen como los componentes de un mito. Hemos explicado hasta aquí el nacimiento de dicho mito a través de las fuentes textuales de los siglos XVII y XVIII. Nos queda por demostrar el proceso de construcción del arquetipo por los historiadores y los sociólogos de finales del XIX y comienzos del XX.

La construcción del arquetipo

Para ello no basta con señalar que, debido al hecho de que no utilizaban las fuentes de la historia rural reciente, los autores de dichas épocas estaban condenados a repetir el contenido de las fuentes textuales contemporáneas. Hicieron también de ellas un uso selectivo. Tres ejemplos nos mostrarán en qué sentido. El primero se lo debemos a la pluma de Benjamin Sulte y data de 1891:

[Ya que] tal cual somos descendemos del habitante [...] el habitante fue aquel que tomaba una parcela, se establecía definitivamente en Canadá donde contaba dejar su descendencia. Desde los días de Champlain [antes de 1635] se le distinguía del invernante [empleado de las compañías de comercio]. Este hombre, modesto desbrozador de bosques, fundador de parroquia es el tronco único de nuestro pueblo [...] Del habitante provienen, y sólo de él, los canadienses franceses²⁶.

26 “[car] tous tant que nous sommes nous descendons de l’habitant [...] l’habitant était celui qui prenait une terre, se fixait à demeure dans le Canada et comptait y laisser sa famille. Dès les jours de Champlain on les distinguait de l’hivernant. Cet homme modeste abatteur de la forêt, fondateur de paroisse est la souche unique de notre peuple [...] De l’habitant sortent et sortent uniquement les canadiens français.” (Sulte 1891: 232-233)

El segundo está tomado de *La Naissance d'une Race* de Lionel Groulx, aparecido en 1919:

Y ahí está ese hombre, ese tipo del habitante canadiense [...] héroe de ideal, de valor y de simplicidad, fundador de este país y fundador de raza, pionero de la civilización y pionero de la fe, ancestro que, tanto en nuestra historia como en el bronce, sólo encuentra su lugar sobre un pedestal, en una actitud de fe y de esfuerzo, con la cabeza desnuda bajo nuestro gran cielo, con la hoz en una mano, y elevando con la otra hacia el Creador su primera gavilla de trigo²⁷.

El tercero es un extracto de una charla presentada en 1934 por el lingüista Adjutor Rivard en la *Association canadienne-française pour l'avancement des sciences*:

Los habitantes son nuestros ancestros, los fundadores de nuestra pequeña patria. En realidad, ser habitante, en nuestra tierra, es un título: el habitante es el verdadero canadiense, a partir del que ha surgido la raza, aquel que construyó la patria y el que aún hoy la conserva²⁸.

En estos textos no aparecen para nada campesinos ociosos o debilitados por las comodidades materiales. El *habitant* es el fundador de la nación (por no decir la raza) y ha creado el país gracias a la fuerza de sus brazos: "Son las labores de los humildes campesinos las que han conquistado el terreno paso a paso, las que ha edificado Nueva Francia, piedra a piedra" escribe Groulx en *La Naissance d'une Race*, y más adelante:

27 "Et voici cet homme, ce type de l'habitant canadien [...] héros d'idéal, de courage et de simplicité, fondateur de ce pays et fondateur de race, pionnier de la civilisation et pionnier de la foi, ancêtre qui, dans notre histoire comme dans le bronze n'est à sa place que sur un socle, dans une attitude de foi et de labeur, la tête nue sous notre grand ciel, la faucille d'une main et, de l'autre élevant vers le Créateur sa première gerbe de blé." (cit. por Gagnon 1978: 397)

28 "Les habitants sont nos ancêtres, les fondateurs de notre petite patrie. En vérité, être habitant, chez nous, c'est un titre: l'habitant est le vrai Canadien, celui de qui est sortie la race, celui qui a fait la patrie, et qui la garde encore." (citado por Bouchard 1944: 30)

Un espectáculo se repite uniformemente de un extremo al otro de nuestro primer régimen y es [...] el avance triunfal del que desbroza [...], retoma su trabajo donde lo dejó, sin descanso, con una tenacidad sublime. Los claros suceden a los claros, las granjas a las granjas, los campanarios a los campanarios, y de esos golpes con el hacha y con el arado del humilde desbrozador nace Nueva Francia²⁹.

El habitante como sinónimo de agricultor se presenta aquí valorado como el ser nacional por excelencia y los autores coinciden en subrayar la existencia de esta vocación particular desde el régimen francés. Esta valoración del habitante pasa así por la distinción frente al campesino francés, y los autores encuentran fácilmente en los textos de los siglos XVII y XVIII argumentos para hacerlo. Presentemos otra vez tres ejemplos: “Nadie sobre la faz de la tierra es más independiente que el Habitante. [...] Estando en vuestra casa, tenéis todas las ventajas posibles. Estáis libres con la hermosa libertad de los hijos de Dios”, escribe Zacharie Lacasse en 1880³⁰. En 1942, el abad Maheux, profesor de historia en la Universidad Laval, exponía en *Le Bulletin des Agriculteurs* unos razonamientos que recuerdan aquellos de Lahontan, con 240 años de distancia:

Este título [de habitante] posee una cierta nobleza, sobrepasando en mucho aquel de campesino. De esta manera, tú mi habitante, tienes verdadera nobleza, y es lo que a mí más me agrada de tu situación. No eres como los demás, como los campesinos de Europa, por ejemplo, y de ninguna manera como

29 “Un spectacle se produit uniformément d’un bout à l’autre de notre premier régime et c’est [...] la triomphante marche en avant du défricheur [...] il reprend son travail où il l’a laissé, sans relâche, avec une sublime ténacité. Les éclaircies succèdent aux éclaircies, les fermes aux fermes, les clochers aux clochers, et, de ces coups de hache et de ces coups de charrue du petit défricheur naît la Nouvelle France.” (citado por Gagnon 1978: 396)

30 “Personne sur terre n’est plus indépendant que l’Habitant. [...] En étant chez vous, vous avez tous les avantages possibles. Vous êtes libres de la belle liberté des enfants de Dieu.” (citado por Nadeau 1983: 118)

los parias de Asia, ni los peones de México. Tus dominios son lo bastante grandes para que se te considere un Señor³¹.

Último ejemplo, un artículo de Georges Bouchard publicado en 1944 en las *Mémoires de la société royale du Canada* e intitulado "¿Habitantes o campesinos?" ("¿Habitants ou paysans?"). Este artículo, en el que se citan Lahontan, Bougainville y el intendente Champigny, es un fervoroso alegato para que se disocie al habitante del campesino francés, asimilado a los "granjeros humildes, les aparceros y los pequeños propietarios".

Si intento elevarme de nuevo contra el empleo abusivo de la palabra "campesino" es menos porque me repugna esta palabra que porque su aplicación a nuestros agricultores contradice la historia, la tradición, la definición e incluso el buen sentido. En una palabra, nuestros habitantes no son campesinos³².

En el Canadá francés, desde hace tres siglos nos hemos apropiado del término habitante. Su significado se ha extendido, diría incluso que una vez adoptado el término se ha adaptado a nuestras condiciones. El habitante posee entre nosotros un dominio considerablemente más extendido que el del campesino. Su cultura es menos rutinaria³³.

Su artículo denuncia también la carga peyorativa que el término comienza a poseer en Quebec, y concluye de la

31 "Ce titre [d'habitant] a une noblesse certaine, il dépasse de beaucoup celui de paysan. Aussi, toi mon habitant, tu as une noblesse certaine, et c'est ce que j'aime beaucoup dans ta situation. Tu n'es pas comme les autres, comme les paysans d'Europe, par exemple, surtout pas come les parias de l'Asie, comme les péons du Mexique. Ton domaine est assez grand pour qu'on t'estime un Seigneur." (citado por Bouchard 1944: 27)

32 "Si je tente à nouveau de m'insurger contre l'emploi abusif du mot 'paysan' c'est moins parce que le mot me répugne que parce que son application à nos cultivateurs répugne à l'histoire, à la tradition, à la définition et au bon sens même. En un mot nos habitants ne sont pas des paysans." (Bouchard, 27)

33 "Au Canada français depuis trois siècles, nous l'avons fait bien nôtre ce mot d'habitant. Sa signification s'est élargie, je dirais même qu'une fois adoptée, ce mot s'est adapté à nos conditions. L'habitant chez nous possède un domaine considérablement plus étendu que celui d'un paysan. Sa culture est moins routinière." (Bouchard 1944: 30)

siguiente manera: "después de tres siglos de gloriosa historia, el término habitante no debería sufrir las trabas de las comillas o de la itálica. ¡Salud al que mantiene nuestras hermosas tradiciones! ¡Salud al noble habitante!"³⁴. La misma postura es retomada en un artículo publicado en 1958 y titulado "Habitantes vs. Campesinos" ("Habitants vs. Paysans") aparecido en la *Revue de l'Université Laval*. Pero su autor, el escritor del terruño Damase Potvin, había nacido en 1881...

¿Por qué esta glorificación del *habitant*? ¿Por qué presentarlo ahora con tanta insistencia como un ser distinto de su homólogo francés? El contenido de las fuentes de los siglos XVII y XVIII es una causa evidente, pero hay más, ya que de estas fuentes sólo los rasgos positivos son retenidos. De hecho, lo que motiva los discursos de estos autores, tan tardíamente como 1958, es una necesidad de reaccionar ante los cambios económicos y sociales provocados por la industrialización y la urbanización. La mayor parte de historiadores son clérigos nacionalistas conservadores, como Groulx, o laicos que comparten las mismas ideas. Como nacionalistas, soportan mal lo que deja entrever el proceso de industrialización, es decir, que en su propia provincia de mayoría francófona, los propietarios y los detentores del capital sean anglosajones y que el proletariado esté compuesto sobre todo por canadienses franceses (Gagnon 1978: *passim*). Además, debido a su condición de religiosos, perciben la ciudad como una amenaza, pues el clero no ha desarrollado todavía las estrategias de adaptación que le permitirán perpetuar en el medio urbano el poder que poseía en el campo. Su reacción será lo que se ha dado en llamar el agriculturismo, es decir, la revalorización de la agricultura y el estatuto de campesino. De ahí la construcción del arquetipo de habitante canadiense.

Se trata pues de una imagen que sirve de base para un programa, pero esta imagen reside a su vez sobre lo que ven

34 "après trois siècles de glorieuse histoire, le mot habitant ne devrait plus subir les entraves des guillemets ou de l'italique. Au mainteneur de nos belles traditions. Au noble habitant salut !" (Bouchard 1944: 35)

alrededor de ellos los autores de inicios del siglo XX. Por ello será aceptado el arquetipo fuera de los círculos nacionalistas conservadores. Así, el sociólogo liberal Léon Gérin observa, allá por el año 1880, un pueblo todavía en gran medida campesino, y considera a este grupo social la base para la supervivencia canadiense-francesa. Hablando de aquellos que se quedaron en Canadá tras la conquista inglesa de 1760, escribe:

¿Y quiénes fueron los que se quedaron? El Habitante y todos aquellos que vivían directamente de él, es decir curas y señores [...] el Habitante es, pues, el único que, en la medida de sus posibilidades, manifestó un espíritu práctico. Sin duda, con sus humildes recursos y su modesta ambición, no logró acumular una inmensa fortuna, pero por lo menos adquirió su independencia. De esta manera, logró prescindir del apoyo de los poderes públicos, mientras que el señor aún dependía en gran medida de ellos; con ello, conseguiría asimismo defenderse de la ocupación extranjera, e iba a convertirse en la piedra angular del Canadá moderno³⁵.

Los sucesores de Gérin irán aún más lejos que su maestro. En los años 50, aun cuando critican el retraso de su sociedad y denuncian el nacionalismo conservador, los sociólogos quebequenses describirán al *habitant* como un ser intemporal que vive, en pleno siglo XX, en el mismo universo cultural que dos siglos atrás (Blain). Para estos autores, inspirados por la escuela sociológica de Chicago, y más concretamente por el concepto de "folk society", el arquetipo del habitante es un *repousoir*³⁶.

35 "Et quels furent ceux qui restèrent ? L'habitant et ceux qui vivaient directement sur lui, tels les curés et les seigneurs [...] l'Habitant, c'est à dire le seul qui eût manifesté, dans une certaine mesure, une initiative pratique. Sans doute, avec ses faibles ressources et sa modeste ambition, il ne s'était pas élevé à la fortune mais, du moins, il avait acquis l'indépendance. Par là, il était arrivé à se passer de l'appui des pouvoirs publics, tandis que le seigneur en dépendait encore étroitement; par là même, il allait se maintenir en dépit de l'occupation étrangère, il allait devenir la clef de voûte du Canada moderne." (Gérin 1946: 254)

36 El creador de este concepto es Robert Redfield. Para un análisis en comparación con otros modelos analíticos del campesinado, véase la introducción de Shanin. Artículos representativos de esta corriente en Quebec aparecen en Rioux y Martin.

En Quebec, desde mediados del siglo XX las ideas agriculturistas de los nacionalistas conservadores han ido cediendo terreno, progresivamente, a un nacionalismo más moderno que preconiza, entre otros, el refuerzo del Estado quebequense. Desde 1960, el uso de las riquezas de este Estado ha contribuido sobremanera a hacer desaparecer el problema de la inferioridad económica de los canadienses franceses³⁷. Pero la insistencia en el carácter peculiar del *habitant* canadiense no ha desaparecido. No se trata ya de glorificar el estatuto de agricultor, sino de subrayar el particularismo quebequense. La idea del habitante canadiense como especie única en el mundo ha sido retomada por los detentores de este nuevo nacionalismo que busca en el pasado marcas de distinción fácil con respecto a Francia. Dos ejemplos de esta nueva corriente, bajo la pluma de autores que pertenecen a esta generación de intelectuales. El primero pertenece al etnólogo Robert-Lionel Séguin:

En Europa, el campesino es demasiado a menudo un aparcerero, incluso una especie de siervo medieval que no se habría valido completamente de la ordenanza de 1315. Por el contrario, el canadiense no depende de nadie; dueño de su tierra, es un pequeño señor en su señorío. Así, lo veremos enorgullecerse de su título de habitante, que quiere decir poseedor de la tierra³⁸.

El segundo está sacado de *La question du Québec* del sociólogo Marcel Rioux, obra publicada en 1969 y destinada a un público francés. En un capítulo que lleva por título "Franceses

37 Sobre la evolución del nacionalismo en Quebec, se puede consultar Roy 98-112. Sobre la modernización del Estado quebequense en los años 60, fenómeno caracterizado como "revolución tranquila", véase Linteau et al., 513-520 y 616-638.

38 "En Europe, le paysan est trop souvent un métayer, voire même une soite de serf médiéval qui ne se serait pas encore compl'tement prévalu de l'ordonnance de 1315. Tout au contraire, le Canadien ne dépend de personne, maître de son sol, c'est un petit seigneur dans la seigneurie. Aussi, le verrons-nous s'empanacher de son titre d'habitant, ce qui signifie possesseur de la terre." (Séguin 1963: 13)

que se vuelven habitantes" ("Des Français qui deviennent habitants"), Rioux retoma la idea de que los verdaderos fundadores de la nación son aquellos que:

Fueron los primeros en adherirse al suelo; constituyeron el núcleo central de la nueva población; fueron los primeros en arraigarse a la tierra canadiense y todo la inmigración posterior no hizo sino agarrarse de ellos, recibir de ellos la iniciación al modo de vida canadiense. Estos pioneros desarrollan una "pequeña tradición", diferente de la "grande" que es la tradición escrita. [...] Ya bajo el régimen francés comienzan a darse las condiciones que van a hacer que este pueblo de Nueva Francia se diferencie de la metrópolis [...] Otro tipo humano va a aparecer: el habitante quebequense [...] ³⁹.

Hablando de estructura agraria, añade:

Este modelo de ocupación inicial es obra del habitante quebequense del cual quizás no hayamos indicado suficientemente que representa un tipo social muy particular. ¿Cómo se conformó la figura de este habitante? Es un hombre que se ha ido definiendo poco a poco a partir de la gran tradición, que se ha aislado de otras capas de la sociedad y que acabará siendo el eje central de la sociedad quebequense⁴⁰.

39 "[ils] ont les premiers reçu l'emprise du sol; ils ont constitué le noyau central de la population nouvelle; les premiers ils ont pris racine en terre canadienne et toute l'immigration postérieure est venue se greffer à eux, recevoir d'eux son initiation à la 'vie canadienne'. Ces pionniers développent une 'petite tradition', différente de la 'grande' qui est la tradition écrite [...] Déjà sous le régime français commencent à exister les conditions qui vont faire que ce peuple de la Nouvelle France va commencer à se différencier de la métropole [...] Un autre type humain va apparaître: l'habitant québécois [...]" (Rioux, 21-25)

40 "Ce mode d'occupation original est l'œuvre de l'habitant québécois dont on n'a pas assez dit qu'il représente un type social très particulier. Comment s'est formé cet habitant? C'est un homme qui s'est coupé petit à petit de la grande tradition, qui s'est isolé des autres couches de la société et qui va devenir le pivot de la société québécoise." (Rioux, 25)

Conclusión

Durante los siglos XVII y XVIII, los productores de discursos sobre Canadá y su campesinado forman parte, en su mayoría, de la élite europea y habitualmente de la francesa. Poseen todavía una mentalidad típica de la sociedad del Antiguo Régimen, cuya base es la creencia en una desigualdad natural entre los individuos y entre los estamentos sociales. Además, debido a su condición de viajeros, se ven más sorprendidos por las diferencias que por las semejanzas existentes entre su sociedad y aquella que visitan. Insisten por lo tanto en la comodidad y la independencia de un campesinado cuyo estatuto de propietario les sorprende. No parece extraño pues, que reaccionen con fuerza ante el hecho de que, en la colonia, ciertos símbolos que establecen la distinción entre hidalguía y gentes del común hayan dejado de desempeñar este papel. Añadamos a ello que los testimonios concuerdan debido a que estos viajeros tienen una fuerte tendencia a copiarse unos a otros.

A finales del siglo XIX, los intelectuales nacionalistas conservadores van a buscar en esta literatura argumentos para valorizar el estatuto de agricultor y realizar una promoción de la vida agrícola. De esta manera se construye el arquetipo del *habitant* canadiense como "el ser más independiente del mundo", más acomodado y menos rústico que el campesino francés. Las fuentes seriales utilizadas actualmente por los historiadores devuelven una imagen a todas luces diferente del campesinado en el que, aparte de la generalización del estatus de propietario, existen más coincidencias que diferencias con el campesinado francés. De todos modos, el arquetipo queda fijado en la memoria colectiva, e incluso en alguna literatura culta. Pero su utilidad ha cambiado. No se trata ya de hacer una promoción de la agricultura, sino más bien de subrayar que el pueblo quebequense, del cual el *habitant* es el símbolo histórico, posee un rasgo diferencial desde los inicios de la colonización francesa en América del

Norte. El arquetipo del habitante canadiense sirve todavía para fines nacionalistas, a pesar de que se trata de un nacionalismo claramente diferenciado de aquel que dio lugar a la creación del estereotipo.

Existe una cierta ironía de la historia: para realizar la promoción de un estatuto colonial diferenciado, los nacionalistas liberales o progresistas se valen actualmente del discurso de un grupo de aristócratas, discurso enteramente marcado por la firme convicción de su superioridad y por la reticencia frente a todo un fenómeno que ponga en tela de juicio la jerarquía social en el Antiguo Régimen, aun cuando se trate tan sólo de la posesión de un caballo por parte de un campesino.

[Traducido del francés por Ignacio Castillo Acosta]

Bibliografía

Berthiaume, Pierre. *L'Aventure américaine au XVIIIe siècle. Du voyage à l'écriture*. Ottawa: Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1990.

Blain, Jean. "Economie et société en Nouvelle-France: l'historiographie et le tournant des années 1960: la réaction à Guy Frégault et à l'école de Montréal: la voie des sociologues", *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, 30, 3 (décembre 1976): 323-362.

Bouchard, Georges. "Habitant ou paysan ?" , *Mémoires de la Société royale du Canada*, section I, (1944): 27-33.

Bouganville, Louis-Antoine de. "Mémoire sur l'état de la Nouvelle-France 1757" dans *Écrits sur le Canada. Mémoires. Journal. Lettres*. publiés sous la dir. de Roland Lamontagne. Sillery: Éditions du Pélican, 1993.

- Charlevoix de, Pierre François-Xavier. *Journal d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale*. édité par Pierre Berthiaume, Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1994, 2 tomes.
- Dechêne, Louise. *Habitants et marchands de Montréal au XVIIIe siècle*. Paris: Plon, 1974.
- _____. *Le partage des subsistances au Canada sous le régime français*. Montréal: Boréal, 1994.
- Dépatie, Sylvie. "La structure agraire au Canada: le cas de l'Île-Jésus au XVIIIe siècle", *Communications historiques, Winnipeg* 1986: 56-85.
- _____. "La transmission du patrimoine dans les terroirs en expansion: un exemple canadien au XVIIIe siècle", *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, 44, 2 (automne 1990): 171-198.
- Dessureault, Christian. "L'égalitarisme paysan dans l'ancienne société rurale de la vallée du Saint-Laurent", *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, 40, 3 (hiver 1987): 373-407.
- Dulong, Gaston. *Dictionnaire des Canadianismes*. s.l.: Larousse, 1989.
- Eccles, William J. *The Canadian Frontier 1534-1760*. New-York: Holt Rinehart and Winston, 1969.
- Fillion, Konrad. "Essai sur l'évolution du mot habitant (XVIIe et XVIIIe)". *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 24, 3 (décembre 1970): 375-401.
- Franquet, Louis. *Voyages et mémoire sur le Canada*. Montréal: Réédition Élysée, 1974.

Gagnon, Serge. *Le Québec et ses historiens. La Nouvelle-France de Garneau à Groulx*. Québec: Presses de l'Université Laval, 1978.

_____. "Historians and the Quiet Revolution: a Look at the Debates of the Mid-Sixties", dans *Quebec and its Historians. The Twentieth Century*. Montréal: Random Press, 1985: 5-30.

Gérin, Léon. *Aux sources de notre histoire. Les conditions économiques et sociales de la colonisation en Nouvelle-France*. Montréal: Fides, 1946 (recueil d'articles publiés dans les années 1880).

Greer, Allan. *Lord, Peasant and Merchant, Rural Society in Three Quebec Parishes, 1740-1840*. Toronto: University of Toronto Press, 1985.

Horguelin, Christophe. *La prétendue République. Pouvoir et société au Canada (1645-1675)*. Sillery: Septentrion, 1997.

Jouanna, Arlette. *Ordre social: mythes et hiérarchie dans la France du XVIe siècle*. Paris : Hachette 1977

Kalm, Pehr. *Voyage de Pehr Kalm au Canada en 1749*. édité par Jacques Rousseau et Guy Béthune, Montréal: Pierre Tisseyre, 1977.

Lacasse, Zacharie. *Une mine produisant de l'or et de l'argent découverte et mise en réserve pour les cultivateurs seuls*. Québec: Darveau, 1880: 11-13.

Lahontan, Baron de. *Oeuvres complètes*. édité par Réal Ouellet et Alain Beaulieu, Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1990, tome I.

- Linteau, Paul-André, *et al.* *Le Québec depuis 1930*, tome 2 de *Histoire du Québec contemporain*. Montréal: Boréal, 1986.
- Nadeau, Jean. "L'agriculteur québécois de l'allusion à l'illusion", *Cahiers de géographie du Québec*, 27, 70 (avril 1983): 117-121.
- Potvin, Damase. "Habitant vs Paysan" *Revue de l'Université Laval*, III, 4 (décembre 1958)
- Redfield, Robert. "The Folk Society", *The American Journal of Sociology*, LII, 4 (janv. 1947): 293-303.
- Rioux, Marcel et Yves Martin, dir. *La société canadienne-française*. Montréal: Hurtubise HMH, 1971.
- Shanin, Teodor, dir. *Peasants and Peasant Societies*. Harmondsworth: Penguin Books, 1971
- Roy, Fernande. *Histoire des idéologies au Québec aux XIXe et XXe siècles*. Montréal: Boréal, 1993.
- Séguin, Robert-Lionel. *L'habitant québécois au XVIIe siècle*. thèse de doctorat, Université Laval, 1963.
- Trudel, Marcel. *La compagnie des Cent-Associés*, vol. 1: *Les événements*, tome III de *Histoire de la Nouvelle-France*. Montréal: Fides, 1979.
- Sulte, Benjamin. *Pages d'histoire Canadienne*. Montréal: Granger, 1891.
- Wien, Thomas. "Les travaux pressants. Calendrier agricole, assolement et productivité au Canada au XVIIIe siècle", *RHAF*, 43, 4 (printemps 1990): 535-558.

_____. "Le Pérou éphémère: termes d'échange et éclatement du commerce franco-amérindien, 1645-1670" dans *Vingt Ans après Habitants et marchand. Lectures de l'histoire des XVIIe et XVIIIe siècles canadiens*, Montréal/Kingston: McGill/Queen's University Press, 1998.

Identidades negras en las primeras décadas del siglo XIX: el Caribe y Brasil

Martín Lienhard
Universität Zürich

Esclavitud y régimen colonial

En las áreas latinoamericanas antaño dominadas por una economía esclavista, como es el caso de Brasil y el Caribe (continental e insular), no es fácil determinar el periodo de la ruptura con el sistema colonial. ¿Es la mera independencia formal o, más bien, la adopción de un sistema económico, social y cultural "liberal" que constituye esa ruptura? El sistema esclavista fue, sin la menor duda, uno de los pilares básicos del sistema colonial en América Latina. La permanencia de la esclavitud en un país "emancipado" señala, pues, los límites de la independencia formal. En los países hispanoamericanos, cuya independencia se proclamó, en la mayoría de los casos, entre 1810 y 1825, la abolición de la esclavitud solía formar parte de los programas políticos de los movimientos de liberación. En los principales países esclavistas de la América del Sur "emancipada", la abolición efectiva de la esclavitud demoró, sin embargo, varias décadas en verificarse (Colombia: 1851; Ecuador: 1852; Venezuela: 1854). En Brasil, la esclavitud recién se extinguió en 1888, a más de seis décadas de la fecha oficial de la emancipación de Portugal (1822). En todos estos casos podemos constatar

una evidente asimetría entre la “emancipación” política y la liberalización del sistema económico-social. De todas maneras, cabe tener presente que la servidumbre de las poblaciones indígenas, otro pilar básico del sistema colonial, no fue seriamente cuestionada por las oligarquías criollas “libertadoras” del siglo XIX. Es por eso, sin duda, que José Martí, al plantear al final del siglo XIX la necesidad de luchar por la liberación de Cuba, enfatizaba en *Nuestra América* la necesidad de una lucha análoga en los países hispanoamericanos oficialmente ya “emancipados”. En las islas de Cuba y Puerto Rico, tanto la emancipación de España como la abolición de la esclavitud demoraron varias décadas más que en los países hispanoamericanos continentales. Puerto Rico proclamó la abolición de la esclavitud en 1873. En Cuba, las presiones de la sacarocracia nacional, nítidamente criolla desde fines del siglo XVIII y temerosa de perder sus privilegios, impidieron una emancipación paralela a la de los demás dominios españoles. En esta isla caribeña, la abolición se realizó recién entre 1880 y 1886, poquísimos años antes que en Brasil. En ambas islas, la emancipación –tardía– de España significó ante todo una creciente dependencia de Estados Unidos. A pesar de los vínculos históricos entre régimen colonial y sistema esclavista, la emancipación formal y la abolición de la esclavitud no obedecen, pues, a lógicas necesariamente paralelas.

Al interesarme en las identidades negras en las décadas que preceden la abolición de la esclavitud y/o el fin del régimen colonial, optaré finalmente por un lapso de tiempo bastante amplio que abarca las primeras décadas del siglo XIX: éstas corresponden al comienzo del cuestionamiento paulatino, aunque contradictorio, del régimen esclavista. A partir de la segunda década del siglo XIX, los ingleses, señores del Atlántico, empezaron a impedir el ejercicio de la trata¹. Desde

1 El primer tratado entre Inglaterra y España para la extinción del tráfico negrero es del 24 de septiembre de 1817 (Carreras 1995, 17), el segundo del 28 de junio de 1835 (id.: 24).

1838, abolida ya la esclavitud en sus dominios (Carreras 1995: 26), trataron de obtener su abolición en los demás países de la región.

Poblaciones negras e identidades sociales

Desde el comienzo de la época colonial y de la trata esclavista, la población compuesta por los africanos y sus descendientes se divide, en América Latina, en dos grandes conglomerados, el de los esclavos y el de los libertos. Por otro lado, a lo largo de los siglos coloniales, la población negra y mulata –esclava o liberta– se va ramificando en función de la variedad de situaciones geográficas, económicas y culturales. A comienzos del siglo XIX, cuando el número de esclavos ocupados en las plantaciones alcanza cifras vertiginosas², una parte de la población negra –esclava y liberta– vive de hecho en las ciudades, dedicada a labores domésticas, el comercio, el transporte, los oficios manuales, la música y todavía, en algunos casos más particulares, a la trata esclavista o a la poesía. Quiero recordarlo para enfatizar que desde el ángulo socio-profesional, las identidades negras, ya en esa época, configuran un conjunto extremadamente heterogéneo.

Me centraré, a continuación, en el segmento principal de la población negra en el período mencionado: el de los esclavos. Unido por su peculiar inserción en la economía y la sociedad, este sector ostenta una diferenciación interna sin duda mayor que –por ejemplo– la de la población obrera en la Europa de aquel entonces. El estudio de las “identidades” que manifiesta constituye, pues, un reto difícil para la investigación.

Es evidente, a mi modo de ver, que las manifestaciones más contundentes –y sobre todo más legibles– de una identidad

2 En Cuba, la población esclava alcanza su auge en 1841: a 436'495 esclavos se oponen 152'838 personas libres de color y 418'291 blancos (Fernando Ortiz, *Los negros esclavos*, 38).

colectiva “subalterna” se producen en las situaciones de conflicto con los sectores dominantes o hegemónicos. Es en tales momentos, en efecto, que se exterioriza lo que hay de irreductible en una identidad socio-cultural. En una sociedad esclavista, los conflictos más agudos son, evidentemente, los que surgen entre los dueños de esclavos –o sus representantes– y los propios cautivos. En las plantaciones, en particular, se observan tensiones constantes entre los esclavos y sus amos; tensiones que desembocan, a intervalos irregulares, en antagonismo abierto. La actitud de los esclavos en tales momentos toma, según los casos, la forma de la insubordinación en el trabajo, la insurrección, la huida y también, frecuentemente, la creación de reductos político-económicos relativamente autónomos llamados, según los lugares, *quilombos*, *mocambos* (Brasil), *palenques* (Cuba, Colombia) y *cumbes* (Venezuela). En las ciudades son bastante frecuentes los choques entre la población esclava (y/o liberta) y los grupos dominantes, choques que llegan a desembocar, de vez en cuando, en verdaderos movimientos revolucionarios que plantean la toma del poder local.

Como lo señala João Reis (1988) a propósito de la insurrección de los *malês* –esclavos islámicos– en Salvador da Bahia (1835), la discusión de los movimientos revolucionarios de esclavos suele seguir, a grandes rasgos, dos orientaciones bien distintas. La primera, calificada por Reis de *culturalista*, tiende a explicar tales movimientos a partir de tensiones étnicas, mientras que la segunda, en mayor o menor medida tributaria del marxismo, prefiere situar su origen en el contexto de la economía esclavista. Las causas generales de cualquier insubordinación esclava han de buscarse, en primer lugar, en la situación de opresión que sufren los cautivos. Sus motivaciones inmediatas, en cambio, pueden resultar extremadamente variables. En este trabajo se buscará evaluar el peso de los factores “identitarios” en el desencadenamiento y el desarrollo de algunos movimientos de insubordinación. Desde luego, la “identidad” (siempre

plural) de un grupo esclavo no se reduce a la simple actualización de una identidad étnica tradicional. En la mayoría de los casos, se observa más bien –como veremos– la existencia de una identidad básicamente social, “esclava”, apoyada en mayor o menor medida en ciertas costumbres, propia o vagamente “étnicas”.

Banes (Cuba) 1833

Para darle un carácter más concreto a esta discusión, quiero ahora presentar, de manera relativamente pormenorizada, un levantamiento esclavo cubano de los años 1830. El 13 de agosto de 1833, la dotación del cafetal El Salvador en Banes (Mariel, Cuba), se alzó contra su dueño y también, según varios testigos, contra los blancos residentes en la zona³. Según el testimonio del esclavo Ayusó (= Guillermo), la tropa dispersó el motín en la madrugada (García Rodríguez 1996: 206). Perekieron 57 esclavos, entre ellos los dirigentes Luis, Joaquín y Fierabrás (id., 205).

Según las actas del juicio que se celebró contra algunos líderes de esta insurrección reprimida a sangre y fuego, varios de ellos, al hablar sólo una lengua africana, necesitaban la ayuda de un intérprete para declarar: llevaban, sin duda, poco tiempo en Cuba. Nótese también que casi todos los esclavos, a pesar de haber sido gratificados por sus amos con nombres cristianos, se conocían entre ellos por sus nombres africanos. Por eso mismo, las actas introducen sistemáticamente a los testigos con la fórmula “X en su tierra, Y aquí” –o a la inversa.

El ya mencionado Ayusó (= Guillermo), testigo que habla por medio de un intérprete, afirma que cuatro esclavos, Fierabrás (=Edu), Joaquín, Agó y Bale se habían confabulado para

3 Como documentación me servirán los testimonios –lamentablemente trunco– que publicó en un trabajo pionero Gloria García Rodríguez (1996, 205-209).

matar a los blancos. Según sus palabras, los conjurados desconfiaban de él por considerarlo amigo del “señor Baquero”, enfermero del cafetal. Eguyove (= Matías), muchacho de 13-15 años, enfatiza que los insurrectos dividieron a los esclavos en varios grupos (varones grandes, chiquitos y hembras) y señala que dos negras del servicio doméstico y un hombre –Nicolás– se opusieron a que los rebeldes entraran a la vivienda de los señores. Eguyove (= Matías) admite que participó, pese a su corta edad, en la marcha de los insurrectos a Banes. Siempre según el joven, todos los esclavos –incluidos los chicos, las “hembras” y los enfermos– fueron obligados por los líderes a dirigirse, luego, hacia el cafetal La Catalina. El testimonio de este muchacho resulta particularmente interesante no sólo por contener una serie de detalles únicos (“bebieron leche que estaba ordeñada”, *ibid.*: 207), sino también porque se trata de un individuo en formación, todavía no identificado del todo con ninguno de los diferentes grupos esclavos en presencia.

Algunas de las mujeres se opusieron a la entrada de los insurrectos. Una de ellas, Margarita *lucumí*, refiere el altercado que tuvo con su marido Joaquín *lucumí*⁴, al parecer uno de los líderes principales de la insurrección (pero ya muerto en el momento del juicio). Señálese que según Margarita, ese altercado se realizó en *lucumí*, lengua común de los esposos. Ella afirma que Joaquín no sólo le dijo que los esclavos “iban a matar a los blancos” (*id.*: 207) y a “ser libres en la Vuelta de Abajo” (*ibid.*), sino que también le espetó, con sorna, “que él no era hijo de blanco” (*ibid.*). Esta frase –sin duda una exclamación– podría hacer pensar que Margarita sí era hija de blanco; es más probable, sin embargo, que Joaquín se refiriera a una diferencia de actitud ante los blancos. Siempre según Margarita, Joaquín, en efecto, la regañó “porque [ella]

4 En Cuba, *lucumí* remite a los yoruba y sus descendientes, así como a la lengua hablada por ellos. No se indican en el expediente los nombres africanos de Margarita y Joaquín.

defendía a los blancos"; le vaticinó, además, que "en viniendo el amo [le] daría la carta de libertad" (id.: 207) –como premio por su solidaridad con los blancos. Es posible que Margarita, al igual que otras esclavas domésticas en otras insurrecciones de esclavos⁵, se haya "encariñado" con sus amos –aunque no haya sido, talvez, sino para obtener individualmente su libertad. Como quiera que sea, una de las conclusiones –muy parciales– que se desprenden de las declaraciones de Margarita es que en una situación de conflicto agudo, los objetivos estratégicos de los esclavos en su conjunto pueden entrar en conflicto con las relaciones de pareja; la pertenencia al mismo grupo étnico –*lucumí* en este caso– no se traduce, necesariamente, en una actitud de solidaridad "étnica".

Otro testigo, Ayai (= Pascual), afirma que la culpa de todo lo sucedido fue de los *ladinos* (africanos asimilados y hablantes del español). Él está insinuando sin duda que fueron los esclavos *ladinos*, al no sumarse al movimiento iniciado por los esclavos *bozales* (esclavos recién llegados de África), quienes provocaron los actos de violencia aludidos. De las declaraciones de Ayai se colige, pues, la existencia de un conflicto de intereses entre esclavos *bozales* y *ladinos*. Al parecer, ésta no fue la única tensión "étnica" entre los esclavos. El mayoral Diego Barreiro declara, en efecto, que al comienzo de la insurrección, al verse amenazado por los esclavos insurrectos, fue salvado por tres cautivos de origen *gangá*. Había también, pues, divergencias entre los *lucumíes*, mayoritarios, y los representantes de otros grupos étnicos africanos.

Los testimonios de Fanguá (= Prudencio) y Gonzalo *mandinga* permiten imaginar los objetivos de los insurrectos. Fierabrás, según el primero, decía a los esclavos "que los iba a llevar a tierra de negros" (id., 208). Lo que se proponían los

5 Por ejemplo en la insurrección de Manoel Congo en el Médio Paraíba, Brasil, 1838 (véase Lienhard 1998 y 2001, cap. III).

esclavos, dice el *mandinga*, era “irse al monte para ser libres” (ibid.). Churipe (= Romualdo), el testigo siguiente, confirma estas declaraciones; el objetivo de los líderes, según sus recuerdos, era “llevar a todos a tierra de negros para ser libres” (id.: 209), “ponerlos en un paraje donde [los blancos] no pudieran hacerles daño” (ibid.). Para otro esclavo, Chobo (= Agustín), el proyecto de Joaquín apuntaba a alzarse con todos los negros de la finca, reunir a los de otras inmediatas, matar a los blancos, hacerse libres y establecerse en Banes (ibid.).

¿A qué lugar se referían los insurrectos al hablar de “tierra de negros”? En América, para los esclavos, la tierra de negros por excelencia solía ser África (cf. Reis 2000, que se refiere al término portugués *terra de pretos*). No hay, sin embargo, ningún indicio que permita suponer que el objetivo de los líderes de Banes fuera el retorno a África. Parece que se trataba, más bien, de irse a una “tierra de negros” en la propia isla. En este contexto, la referencia a la Vuelta Abajo (por Joaquín, según las declaraciones de su esposa) resulta bien significativa. Por su topografía intrincada, la Vuelta Abajo, como se colige del *Diario de un rancheador* [1837-1842] de Francisco Estévez que editó el novelista Cirilo Villaverde (1982) hacia 1880, era en aquel entonces una típica tierra de *palenques*. Gracias a este tipo de refugios o reductos, los cimarrones no sólo reconquistaban su libertad, sino que podían recrear, en una medida mayor o menor, pautas de vida africana. Los *palenques* solían ubicarse en lugares poco accesibles, en el *monte*: término que emplea uno de los testigos esclavos de Banes y que remite a menudo a un espacio central en la cosmología de los esclavos de ascendencia africana (Lienhard 1998 y 2001). Todo contribuye a sugerir que los dirigentes esclavos de Banes, aún poco desafricanizados, buscaban su salvación en la recreación de una sociedad “africana” en un lugar inaccesible de la isla. Siendo imposible la realización de un proyecto semejante en el marco de la opresión blanca, la eliminación física de los adversarios más directos –los dueños de las plantaciones locales– resultaba poco menos que inevitable.

Hasta aquí lo que las declaraciones de los dirigentes permiten colegir en cuanto al proyecto político-social que sostenía la insurrección de Mariel. Otros esclavos, pero más todavía los empleados de la plantación, enriquecen la "imagen" de los insurgentes con una serie de datos interesantes. Según Diego Barreiro, mayordomo del cafetal, la insurrección fue convocada con "las palabras hó=bé, que en lengua *lucumí* significa reunión" (García R. 1996: 205). Declaración que confirma el predominio cultural y político, entre los esclavos de la dotación, de los africanos de ascendencia yoruba. Si varios testigos, entre ellos Margarita, señalan el uso de la lengua *lucumí*, la actualización de prácticas de origen africano no se limita al terreno idiomático; ya se mencionó la adopción, aparentemente general, de nombres africanos: un uso que delata –igual que en la insurrección de los *malês* de Salvador da Bahia (cf. Reis 2000)– la persistencia de categorías simbólicas de origen africano.

En las declaraciones de los empleados de la plantación y los esclavos "comunes", las referencias al atuendo de algunos dirigentes resultan particularmente interesantes. Según el mayoral Barreiro, uno de ellos, el contramayoral Luis *lucumí*⁶, llevaba "por divisa un quitasol de seda colorada y abierto" (García R. 1996: 205). Ayusó (= Guillermo), un esclavo aparentemente ligado a los dueños de la hacienda, también menciona los "quitasoles encarnados abiertos" (id.: 206) que llevaban Joaquín y Fierabrás (=Edu). Téngase presente que en Nigeria los reyes yoruba van protegidos contra el sol y la lluvia por un parasol real rojo⁷, que hay que entender como una "plegaria" a Íyá Nlà, la "Gran Madre" (Drewal / Pemberton 1989: 39; Pemberton III 1996: pass.). Otro dato del mismo orden aparece en las declaraciones del muchacho Eguyove (= Matías), quien señala que "Luis [...] se había

6 En el juicio, Barreiro afirma haber sido quien mató a Luis *lucumí* en el asalto a los amotinados (García R. 1966, 205).

7 Su nombre, en yoruba, es *agbòdùn* (Lawal 1996, 226).

puesto un vestido y una gorra de mujer” (García R. 1966: 207). En Nigeria, hombres enmascarados y vestidos de mujeres forman uno de los grupos centrales del ritual yoruba del *gèlèdè*, en el cual se celebra el poder de la “Gran madre” (Lawal 1996). Este ritual se suele realizar en determinados momentos del año (primeras lluvias), pero también en situaciones de crisis de la comunidad. Se puede conjeturar, pues, que la insurrección de Banes se apoyara en ciertas pautas del *gèlèdè* yoruba (o de otro ritual semejante). Ricas en cuanto a referencias a la coreografía, al atuendo y a los “papeles” de los diferentes actores del movimiento de Banes son también las declaraciones de Francisco Gutiérrez, mayoral del cafetal vecino de Santa Catalina:

[Había] un negro que fue calesero de Aguirre... [dueño del cafetal El Salvador] con un plumaje de pavo real quien representaba al rey; y una negra con una faja colorada con un negro a las ancas del animal y en las manos un muñeco con un sayón negro y según quiere hacer memoria tenía cara de blanco; trayendo el mismo rey un machete de cinta (García R. 1996: 208).

Según Drewal y Pemberton (1989: 38), representaciones de aves suelen dominar la corona del rey en los ritos yoruba. La observación de Gutiérrez resulta, pues, perfectamente verosímil. Completando este cuadro, el mismo testigo agrega todavía que los insurrectos

[...] en el batey se pusieron a cantar y a bailar con tres tambores y varios fotutos, que en seguida se introdujeron al gallinero y empezaron a matar aves y comerlas crudas, haciendo una cerca y paseándose dentro de él, el rey y la reina... (García R. 1996: 208)

La alusión a los “tres tambores” recuerda, inmediatamente, los tres tambores *batá* que se tocan en los rituales de la *santería*, religión cubana de origen yoruba. Eguiyove (= Matías) confirma la presencia de los tambores e indica la de un *fotuto*, instrumento de viento de ascendencia amerindia (id.: 207). La puesta en escena de la

devoración de las aves crudas –el “paseo” dentro de una cerca– sugiere la índole ritual de este acto aparentemente “salvaje”. Si juntamos todos los “datos” e indicios que se desprenden de las declaraciones que acabamos de citar, el cuadro que se ofrece es el de una insurrección dirigida por los *lucumíes* y “ritualizada” según pautas básicamente yorubas. La principal “innovación” que los líderes introducen en este contexto “africano” son los caballos en que algunos de ellos van montados –probablemente para imitar la práctica de sus amos.

Cabe preguntarse, a esta altura, por qué tales datos “etnográficos” –en particular los que sugieren la existencia de una jerarquía interna, “africana”, del colectivo de los esclavos– sólo aparecen en las declaraciones de los empleados de la plantación y del muchacho Eguyove, y no en los testimonios de los esclavos “comunes”. ¿Serían meros inventos de los empleados, repetidos por un esclavo joven quizás deseoso de complacerlos?⁸ Es poco probable. En rigor, las declaraciones de Eguyove parecen espontáneas, y por lo tanto dignas de crédito. En cuanto a los empleados, la precisión “etnográfica” de sus testimonios tampoco favorece la hipótesis de que se tratara de un discurso prefabricado. Si los esclavos comunes no mencionaron esos “detalles”, habrá sido, sospecho, porque no deseaban revelar la existencia ni las estructuras de su organización político-religiosa. A todas luces, el objetivo central de esta insurrección no fue el de acabar con el régimen esclavista sino –como lo insinuaron varios testigos– la creación de un palenque “africano” en un lugar inaccesible.

La documentación al alcance no permite sacar conclusiones definitivas sobre el tipo de “identidad” que sustentaba el

8 En muchos procesos latinoamericanos contra indios o esclavos insurrectos, los testigos de acusación afirman, vagamente, la existencia de “reyes” entre los insurgentes. En la mayoría de los casos se trata, probablemente, de una mera “leyenda” destinada a enfatizar la “heterodoxia” de los reos.

movimiento; las actas del juicio, en efecto, sólo nos ofrecen la fachada del discurso esclavo, no su realidad profunda. Su lectura permite, sin embargo, conjeturar la coexistencia de una pluralidad de factores identitarios: origen étnico (*lucumí* / no *lucumí*), tiempo de permanencia en el país (bozales / ladinos), sexo (hombres / mujeres) y clase de edad (jóvenes / adultos).

Diversidad de las identidades negras

Para seguir con la discusión iniciada, quiero presentar ahora brevemente, sin pretender sistematizarlas, una serie de actitudes concretas que parecen delatar, entre los esclavos caribeños y brasileños de las primeras décadas del siglo XIX o poco antes, la existencia de identidades colectivas más o menos codificadas pero muy diversas.

En un levantamiento urbano de 1798 en Salvador da Bahia, conocido como el de los *alfaiates* ("sastres"), la identidad "negra" que se manifiesta parece ser básicamente la de los pardos (o mulatos) urbanos, hartos de ser discriminados por causa de su pigmentación (Anais 1959). Entre las personas detenidas a raíz de su participación en el movimiento hay negros esclavos y libertos, muchos de ellos –hecho digno de ser recordado– menores de edad. Según las declaraciones de José Félix, esclavo, Lucas Dantas, uno de los jóvenes líderes del movimiento, lo expresó de la manera siguiente:

[O levante] Hepará respirarmos livres pois vivemos sujeitos, e por sermos pardos não somos admittidos a acesso algum e sendo Republica há igualdade entre todos⁹ (Anais 1959: 57).

Si el núcleo principal de los insurrectos se componía de pardos –esclavos o libertos– que pertenecen al gremio de los

9 [El levantamiento] es para poder respirar libremente. Vivimos sojuzgados, y por ser pardos no nos dan acceso a nada. Instaurando la república habrá igualdad entre todos.

sastres y de otros oficios manuales, se puede postular la existencia de una identidad en la cual se juntaba un factor socio-profesional (oficios manuales) y la experiencia negativa de la discriminación racial. El objetivo de la abolición de la esclavitud, presente en el discurso de algunos líderes, no parece haber sido decisivo pero sirvió, sin duda, para atraer a ciertos sectores esclavos. Aunque algunos reos, muy pocos en realidad, admitían un origen o una ascendencia africana, la pertenencia a un grupo étnico particular no aparece como criterio en la investigación judicial. Los componentes básicos de la identidad negra que se manifestó en este movimiento remiten, finalmente, a una ideología republicana e igualitaria, apoyada directamente en el ideario de la Revolución Francesa.

En 1828, la dotación de un cafetal de Guanajay, en la isla de Cuba, se fue para el monte para protestar contra la actitud represiva de un mayoral. Según los testimonios coincidentes de los esclavos (García R. 1996: 125-130), este mayoral les prohibía chupar la cachimba y conversar entre ellos en el campo o con sus mujeres, por la noche, en los bohíos. Según uno de los testigos, el mayoral les rompía, además, sus cazuelas. Un esclavo *congo* declaró en su lengua aportuguesada

que el compañero Feliciano le dijo 'vámonos al monte que nosotros trabajamos mucho, que nos han quitado el almuerzo, que a nosotros nos quita la cachimba, que no habla (sic) con nadie en el campo y [...] que nosotros no fullimos [< port. fugimos] del trabajo de su amo'.

Los esclavos no cuestionaban directamente el régimen esclavista. Parte de las quejas tenían que ver con el régimen de trabajo y la satisfacción de las necesidades básicas de los esclavos (alimentación, sexualidad). No había en ellas ninguna coloración étnica. Otras, en cambio, parecían apuntar a ciertas necesidades culturales. Así, la prohibición de la conversación iba, probablemente, contra la costumbre de reunirse para

dialogar al estilo africano. Aunque no se lo pueda demostrar rigurosamente, las cazuelas mencionadas bien podían haber sido receptáculos de divinidades de origen africano. ¿Por qué, si no, el encarnizamiento del mayoral contra ellas? En cuanto a la prohibición de la *cachimba* (pipa de fumar), se trataba sin duda, para el mayoral, de reprimir determinadas prácticas rituales. Fuera de algunos criollos, los esclavos de esta hacienda eran, según las declaraciones de los testigos esclavos, africanos de diferentes orígenes: *carabalí* (el *taita* Feliciano), *congo* (Fernando), *lucumí* (Pedro, Cristóbal), *mina* (Casimiro) y *bibí* (Manuel). Podemos afirmar, pues, que se trataba de una dotación que reunía a representantes de los principales contingentes étnicos que predominaban en ese momento en Cuba. Por eso mismo, los testigos interrogados no se acogían a ninguna tradición étnica en particular. Parece evidente, en cambio, que se apoyaban en una serie de tradiciones africanas más o menos compartidas.

En varios conflictos que surgieron, antes o después, en las plantaciones cubanas y brasileñas, los ingredientes de la "identidad esclava" parecen remitir menos al origen étnico de los cautivos que a una serie de derechos consuetudinarios alcanzados con el tiempo por las dotaciones. En su propuesta de un acuerdo entre amo y esclavos (1789), la dotación sublevada de un ingenio brasileño exigía entre otros la entrega de "redes, tarrafas e canoas" (Reis/Silva 1989: 123-124), enseres domésticos típicos de las comunidades indígenas y mestizas locales. Otras reivindicaciones presentadas por los mismos esclavos se referían a la necesidad de disponer de herramientas y la posibilidad de sembrar arroz y plantar jacarandás: cultivos locales. En este caso, no es el recuerdo de África lo que determinó las reivindicaciones de los esclavos, sino más bien la experiencia de lo que éstos podían observar en su entorno. Casi todas las demás exigencias de los esclavos insurrectos, muy semejantes a las reivindicaciones de los futuros peones sindicalizados, concernían a la organización del trabajo en la plantación. Una sola reivindicación, la de

poder “brincar, folgar e cantar” sin autorización especial de su dueño, podría sugerir el deseo de seguir practicando ritos y fiestas al estilo africano. En resumen, estos esclavos parecían ampliamente destribalizados, más cercanos en sus necesidades a los trabajadores rurales libres que a sus antepasados africanos.

En 1835, en la ciudad de Salvador da Bahia, tuvo lugar el famoso *levante dos malês*, una insurrección revolucionaria dirigida por esclavos mayormente islámicos de origen yoruba. Interrogado a propósito de los disturbios, un esclavo preso oriundo de África central se defiende con las palabras siguientes:

Respondeo xamar-se Mongo, de nação Cabinda, escravo do Inglez Foster [...]. Perguntou se tem factos a allegar, ou provas que justifiquem sua innocencia. Respondeo que nada sabia *por ser de nação Cabinda e nenhuma comunicação ter com nação de Nagôs*¹⁰ (Anais 1992: 169; subrayado mío).

Como se dijo, la insurrección en cuestión fue liderada por esclavos islámicos de procedencia yoruba (Nigeria). Aparentemente contundente, el argumento empleado por el esclavo para salir del apuro fue el de la pertenencia a un grupo étnico africano diferente del de los líderes de la insurrección. Reis (2000) cita varios testigos que emplean argumentos análogos, como la repugnancia que algunos sienten hacia los *nagô* (yoruba). El testimonio de Mongo permite comprender que a los ojos de los esclavistas, dueños del tribunal, los africanos se seguían identificando ante todo en función de su origen étnico. A diferencia de muchos movimientos de esclavos, la insurrección de los *malês* –como la de Banes– se singularizaba por la presencia de un atuendo

10 Contestó diciendo que se llamaba Mongo, de nación cabinda, esclavo del inglés Foster [...]. Se le preguntó si tiene hechos para alegar, o pruebas que justifiquen su inocencia. Respondió que nada sabía [de la insurrección] *por ser de nación cabinda y no tener comunicación alguna con la nación de los nagôs*.

específico (islámico): una camisa y un birrete de color blanco. Para unos jueces convencidos de habérselas con un movimiento eminentemente étnico, llevar estas prendas o haber sido descubierto fabricándolas era poco menos que una prueba de participación en este levantamiento.

En un trabajo anterior (Lienhard 1998 o 2001: cap. III) contrasté dos movimientos casi contemporáneos de *huida* de esclavos. El primero, conocido como la “insurrección de Manoel Congo”, se produjo en el medio Paraíba (Brasil) en 1838. En este caso, los líderes, casi todos africanos de ascendencia bantú, trataron de reeditar anteriores experiencias africanas, concretamente la formación de un *quilombo*. Si no era un movimiento étnico en un sentido estricto, se puede afirmar que la idea que lo sostuvo fue, de una manera u otra, el “retorno a África”. En cierto sentido, ese movimiento se caracterizó por su “conservadurismo” –su apego a pautas de acción africanas.

El otro movimiento –Bayamón (Puerto Rico) 1826– muestra claramente el impacto de otras experiencias regionales. Sus protagonistas, africanos y criollos residentes en Puerto Rico, optaron por sumarse a una revolución negra ya existente, la de Haití. En este caso, el recuerdo de África se reducía a una serie de prácticas rituales, en particular la costumbre de convocarse y de cohesionarse por medio de un tambor llamado *bomba*. El objetivo de los esclavos no tenía nada de conservador. Haití, en efecto, significaba caminar hacia adelante, hacia la descolonización y la creación de un estado negro fuera de África.

Al comparar estos dos movimientos poco distantes en el tiempo con los que se mencionaron anteriormente, podemos constatar, por un lado, la fuerza de la tradición africana, y por otro, el impacto que puede llegar a tener la peculiar situación regional sobre la manera como los esclavos responden a un sistema social y económicamente inicuo. En cuanto a las identidades que se manifiestan en un caso o en el otro, habrá que admitir que son radicalmente distintas. Entre los

esclavos brasileños del medio Paraíba seguía predominando, sin duda, una identidad de raíz africana, marcadamente bantú, mientras que para los esclavos puertorriqueños África no era sino un recuerdo: para ellos, su porvenir se iba gestando, en efecto, en la propia América, en el Caribe donde les había tocado vivir y actuar.

A modo de conclusión

Habiendo contemplado a lo largo de este trabajo una serie –histórica y geográficamente discontinua– de movimientos de esclavos que se produjeron al fin (o más exactamente al comienzo del fin) de la época esclavista, tendremos que admitir que sus identidades esclavas eran sumamente diversas. Algunos estudiosos enfatizan, para explicar la diversidad de los movimientos, la diferencia de “mentalidad” entre los esclavos bantúes oriundos de África central y los que procedían del área nigeriana: según ellos, los primeros tendían, conforme a su tradición ancestral, a formar *quilombos* (o *palenques*), mientras que los últimos, más “urbanos” y “modernos”, solían más bien involucrarse en movimientos urbanos de fuerte connotación étnica. Si nos fijamos en la insurrección urbana de los *malês* en Salvador da Bahia y el levantamiento rural de Manoel Congo (que culminó en la formación de un *quilombo*), esa tesis “eticista” parece dar cuenta de la diferencia entre los dos movimientos. Pero ¿cómo explicar a partir de ella la insurrección “yoruba” de Banes, que combinaba rasgos de un levantamiento muy radical, al estilo del los *malês*, con un proyecto de *palenque*? ¿Repercusión de la revolución haitiana: una insurrección violenta, inspirada a la vez en el ideario de la Revolución Francesa y en ciertas tradiciones africanas, y que desembocó en una especie de estado-*quilombo*? Si bien las actas del juicio no contienen ninguna alusión a los sucesos de Haití, esta hipótesis no deja de resultar sugestiva. En términos más generales, la mayoría de los movimientos de esclavos de esa época parecen

apoyarse a la vez, aunque en proporciones variables, en prácticas de inspiración “liberal” y en otras de ascendencia africana más o menos directa.

En definitiva, el problema principal que plantea la comparación de diferentes movimientos en cuanto a las “identidades” que los sostienen está no sólo en que los colectivos de esclavos insubordinados se componen, a menudo, de hombres y mujeres de origen, trayectoria e inserción económico-social muy diversos, sino también en que su insubordinación se produce en los contextos socio-económicos y político-ideológicos más variados. Sin duda alguna, la repercusión de tales factores sobre las formas y los contenidos de la lucha es igual o mayor que la de las supuestas “identidades étnicas” de origen africano.

Bibliografía

Anais. “Autos da devassa do levantamento e sedição intentados na Bahia em 1798”, en *Anais do arquivo público da Bahia*. Salvador: 1959, vol. XXXV.

Anais. “Peças processuais do levante dos malês (A justiça - Os africanos insurgidos no 2º distrito do curato da Sé)”, en *Anais do Arquivo do Estado da Bahia*. Salvador: 1971, vol. 40, pp. 7-170.

Anais. “Devassa do levante de escravos ocorrido em Salvador em 1835”, en *Anais do Arquivo Público do Estado de Bahia*. Salvador: 1992, vol. 50.

Carreras, Julio Angel. *Esclavitud, abolición y racismo*. La Habana: Ed. de Ciencias Sociales, 1985.

Drewal, Henry John, and Margaret Thompson Drewal. *Gelede - Art and female power among the Yoruba*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

Drewal, Henry John, and John Pemberton III, with Rowland Abiodun. *Yoruba - Nine centuries of African art and thought*. New York: The Center for Afrikan Art, 1989.

García Rodríguez, Gloria. *La esclavitud desde la esclavitud. La visión de los siervos*. México: Centro de Investigación Científica "Ing. Jorge L. Tamayo, A. C.", 1996.

Lawal, Babtunde. *The gèlèdè spectacle - Art, gender, and social harmony in an African Culture*. Washington: University of Washington Press, 1996.

Lienhard, Martin. *O mar e o mato. Histórias da escravidão (Congo-Angola, Brasil, Caribe)*. Salvador da Bahia: Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), Universidade Federal da Bahia, 1998.

_____. *Le discours des esclaves - De l'Afrique à l'Amérique latine (Kongo, Angola, Brésil, Caraïbes)*, préface Emmanuel Dongala. Paris: L'Harmattan, 2001 [versión francesa, corregida, de Lienhard 1998].

Martí, José. *Nuestra América*, edición crítica por Cintio Vitier. La Habana: Centro de Estudios Martianos / Casa de las Américas, 1991.

Ortiz, Fernando. *Los negros esclavos*. La Habana: Ed. de Ciencias Sociales [1ra. ed.: "Hampa afro-cubana: los negros esclavos. Estudio sociológico y de derecho público", *Revista Bimestre Cubana*, La Habana, 1916], 1987.

Pemberton III, John, and Funso S. Afolayan. *Yoruba sacred kingship - "A power like that of the gods"*. Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1996.

Reis, João José. "Um balanço dos estudos sobre as revoltas escravas da Bahia", en Reis (org.), *Escravidão & invenção da liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense/CNPq, 87-140, 1988.

_____. "Lembrando a África em 1835", in Martin Lienhard, *La memoria popular y sus transformaciones / A memória popular e as suas transformações - América Latina y/e países luso-africanos*". Frankfurt-Madrid: Vervuert-Iberoamericana, 67-78, 2000.

Reis, João José y Eduardo Silva. *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Villaverde, Cirilo. *Diario del rancheador* [años 1880]. La Habana: Letras Cubanas, 1982.

III

Imaginario regional y discurso colonial en América central

Posibilidades de escritura en los inicios de la colonia centroamericana

Albino Chacón

Universidad Nacional de Costa Rica

La legislación destinada a regular las cosas de América en lo tocante al comercio de libros se inscribió claramente, desde un principio, dentro de una línea profundamente restrictiva, por medio de una serie de prohibiciones. Uno de los decretos reales más conocidos y citados por su aparente contundencia son las instrucciones que la reina doña Isabel de Portugal, esposa de Carlos V, expidió en España el 4 de abril de 1531 en las que se decía que:

Yo he seydo ynformada que se pasan a las yndias muchos libros de Romance de ystorias vanas y de profanidad como son el *Amadis* y otros desta calidad y por que éste es mal exercicio para los yndios e cosa en que no es bien que se ocupen ni lean, por ende yo vos mando que de aquí adelante no consyntyays ni deys lugar a persona alguna pasar a las Yndias libros ningunos de ystorias y cosas profanas salvo tocante a la Religion christiana e de virtud en que se exerciten y ocupen los dichos yndios e los otros pobladores de las dichas Yndias por que a otra cosa no se ha de dar lugar¹.

1 Este texto es citado, entre otros, por Agustín Millares Carlo. *Introducción a la historia del libro y de las bibliotecas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 268. También por Irving Leonard. *Los libros del conquistador*. México: Fondo de Cultura Económica, 1953, p. 81.

Muchos otros decretos reales del mismo tipo siguieron a éste, lo que demuestra que una y otra vez las prohibiciones eran burladas. Sin embargo, la prohibición real de 1531, cuyo texto básico se retoma en los decretos de 1536 y 1543, nos aclara distintos aspectos del carácter de esas prohibiciones en los que vale la pena detenerse. En primer lugar, el hecho de que alude al comercio de libros prohibidos, no como un hecho que no se quiere que ocurra, sino como un hecho consumado. Eso quiere decir que desde el mismo inicio del periodo colonial existió ese comercio, y en tal volumen que dio lugar a que se dieran diversos decretos que intentaron ponerle fin.

El segundo aspecto, de interés muy particular para la historia de los géneros literarios en América, consiste en que la prohibición no era generalizada a todo lo que hoy consideramos como literatura, sino que alude muy específicamente al *romance*, esto es, a la naciente novela, libros “de ystorias vanas”, “de materias profanas y fabulas [...] de mentirosas ystorias”. La prohibición nunca abarcó a los géneros canónicos, tales como el drama o la poesía, que más bien fueron utilizados, bien se sabe, como instrumentos para la catequesis de las poblaciones nativas. La naciente novela se consideraba un género pernicioso para los jóvenes, a quienes alejaba de la piedad y de las buenas costumbres.

En tercer lugar, llama la atención el que se aduzca que la prohibición al envío de *romances* a Indias se debe al deseo de evitar que los indios lean esas historias, porque “leyéndolos no aprendiesen en ellos malas costumbres y vicios”. Sorprende que las prohibiciones se refieran de manera tan directa a los indígenas, en momentos en que el número de éstos que hablaban español y aún más, que supieran leer, tenía que ser necesariamente ínfimo, pues muchos de los territorios americanos aún se encontraban en plena conquista. En este sentido, pareciera que el indígena fue sólo el pretexto para establecer en territorio americano una restricción al acceso que pudiera tener la población de origen español a la lectura de ficciones, que ya en la península eran consideradas como

nocivas. La restricción a la lectura y producción de textos de ficción literaria formó parte de la serie de controles sociales y políticos que la Corona comenzó a poner en práctica desde los mismos inicios del proceso de conquista.

La crónica: retórica, invención e historia

América se convirtió en un territorio de disputa, y esto no sólo desde el punto de vista de la conquista territorial y de subyugación de los grupos indígenas. Aquí continuaron dirimiéndose arduosamente las mismas disputas y contradicciones que tenían lugar en la península: entre la Corona y los intereses mercantiles de la incipiente burguesía, entre las órdenes religiosas y la Corona, y aun entre las mismas órdenes religiosas. Centroamérica no fue de ninguna manera ajena a esta situación. No es casual, en ese sentido, que una gran parte de la producción que se dio en el periodo de Conquista y durante gran parte de la colonia haya tenido como principal motivación la lucha por la instauración de *la verdad histórica*, de la que los diversos sujetos históricos se consideraban portadores. América se constituyó en un territorio continuamente reinventado, y esto no sólo por los cronistas. El caso de las órdenes religiosas, especialmente franciscanos y dominicos, es muy ilustrativo a este respecto, por las furibundas luchas ideológicas en que se tronzaron y que recorrieron varios siglos de nuestra historia. La disputa se extendió en el terreno de la escritura durante gran parte del periodo colonial. En Centroamérica, ambas posiciones estuvieron representadas, por parte de los dominicos, en fray Antonio de Remesal, y por parte de los franciscanos, en fray Francisco Vázquez. En su *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, Remesal se propuso escribir una historia civil y religiosa de la conquista y colonización de la región. Al igual que sucede con su antecesor, el padre Las Casas, a Remesal se le acusa de haber mostrado un sesgo demasiado marcado en defensa

de sus antecesores de la orden. La obra contiene fuertes ataques a los primeros conquistadores y a las autoridades civiles, que no habrían tratado a los indios con la justicia que la orden dominicana defendía². Un siglo después de Remesal³, el franciscano fray Francisco Vázquez escribió su *Crónica de la provincia de Guatemala* (publicada en Guatemala en 1714), y con ella resucitó la polémica habida durante los siglos XV y XVI entre ambas órdenes. Según él mismo lo indica, escribió su libro al considerar que en la obra de Remesal se menospreciaba su orden y se desfiguraban los hechos de la Conquista. Vázquez contradice y pone en evidencia los errores en que Remesal habría incurrido y lo trata de mentiroso. Vázquez defiende ardorosamente a los españoles y culpa de las calamidades sucedidas a los mismos aborígenes, a quienes trata de torpes, crueles, brujos, idólatras, supersticiosos, homicidas, que no pudieron ser subyugados ni atraídos al redil de la Iglesia sino por el terror⁴. Los dominicos se defendieron por medio de fray Francisco Ximénez (descubridor y traductor del Popol-Vuh), quien escribió con tal motivo su *Advertencia e impugnación de la crónica de Vázquez*, obra que desgraciadamente está perdida.

Dentro de esta reescritura constante que se hace de la historia americana debe ubicarse también *La recordación florida o Historia del Reino de Guatemala*, del franciscano Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán. Uno de los motivos principales que lo impulsaron fue el deseo de refutar las alteraciones que, en su opinión, habría cometido el padre fray Alonso Remón al editar la *Verdadera y notable relación de la*

-
- 2 Cfr. Agustín Mencos Franco, *Literatura guatemalteca en el período de la Colonia*. (2ª edición). Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra, 1967, pp. 27 y ss.
 - 3 Como hecho histórico curioso, Remesal había presentado su obra al célebre franciscano Juan de Torquemada, de quien obtuvo la aprobación para la publicación de su obra, luego de lo cual se dirigió a España y la imprimió.
 - 4 Ramón A. Salazar. *Historia del desenvolvimiento intelectual de Guatemala*. (Época Colonial - Tomo II). Guatemala: Ministerio de Educación Pública, 1951. Es reproducción de la edición de 1897, impresa en la Tipografía Nacional.

conquista de la Nueva España y Guatemala, de Bernal Díaz, de quien Fuentes y Guzmán era descendiente. De nuevo estamos, en este caso, frente a una obra originada por el deseo de desmentir a otra.

Si la Conquista fue un periodo de lucha por el dominio de territorios y de pueblos, de extracción de riquezas y de extensión de la fe católica, también se convirtió rápidamente en un *topos* de lucha ideológica y retórica, lucha que se libró por medio de la escritura entre los diversos actores que tomaron parte en ella o que se consideraban partícipes de su herencia: los descendientes de los conquistadores y las órdenes religiosas. Por esa razón, los textos deben ser leídos, más que como documentos de hechos históricos realmente acontecidos, como testimonios de una fuerte lucha ideológica.

Se hace necesario, asimismo, establecer una diferencia entre la naturaleza de las primeras crónicas y relaciones —escritas casi de inmediato sobre los hechos que ocurrían durante las luchas de conquista— y las que comenzaron a aparecer después, como consecuencia de las primeras, es decir, ya como un producto típicamente intertextual e incluso como hipertextos. Esta segunda generación de libros ya no tenía como referente inmediato la “realidad extratextual”, esto es, los hechos de conquista, las batallas, la labor de catequesis y otros hechos que requerían ser relatados, sino los hechos tal como éstos ya habían sido relatados en las primeras crónicas y relaciones, es decir, ya convertidos en *topoi*, en hechos históricos literaturizados que recurrentemente marcaron toda una producción de textos en la época colonial. No podemos dejar de ver aquí, por esa razón, una verdadera operación hermenéutica, una interpretación de los hechos de la conquista que aún hoy está lejos de ser dirimida. Ello confiere a estas obras una gran ambivalencia discursiva y genérica, pues se trata de relatos que se encuentran a medio río entre lo histórico, lo mítico y lo novelesco, producto del proceso de literaturización y, por ende, de ideologización de la Conquista. Los hechos históricos se habían convertido, rápidamente, en un terreno de lucha retórica.

Esas circunstancias confirieron a los textos producidos características que es necesario tener presentes, la principal de las cuales es su carácter intergenérico e interdiscursivo. Los textos buscaban, como efecto inmediato, construir una verdad, un saber que se instauraba a partir —y a menudo contra— otro saber libresco al cual desmiente o rectifica. En ese sentido, la escritura americana, ya desde la etapa colonial temprana se inscribe dentro de la estética inaugurada por la Época Moderna. En un mundo en el que la solidez de las verdades establecidas e incuestionadas, con todo el peso teológico medieval, se erosionaban para ceder el lugar a la duda, a la moderna concepción del hombre como agente de la historia, la escritura comienza a ocupar un lugar de primer orden. Desde el punto de vista discursivo, la primera consecuencia que ocurre en la escritura es el rompimiento explícito, intencional de las fronteras genéricas y de las formaciones discursivas que habían constituido, hasta ahora, campos del saber excluyentes. Las crónicas son un claro ejemplo de esta nueva cosmovisión, pues son al mismo tiempo textos históricos, políticos, administrativos, religiosos, jurídicos, económicos, con una visión plural y contradictoria de la sociedad que los generó. De ahí la relación que se puede establecer entre esos textos y la novela, en la medida en que ésta constituye el espacio dialógico, plurilingüe, privilegiado en que se reúnen los diversos componentes del sistema discursivo de una sociedad. No es casual que sea en esta época que el género novelesco —que es más bien el resultado de una suma de géneros— se desarrolla como el género literario por excelencia⁵. La escritura ficcionaliza la historia,

5 *Don Quijote de la Mancha*, de M. de Cervantes, constituye un ejemplo paradigmático, pero también lo son las crónicas americanas, fundamentales en el proceso de desarrollo posterior de la literatura hispanoamericana. A este respecto, la reflexión de M. Bajtín en « Epica y novela », resultan sumamente iluminadoras: las condiciones de surgimiento de la novela moderna que él señala, son exactamente las mismas que las de la crónica americana. Cito a Bajtín: "Veo tres rasgos principales, que diferencian radicalmente la novela de

la modela, la flexiona, la reescribe, en suma, la reinventa, con lo que cualquier límite se vuelve difuso. Las crónicas hicieron de la Conquista un *topos* literario, al convertirla en un producto textual, productor a su vez de otros múltiples textos, con todos los contagios interdiscursivos propios de la dinámica social de la colonia.

Los primeros escritos que surgen desde territorio americano son del tipo de descripciones y crónicas que intentan aprehender y dar cuenta de una realidad que a los ojos europeos es absolutamente desconocida y que poco a poco comienza a llenarse de leyenda. La escritura del periodo de Conquista estuvo, por tanto, fuertemente marcada por lo que ya se conoce, a partir de la denominación construida por Edmundo O'Gorman, como la *invención* de América⁶. Esa *invención* se inspiró en un primer momento, en cuanto

todos los demás géneros: 1) la tridimensionalidad estilística, relacionada con la conciencia plurilingüe que se realiza en ella ; 2) la transformación radical en la novela de las coordenadas temporales de la imagen literaria ; 3) una nueva zona de construcción de la imagen literaria en la novela, zona de máximo contacto con el presente (contemporaneidad) imperfecto. [...] La nueva conciencia cultural y creadora de textos literarios se expande en un mundo cada vez más plurilingüe, en un camino sin retorno. La época de coexistencia de las lenguas nacionales en circuito cerrado había llegado a su fin. Las lenguas se iluminan recíprocamente, pues una lengua sólo puede tener conciencia de sí misma a la luz de otra. Se había acabado también la coexistencia ingenua y fija de los 'lenguajes locales' dentro de una lengua nacional , esto es, de los dialectos regionales, de los dialectos y argots sociales y profesionales, del lenguaje literario y sus lenguajes particulares. Todo se puso en movimiento, todo entró en un proceso de acción, todo se aclara recíprocamente [...] En un mundo activamente plurilingüe, entre la lengua y su objeto (el mundo real), se establecen relaciones completamente nuevas, con consecuencias profundas para todos los géneros existentes, formados en épocas de una lengua única volcada sobre ella misma. A diferencia de los otros grandes géneros, la novela se formó y desarrolló precisamente en condiciones de aguda actividad del plurilingüismo, tanto interno como externo. Este constituye su elemento natural. Es la razón por la cual la novela pudo situarse, en los planos lingüístico y estilístico, a la cabeza del proceso de desarrollo y de renovación de la literatura". M. Bajtín. *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Gallimard, 1978., pp. 448-449. (La traducción es nuestra).

6 Este es precisamente el título del libro de O'Gorman, *La invención de América*. México: FCE, 1958.

producción discursiva, en una multitud de referencias mitológicas, descripciones bíblicas del paraíso, así como sobre la base de descripciones clásicas del *locus amoenus* y de la belleza y bondad naturales del hombre de la Edad de Oro⁷. Una vez pasado el periodo de Conquista, los nuevos imperativos del naciente sistema colonial, en todas sus dimensiones y no sólo en lo administrativo y lo político, exigieron que la actividad de expresión y representación por medio de la escritura, se pusieran al servicio de "lo social"⁸; esto tuvo como resultado que, aparte de todas las trabas y constricciones institucionales, legales y religiosas que ya de por sí regían las prácticas de escritura y en general las distintas facetas de la vida artística, cultural y cotidiana, prácticamente toda la producción intelectual persiguiera fines prácticos. Era una cultura que podemos llamar de naturaleza estrictamente funcional.

El doble peso institucional, el religioso y el burocrático, eran lo suficientemente fuertes para poner a su servicio todos los esfuerzos creativos existentes. Por ejemplo, la construcción de iglesias, actividad de gran desarrollo en la colonia temprana, prácticamente monopolizó los esfuerzos de pintores y escultores, que se vieron circunscritos a la pintura religiosa y a la confección de imágenes. En cuanto a la escritura, la necesidad de ejercer controles burocráticos que permitieran a la Corona ejercer efectivamente su poder, recaudar los impuestos y lograr, el establecimiento de las instituciones de gobierno, también generó un monopolio de la escritura no religiosa. En ese sentido, una de las primeras preocupaciones de la Corona fue obtener información sistematizada acerca de la situación y condiciones de los territorios dominados. La Corona

7 Cfr. Antonio Gómez-Moriana. "Christophe Colomb et l'invention de l'Indien", en A. Gómez-Moriana et D. Trottier (eds.), op. cit., p. 24.

8 Jorge E. Narváez. "El estatuto de los textos coloniales y el cánón literario. (Antecedentes en el sistema literario del Brasil-Colonia, siglos XVI y XVII)". En: *Ibero-Americana Pragensia*, Praga, Año XXVIII, 1994, pp. 32-33.

precisaba hacer el "inventario de bienes". De ahí la existencia de una abundante producción textual sobre administración burocrática y comercio, relaciones geográficas, relaciones históricas y descripciones⁹.

Las constricciones culturales

La literatura colonial centroamericana, sobre todo la del primer periodo, es una escritura que, por razones de urgencia histórica, se encontró necesariamente constreñida por un carácter o finalidad pragmática, inmediatesta, es decir, ancilar, para utilizar el término forjado por Alfonso Reyes. Constituyó, en el más directo sentido de la expresión, una escritura intervenida, ya fuera por las prohibiciones reales o por las necesidades prácticas que se demandaban de ella. La escritura funcionaba como un *útil*, una herramienta, y esto es válido no sólo para el vasto conjunto de escritos de carácter burocrático y geográfico-histórico, sino también para la literatura religiosa, signada ésta por dos propósitos fundamentales, ninguno de los cuales obedecía a meros propósitos estéticos. Por un lado, el grueso de la producción estaba puesta al servicio de los trabajos de evangelización de los indios, lo que dio pie a una serie de escritos en lenguas indígenas en los que se vertían textos bíblicos. Un caso singular es el relato que Fray Antonio de Remesal hace en su *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*. Cuenta Remesal el caso de fray Pedro de Angulo, fray Luis Cáncer y fray Rodrigo de Ladrada, religiosos dominicos españoles que llegaron en la primera mitad del s. XVI. Por órdenes del padre las Casas, dichos religiosos emprendieron la evangelización de la provincia que hoy se conoce con el nombre de Verapaz, en Guatemala, que entonces era uno de los territorios de frontera (llamados por los españoles

9 Rodrigo Miró. *La literatura panameña*. Panamá: Litho Editorial Chen, S.A., 1987.

Tierra de Guerra), esto es, que aún no estaban bajo control español. Para conseguir su objetivo, los misioneros decidieron componer en lengua quiché varios poemas y canciones en que se narraba la creación del mundo, el diluvio universal, la caída de Adán, la Redención, la vida, pasión y muerte de Jesucristo y otros misterios y principios de la religión católica. Según Remesal, cristianizaron a algunos indios y luego lograron que éstos aprendieran de memoria esas composiciones y las recitaran cuando iban a comerciar con los de Tesulutlán (hoy Verapaz). De acuerdo con la narración de Remesal, los indios habrían oído con agrado los relatos y terminaron por pedir que los mismos autores de los versos fueran a explicárselos¹⁰.

Es posible que el relato de Remesal sea ya producto de la leyenda, o bien que en él haya una mitificación del trabajo y sacrificios iniciales de los dominicos con el fin de ensalzar el papel histórico que éstos cumplieron. No en balde el texto de Remesal sería duramente cuestionado, como ya lo hemos señalado antes, por medio de la pluma del franciscano fray Francisco Vázquez. No obstante, el relato de Remesal nos indica una de las estrategias de penetración utilizada por los religiosos; los indígenas, inmersos en un mundo de tradición oral, eran muy afectos a las historias y dedicaban largos periodos de su tiempo a esta actividad, que era un mecanismo lúdico y a la vez fuente de aprendizaje y de conservación del conocimiento. La tradición del relato oral en los pueblos indígenas habría sido aprovechada por los curas, haciendo coincidir en más de un punto la mitología vehiculada por los textos bíblicos con los relatos propios de estos pueblos,

10 Cfr. Fray Antonio de Remesal. *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*. 2 tomos. Madrid, Editorial Atlas, 1966. Tomo I. Véase también de Francisco Albizúrez Palma y Catalina Barrios y Barrios, *Historia de la literatura de Guatemala*, Tomo 1, primera edición, 1986, Editorial Universitaria, Guatemala, lo mismo que Agustín Mencos Franco, *Literatura guatemalteca en el período de la colonia*. 2ª edición, Guatemala: Ministerio de Educación, 1967.

por lo que los primeros no debieron parecer tan extraños a los indígenas que los escuchaban. De ahí que los curas hicieron grandes esfuerzos por traducir o adaptar los textos bíblicos a la tradición oral indígena.

Tal estrategia tuvo un gran éxito, a juzgar por la enorme cantidad de textos que se tradujeron o elaboraron en lenguas indígenas, dentro de la llamada *literatura de catequesis*. Los textos fueron no sólo numerosos sino variados. En algunos casos se hacía de manera puramente oral, y la finalidad era el acercamiento y aceptación. Otros textos, la mayoría, tenían un carácter más bien didáctico y se utilizaban en la formación de los sacerdotes que trabajaban directamente en las comunidades indígenas. Constituían, por caso, conjuntos de sermones que los curas luego utilizaban en sus púlpitos, o bien les explicaban cómo resolver dudas teológicas o cómo abordar un tema. Algunos de esos textos eran brevarios de devoción y otros buscaban preparar a los sacerdotes para implantar en las comunidades indígenas la devoción a los santos y el respeto y celebración a las fiestas religiosas peninsulares. Es admirable el trabajo filológico que tuvieron que desempeñar los frailes escritores, pues además de aprender las lenguas indígenas tuvieron que darse a la tarea de inventar un sistema de transcripción fonética para lenguas que carecían de escritura y enseñarlo a los otros sacerdotes.

La producción de obras y su conservación

La aparente pobreza de autores y de obras que se nota en la colonia, sobre todo en su periodo temprano, no proviene de que no hayan existido, sino de otras causas coyunturales de la época. No faltaron autores, pero sí faltaron los medios para publicar sus obras y cuidado de conservarlas. Son numerosos los escritores de cuyas publicaciones sólo se tiene noticia, sea por referencias secundarias, sea por alabanzas que se hacen de ellos, incluso en escritos de autores peninsulares de prestigio de la época, como Cervantes o Lope de

Vega. También se da el caso de numerosos escritores que dejaron libros manuscritos que nunca fueron publicados o que se han perdido. Podría ser esta situación la que ha llevado a que se afirme con cierta ligereza que, en lo que atañe a las letras, la producción de la colonia centroamericana habría sido muy pobre. En realidad no lo fue; lo realmente carencial fue la disponibilidad de imprentas, así como la existencia —y permanencia— de bibliotecas que hubieran permitido una mayor conservación, tanto de los libros publicados como de los manuscritos inéditos.

La ausencia de imprentas en el Istmo constituyó, a no dudar, el principal escollo para una mayor socialización y conservación de lo que se escribía en el periodo colonial, a excepción de Guatemala, a donde la imprenta llegó en 1660, relativamente bastante temprano, si se compara con otros centros del resto del continente¹¹. Existía, eso sí, una gran distancia entre lo que sucedía en la vida cultural de Guatemala y lo que sucedía en el resto de provincias centroamericanas y en Panamá. Si la introducción de la primera imprenta en Guatemala se realizó en 1660 y, además, luego aparecieron otras a lo largo del s. XVIII, en el resto de provincias y en Panamá no fue introducida sino hasta el s. XIX. A Panamá llegó en 1820, y a Honduras, Nicaragua y Costa Rica llegó en los años 1829-1830, esto es, casi dos siglos después que en Guatemala.

En relación con la producción y comercio de libros, hay un hecho curioso y a la vez muy relevante para la historia

11 México fue el primer centro adonde llegó, en 1539. A Perú en 1581. A Manila, Filipinas, la imprenta llegó también a finales del s. XVI. Durante el s. XVII, hubo sólo dos lugares donde fue introducida, Puebla de los Angeles (México), en 1640, y Guatemala, en la fecha mencionada. Otros centros no la tuvieron sino hasta el siglo XVIII: La Habana (1701); Bogotá (1738); Quito (1760, o sea 100 años después que Guatemala); Córdoba (1765); Buenos Aires y Santiago de Chile (1780). Puede consultarse a este respecto, Agustín Millares Carlo. *Introducción a la historia del libro y de las bibliotecas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971, pp. 144-157. En Estados Unidos de América la primera imprenta funcionó en Cambridge, Mass., y fue introducida desde Inglaterra en 1638.

cultural de Centroamérica que no puede dejar de mencionarse. Nos referimos a la que parece ser la más antigua disposición gubernativa relativa a concesión de derechos de autor y de propiedad literaria que se hayan otorgado en la región, otorgados a fray Diego Sáenz por su obra *La Tomasiada*, publicada en Guatemala en 1667. En el documento oficial se lee que:

se concede a fray Diego Sáenz licencia por diez años para imprimirlo, con prohibición a cualquier otro impresor, pena de perdimiento de los moldes y cincuenta pesos aplicados a la Real Cámara, lo contrario haciendo¹².

El documento adquiere mayor relevancia porque se extiende en una época en la que todavía hay mucha vaguedad en lo que se refiere a los derechos de autor, y ello no sólo en América sino también en Europa. En efecto, no es sino hasta el s. XVIII que comienzan a tomar forma por toda Europa occidental las modernas leyes de propiedad literaria¹³. De ahí la relevancia de que ya a mediados del s. XVII se hable en Guatemala de los derechos de autor sobre un libro.

En cuanto a las bibliotecas, no es sino hasta el siglo XVIII, gracias a la influencia de las ideas de la Ilustración, que éstas comienzan a tomar más importancia. No obstante, esto es muy relativo, dada la pobreza material y cultural de cada una de las provincias centroamericanas. De las bibliotecas americanas que alcanzaron una cierta importancia en el periodo colonial por su número de volúmenes, no hay una sola que se mencione perteneciente a Centroamérica¹⁴. Dentro de la exigüidad de medios para la conservación de libros y documentos, los conventos llenaron, por lo menos parcialmente, esa labor de conservación. Muchas de las obras de autor

12 El documento es citado por A. Mencos Franco, op. cit., p. 184.

13 Walter J. Ong. *Orality and literacy. The Technologizing of the World*. Londres: Routledge, 1982, p. 131.

14 Puede verse a este respecto el libro de José Luis Martínez, *Origen y desarrollo del libro en Hispanoamérica*. Madrid: Biblioteca del libro, 1984.

conocido, publicadas o inéditas, salieron a la luz y comenzaron a ser editadas luego de finalizado el periodo colonial, durante el siglo XIX e incluso en el presente siglo.

Los datos brindados permiten pensar que muchos de los autores del periodo colonial escribieron los manuscritos de sus obras sin tener ninguna seguridad de que éstas pudieran ser publicadas, y ello por varias razones. Primero, porque necesariamente debían recibir la aprobación de las autoridades del Santo Oficio en Nueva España (México), para el caso de Centroamérica, o en Nueva Granada (Colombia), para el caso de Panamá. Los manuscritos iniciaban un largo viaje que no siempre tenía como resultado un final feliz, dados los avatares que podían sufrir durante todo ese tiempo, incluida la pérdida del manuscrito o la eventual muerte del autor. La gran cantidad de obras de las que sólo se conoce el nombre por referencias, o manuscritos que nunca fueron publicados y de los que se ha tenido noticia muy posteriormente, da idea de las desventuras que podían sufrir los autores que querían publicar. Sin duda alguna, muchas de esas obras aún permanecen en los anaqueles de conventos y museos en espera de ser publicadas, a varios siglos de su escritura. Esa es, a no dudar, una de las urgentes tareas culturales que tenemos los interesados en las letras centroamericanas: sacar de los anaqueles polvorientos obras que están ahí, esperando publicación y estudio, como una manera de lanzar luz sobre un periodo fundamental de las letras centroamericanas sobre el que aún nos falta mucho por conocer y descubrir.

Bibliografía

Albizúrez Palma, Francisco y Barrios y Barrios, Catalina. *Historia de la literatura de Guatemala*, Tomo 1. Guatemala: Editorial Universitaria, 1986.

Bajtín, Mijail. "Récit épique et roman". En: *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Gallimard, 1978.

- Gómez-Moriana, A. y Trottier, D. (eds.). *L'«Indien», instance discursive*. Québec: Les Éditions Balzac (Collection L'Univers des discours), 1993.
- Leonard, Irving. *Los libros del conquistador*. México: Fondo de Cultura Económica, 1953.
- Martínez, José Luis. *Origen y desarrollo del libro en Hispanoamérica*. Madrid: Biblioteca del libro, 1984.
- Mencos Franco, Agustín. *Literatura guatemalteca en el periodo de la Colonia*. (2ª edición). Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra, 1967.
- Millares Carlo, Agustín. *Introducción a la historia del libro y de las bibliotecas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Miró, Rodrigo. *La literatura panameña*. Panamá: Litho Editorial Chen, S.A., 1987.
- Narváez, Jorge E. "El estatuto de los textos coloniales y el cánón literario. (Antecedentes en el sistema literario del Brasil-Colonia, siglos XVI y XVII)". En: *Ibero-Americana Pragensia*, Praga, Año XXVIII, 1994.
- O'Gorman, Edmundo. *La invención de América*. México: FCE, 1958.
- Ong, Walter J. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. Londres: Routledge, 1982.
- Remesal, Fray Antonio de. *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*. 2 tomos. Madrid, Editorial Atlas, 1966.

Salazar, Ramón A. *Historia del desenvolvimiento intelectual de Guatemala. (Época Colonial - Tomo II)*. 1ª edición de 1897. Guatemala: Ministerio de Educación Pública, Tipografía Nacional, 1951.

Webre, Stephen. "Poder e ideología: la consolidación del sistema colonial". En: Julio Pinto Soria (editor), *Historia General de Centroamérica*. Tomo II, El régimen colonial. FLACSO: Madrid, 1993.

Construcción del imaginario colonial y las escrituras fundacionales: mecanismos de diseminación/circulación del texto eclesiástico

Ligia Bolaños Varela
Universidad de Costa Rica

Que pongan los indios las Reales Armas de Su Majestad en el lugar más prominente, a la mano derecha de la portada y el altar mayor de las iglesias y ermitas de su provincia.[...]

Que los domingos y fiestas asistan los indios media hora antes de la misa, con sus mujeres e hijos; y el maestro **teopontacat** les vaya diciendo, y ellos con el, en lengua materna la doctrina cristiana... so pena...

(Ordenanzas del Licenciado Juan Maldonado de Paz, oidor de la Audiencia, para el gobierno de las provincias de su visita. Año 1625) (cit. en Chinchilla Aguilar 1984).

Introducción

La construcción de las identidades en Centroamérica, de la misma forma que en el resto de los países de América Latina, debe considerar, indiscutiblemente, el impacto del descubrimiento, la conquista y la colonización. Este proceso ya abundantemente trabajado, y cuyas trazas las vemos cada vez más estudiadas y validadas en diversas

fuentes¹, toma nuevamente un lugar central a partir del avance y profundización de los estudios históricos, la etnohistoria, los estudios de crítica literaria y los estudios culturales.² Nuevas perspectivas que, novedosas en su incorporación, en su tratamiento y en la posibilidad de presentar voces por ellas mismas reveladoras, permiten importantes aproximaciones al complejo universo de significaciones que intentamos aprehender mejor en las postrimerías del milenio.

Por otra parte, nada nuevo es iniciar este trabajo analizando la importancia de la Iglesia y los textos que en su estructuración se construyen dentro de la Centroamérica colonial. La perspectiva de acuerdo con la que enfrentamos el análisis de este gran segmento de la historia centroamericana revela procesos constitutivos importantes en la construcción de un imaginario que aún hoy tiene amplias repercusiones en los países que conforman el istmo regional.

La conquista y colonización de Centroamérica presentan, dentro del contexto latinoamericano, características particulares que condicionan de manera importante el desarrollo posterior de su conformación socio-cultural. En primer término, la conquista se realiza en forma tardía, de manera que existe ya una experiencia acumulada de casi veinte años de sometimiento en los territorios azteca e inca; en este

-
- 1 Carlos Meléndez Chaverri (1995) refiere la importancia de autores coloniales que deben ser consultados como fuentes de la historiografía de la época. Ellos son Bernal Díaz del Castillo (c.1496-c.1585), autor de *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*; Fray Antonio de Remesal (1570-c.1630), *Historia General de las Indias Occidentales, y particularmente de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*; Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán (1642-1699), *Recordación Florida, discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reino de Guatemala*; Fray Francisco Vázquez (1647-1714?) *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*; Fray Francisco Ximénez (1666-1730?) *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*; Bachiller Domingo Juarros (1752-1820), *Compendio de la Historia de la Ciudad de Guatemala*.
 - 2 Sin ninguna pretensión de exhaustividad, podemos mencionar trabajos como los de B. González, Beatriz (1996), R. De la Campa (1996, 1999), W. Mignolo (1986, 1988), los números de *Actualidades* (1998), y *Estudios. Revista de investigaciones literarias* (1996).

proceso hay que agregar la diferencia temporal en las incursiones, conquista y colonización de cada uno de los territorios que hoy conforman Centroamérica. En segundo lugar – y de gran relevancia para la consideración de este trabajo –, la conquista resulta más difícil por la fragmentación de las unidades políticas indígenas, situación que se preserva y marca durante la estructuración colonial (Bolaños 1996, 116).

Mediante el estudio de los espacios abiertos por la particularidad de la conquista y colonización en Centroamérica, podemos encontrar diversos sentidos en la escritura fundacional de los siglos XVI-XVII y XVIII.

Según Marc Augué, el término historia tiene una triple acepción, ya que designa una disciplina, un contenido de acontecimientos y una forma de conciencia colectiva e identitaria (cit. en Candau 1966, 60). Aceptando estas tres dimensiones, la experiencia escritural desarrollada en los siglos coloniales materializa distintas “formas de conciencia colectiva e identitaria” en donde nos parece legítimo vincular manifestaciones textuales que van a producir la multigenerecidad a la que hace referencia Alessandra Saraceni (1995). Dentro de este marco se indaga sobre la posibilidad de que ciertas escrituras funjan como fundadoras. Entre ellas el texto eclesiástico coexiste con el jurídico, y ambos adquieren transformaciones inscritas en el proceso mismo de descubrimiento, conquista y colonización que nos permiten identificar ciertas producciones textuales como modelizadoras en la experiencia escritural de Centroamérica. Esta perspectiva, más que una intención taxativa, surge de un interés en los procesos de producción, circulación y recepción que hayan favorecido la experiencia escritural fundadora durante el segmento colonial.

Por otra parte, si bien es durante la segunda mitad del siglo XVI y primera del siglo XVII que se evidencia con más fuerza el proceso de intervención misionera en la producción de discursos articuladores para la producción del sentido-orden colonial, su revisión documental desde Costa Rica

presenta uno de los mayores obstáculos. Por esta razón se hace referencia en este trabajo a un corpus conformado por mandatos eclesiásticos oficiales emitidos en la segunda mitad del siglo XVIII. La selección no se pretende exhaustiva y obedece también a la fase exploratoria de la investigación; sin embargo, permite plantear aspectos del proceso de emisión y algunas formas de circulación textual en un momento en el que se inicia otro periodo de desestructuración. Se reconocen así como válidas la importancia del texto eclesiástico y su inserción en la determinación de la vida cotidiana que atraviesa la sociedad colonial como un todo.

La perspectiva anterior cuestiona la asunción de una propuesta canónica de la literatura y hace énfasis en los procesos de construcción escritural que dieron origen a una sociedad latinoamericana letrada, tal y como la define Angel Rama (1982). Los orígenes de la producción literaria en América Central, al igual que para el resto de los países de América Latina, se ubican en la mayoría de las historias de la literatura a partir del reconocimiento de aquellas prácticas que responden a una axiología que informa la producción cultural, y establece una preceptiva excluyente que obliga a distinguir lo que es literario de lo que no lo es.

La producción textual para el estudio de los imaginarios coloniales

El estudio de los textos coloniales posee intereses particulares que hoy día se encuentran en el centro de la discusión, no sólo de los estudios de crítica e historia literaria, sino también de los estudios culturales. Nuestro interés se centra en la indagación del cómo, según las condiciones particulares de la colonia en Centroamérica, se fueron creando mecanismos para la distribución/circulación del *saber/hacer cotidiano*, sentándose así bases para la conformación de imaginarios y

la fundación de escrituras.³ No es posible soslayar la discusión teórica y también política que subyace en toda indagación: partimos del deseo de establecer elementos que, tal vez recurrentes y materializados en experiencias escriturales específicas, logren explicar una poética histórica de la narrativa centroamericana contextualizada en la construcción de imaginarios colectivos.⁴ Para ello, y asumiendo el riesgo de una tensión insoslayable entre discusiones sobre las realidades y las realidades discursivas, consideramos también que esas condiciones históricas de la región han posibilitado la construcción de géneros propios a ella.

¿De qué manera circula en el periodo colonial centroamericano el texto eclesiástico? y ¿cuáles son los mecanismos que contribuyen a construir espacios significativos del imaginario regional? Para ello nos interesa el documento, su transmisión no tanto en la medida en que refiere a “hechos” o “información”

-
- 3 “Desentrañar la subversión o transgresión escritural en la literatura colonial – digamos sor Juana o el Inca Garcilaso, por ejemplo – es una tarea que merece atención. Más allá de mostrarnos una forma innovadora de leer figuras imprescindibles, esta propuesta nos invita a reformular la historia literaria, y de ahí toda la historia colonial que la tradición moderna ha fraguado en torno a un binarismo que puede ser colonizador en sí, puesto que no suele entrever otras posibilidades de conceptualizar la historia latinoamericana más allá de posiciones predeterminadas por metadiscursos externos a estas obras [...] Importa contrastar esta lectura con la que ofrece Angel Rama en *La ciudad letrada*, por ejemplo, puesto que hay una oposición casi diametral entre ellas. Rama muestra cuidadosamente la estrecha complicidad de la escritura con el poder colonial, independientemente de los momentos transgresivos de algunos autores. Su análisis lo lleva a ubicar el eje conductor del poder en el orden letrado también, pero en relación con otros discursos y dispositivos culturales y políticos desde los cuales se hace más difícil exceptuar el orden literario o convertirlo en un centro designificador de todas las demás discursividades. La deconstrucción poscolonial, por el contrario, presupone que se pudo haber escrito y vivido otra historia si estos modelos de escritura, o al menos sus momentos subversivos, hubieran sido observados con anterioridad, dando a entender que estos textos, por sí solos e independientemente de los demás dispositivos del poder colonial, esconden la gramatología de otra posible historia”. (De la Campa 1999, 36-37).
- 4 Compartimos con Candau, en su obra citada, y otros estudiosos, la dificultad de aprehender nociones tales como memoria colectiva, mentalidades, e identidades culturales colectivas. Sin embargo, todas ellas remiten de una u otra forma a la necesidad de aprehender formas de conciencia colectiva que poseen referentes y materializaciones concretas que es necesario precisar con desarrollos teóricos y metodológicos.

sobre el periodo mismo, sino en la medida en que por medio de su análisis, podamos identificar esos espacios y mecanismos de circulación. Sin duda, la identificación de documentos es todavía precaria. Las historias literarias de la región coinciden en su mayoría al identificar como primeras producciones los sermones y otras prácticas que no han sido consideradas en este estudio, dada la dificultad de accesibilidad. Es dentro de este contexto de exploración que asumimos también la necesidad de plantear la identificación de prácticas fundacionales que de una u otra manera contribuyan a la construcción de ese (esos) imaginario(s) regional(es).

El carácter fundacional de las prácticas se ha convertido en tema recurrente no sólo en la producción textual colonial, sino también en el estudio de los principales discursos que han ido estructurando las identidades continentales. Alessandra Saraceni discute la noción de fundacional destacando en ella la constancia de un vacío; es importante complementar dicha noción con el siempre permanente proceso de construcción social que se va materializando por la práctica cotidiana en el saber/hacer permanente que modula, –construyendo y deconstruyendo al mismo tiempo– nuestras identidades.⁵

5 Sobre la noción fundacional, Saraceni indica lo siguiente: "Consideramos necesario ahondar un poco sobre el concepto de FUNDACIÓN como acto constitucional y fundacional de las prácticas de conquista y de cancelación de la alteridad americana por parte del poder metropolitano europeo. Vamos a partir de la etimología de la palabra fundar, que deriva [sic, n.d.e.] del latín *condois*, *condici*, *conditum*, *condere* que significa echar las bases de (algo). En los textos clásicos, usuales son las expresiones como *condere urbem* (fundar una ciudad); *condere aram* (erigir un altar); *ab urbe condita* (desde la fundación de Roma) y *post urbem condita* (después de la fundación de Roma). Aquel que funda ciudades y/o libertades es el conditor-conditoris. Esto nos hace pensar que el sujeto fundador y el acto de fundar, tienen implícita en sí la noción de posesión de algo sobre lo cual se traza, se construye, se edifica, o se realiza un proyecto. Ese algo puede ser tanto físico, como mental; me refiero al hecho que puede tratarse, por ejemplo, de un territorio/suelo o de una/s mentalidad/es. Ahora bien, paralelamente al concepto de fundar, hay que interrogarse sobre la identidad de aquél que funda: un sujeto que construye a partir de una mirada la cual semantiza su pertenencia a un sistema ideológico que lo convierte en portavoz de su orden, atribuyéndole la autoridad para fundar." (1995, 108)

Desde la perspectiva del proceso de ladinización y constitución de los diferentes grupos y/o comunidades que van poblando el territorio centroamericano, la conformación del imaginario se va posicionando, tanto en los espacios oficiales como en los vacíos que la construcción del poder colonial permite, tomando en consideración también la construcción marginal y las voces silenciadas de otros sectores sociales que participaron durante ese periodo.

La mirada del conquistador y la instauración fundadora de ciudades, regímenes, imaginarios se enfrenta, a su vez, a un lento proceso de desconstrucción. La constitución de las formas de desplazamiento del centro (poder) establece la existencia de esos vacíos culturales que, desde la perspectiva del dominador, y también del marginado, proclaman la ambigüedad y, al mismo tiempo, la necesidad del acto fundador. Un último aspecto es la necesidad de analizar algunos elementos que intervienen en la conformación de la vida cotidiana, espacio fundamental en la construcción de imaginarios, en donde se fijan significaciones que van transmitiéndose a lo largo del tiempo por los diversos mecanismos establecidos social y culturalmente, y que de alguna manera posibilitan la sobrevivencia de modos de reproducción/producción de lo que hoy día asumimos como propio. Multiplicidad de interrelaciones, los documentos transcritos operan como núcleo diseminador, asimétricamente distribuido; complejos en su construcción, reproducen la estructura jerárquica establecida. La relevancia del documento es vista entonces como develadora de formas particulares de comunicación, en donde ellas mismas se constituyen en fuentes que significan y contribuyen a desentrañar los contextos en que la comunicación eclesiástica se produce.⁶

6 "Lotman advierte a los historiadores del riesgo que corren al atribuir a una palabra, por ejemplo de un documento histórico, un significado simple, evidente. En la mayoría de los casos, nos dice, se sustituye el significado originario por uno tomado de nuestro modelo del mundo. Es por este motivo por el que Lotman considera que el análisis semiótico debe preceder al histórico." (1979, 23)

La circulación del mandato

Y para que nuestra Ley llegue a noticia de todos mandamos se publique este edicto en las iglesias de esta Capital, y parroquias de esta Diócesis, donde dejando una copia fija en las puertas, y otra archivada, dirijan éste según su derrotero.

Fray Nicolás, Obispo de Nicaragua. 1811

Es con el esfuerzo por establecer mecanismos de control para la Corona y la Iglesia que la producción y reproducción de textos (escrituras) adquiere verdadera significación en la modelización de la vida cotidiana colonial, tanto para indios como para españoles y mestizos. La importancia de normar costumbres, vigilar aseo, reglas de higiene y medicina son atravesadas por esa escritura inicial que se reproduce en los lugares sacros y va conformando así los imaginarios y términos de referencia para la cotidianidad. En Centroamérica, las principales instituciones creadas fueron la Audiencia, las gobernaciones, las alcaldías mayores, los corregimientos y los cabildos. Para 1530 también estaba constituida la organización eclesiástica superior en cuatro jurisdicciones: Obispado de Nicaragua, con Sede en León, que incluía a Costa Rica; Obispado de Honduras en Comayagua a partir de 1570; Obispado de Chiapas y el Obispado de Guatemala, con jurisdicción sobre el actual territorio de El Salvador; siendo ésta última la más rica del Reino. Por otra parte, el territorio se organizó también en doctrinas que, equivalentes a las parroquias, eran atendidas por el clero regular. La fundación de pueblos y villas seguía el mismo esquema conocido para toda América Latina. Los conflictos entre el clero regular y el clero secular no tardaron en producirse. Los ámbitos de jurisdicción del territorio, la diseminación misma entre los pueblos españoles y las reducciones de indios, la atención a una población altamente diferenciada motivaron en gran medida las diferenciaciones que todavía poseen vigencia en el territorio

regional.⁷ Para la distribución del texto eclesiástico debe tenerse en cuenta, pues, la pobreza y diseminación de la población, las diferencias marcadas entre el ejercicio de uno y otro clero y el acceso a las posibilidades de comunicación establecidas.

Los textos estudiados⁸ han sido seleccionados por la diversidad de aspectos que comprenden y la representatividad que poseen en cuanto a las distintas relaciones establecidas durante el periodo colonial entre las cinco provincias que corresponden al Reino de Guatemala, con énfasis entre Guatemala, Nicaragua y Costa Rica. Interesa evidenciar los mecanismos de circulación de textos para iniciar y plantear preguntas sobre esos mecanismos concretos de formación de imaginarios que son activados por uno de los principales ejes constructores: la comunicación eclesiástica.⁹

Para Charlotte Arnauld, "entre 1540 y el fin de siglo XVI (al menos para Guatemala), las negociaciones entre españoles

7 "La Iglesia gastaba una porción considerable de sus ingresos en la construcción de templos y monasterios, en la compra de ornamentos y en sufragar la vida un tanto ociosa de muchos eclesiásticos y monjas. Sin embargo, también asumió obras como la educación, los servicios hospitalarios y otras actividades de interés social. El inconveniente fue que esos servicios no se prestaron en todo el Reino, sino que se concentraron en las principales ciudades, sobre todo en Santiago de Guatemala." (Fonseca 1996, 101)

8 Estos textos se encuentran en: Archivo Curia Metropolitana. Fondos Antiguos, Documentación Suelta, caja 1; Documentación Encuadernada, caja 32. En adelante se citará: ACM. FA. DS caja 1; ACM. FA. DE caja 32.

9 Paul Zumthor, en el capítulo "La palabra fundadora" de *La letra y la voz de la literatura medieval*, ratifica la importancia de la palabra, los sujetos emisores y los lugares privilegiados: "La idea, profundamente afianzada en la mentalidad de entonces, del poder real de la palabra, crea una visión moral del universo. Todo discurso es acción, física y psíquicamente efectiva [...] Existe la palabra ordinaria, banal, superficial, y la palabra fuerza [...] La palabra fuerza tiene sus portadores privilegiados: viejos, predicadores, los jefes, los santos y de manera apenas diferente, los poetas; tiene sus lugares privilegiados: la corte, la sala de damas, la plaza de la ciudad, el brocal del pozo, la iglesia [...] La iglesia, edificio donde se libra la liturgia y en general, la predicación. Pero más aún, la iglesia-institución con sus jerarquías y su aparato de gobierno, depositaria, en el centro de la sociedad, de una función totalizadora. Dentro del orden de las creencias y de los ritos, la doble procesión del mensaje divino, Verbum y Scriptura prohibía que se pusiera en tela de juicio el primero." (1989, 89-91).

e indios poseen una importancia considerable. [...] En el terreno, la necesidad de información es estratégica, de ambos lados: aprender las lenguas, encuestar, redactar memorias y títulos... Este juego de información es desde ya una negociación, ya que los indios, como los españoles, no se preocuparon tanto de la verdad histórica de los documentos que redactaron en este procedimiento de información, sino de su valor estratégico y de su eficacia política. Dentro de estos múltiples procesos de información y de negociación intervinieron sobre todo los religiosos españoles y los caciques indígenas sobrevivientes" (1998, 33-34). El desencuentro provocado durante el s. XVI resulta, según Serge Gruzinski, MERGEFORMAT en una sociedad fractal, en donde priva el caos sobre el orden, y el primero tiende a desarrollarse a partir de una dinámica propia, en donde se produce una recepción fragmentada de los distintos acervos culturales que están en conflicto¹⁰.

José Antonio Díaz Vasconcelos, en sus *Apuntes para la Historia de la literatura en Guatemala*, da cuenta de algunas de las producciones líricas que, además de informar sobre una particular experiencia de escritura, informa sobre mecanismos de circulación, y la especial función didáctico-evangelizadora que estas prácticas poseían:

Se dice [Fray Luis Cáncer] que versificó canciones, coplas en himnos de sencilla manufactura, con motivos religiosos, flores poéticas que fueron del agrado de aquella gente incivilizada. La época

10 "Dentro de este universo caótico, se aprehende mejor la importancia de la conquista espiritual de los indígenas. Lejos de reducirse a una simple empresa de conversión, esta conquista define nuevas formas culturales. La Iglesia misionera ha pretendido imponer un modelo ético, familiar y matrimonial y al mismo tiempo establecer una nueva relación consigo mismo, al igual que enseñaba las técnicas y el conocimiento artesanal de Occidente de la pintura a la música, de la escritura a la imprenta [...] Distinguiendo según los criterios (etnocéntricos) entre lo tolerada, lo tolerable y la prohibido, la Iglesia misionera fue la fuente de los mestizajes sistemáticos que tuvieron éxito en los indígenas, para quienes el vértigo de la sociedad fractal, empujaba a buscar estructuras estables y puntos de referencia adaptados al Nuevo Mundo: La Nueva España." (1992, 63).

en que su existencia trajina por las tierras guatemaltecas, impidió que el autor diera a la estampa muchas composiciones, lo que motiva, como es natural, la escasez de ellas. El catálogo de obras anunciadas por la Universidad de Johns Hopkins, de Baltimore, ofrece un manuscrito de poesías de este religioso, escritas en idioma quekchí [...]

[Fray Domingo Vico] Se asegura, y ya lo hemos dicho, que dejó una variada y buena colección de poesías que llevaban por título "Poesías sagradas referentes a la pasión de Jesucristo y a los hechos de los Apóstoles", que fueron rimadas en idioma cakchiquel, y como debe presumirse, escritas para fines puramente de cristianización de indios, pues con ellas halagaban la ingenuidad de los nativos, que significaban nuevos prosélitos de la fe de Cristo. La misma razón que impidió la impresión de la poesía de Cáncer, imposibilitó la de Fray Domingo [...]

Se relata que Ladrada y los demás compañeros, hicieron aprender de memoria las distintas canciones e himnos compuestos por ellos, a varios indígenas ya convertidos, quienes cuando llegaban a la región de la actual Verapaz a comerciar con sus compañeros las recitaban, siendo para los otros una cosa novedosa y agradable, pues traídos los salvajes – dice Remesal –, pedían ellos mismos aprender cuestiones similares, con lo cual pudieron llegar hasta los valientes y bravos nativos los misioneros que más tarde convertirían por completo a los idólatras indígenas. [...]

La producción de Fray Rodrigo, también quedó perdida y regada en aquellas lejanas tierras, en donde según Ximénez, las recitaban y cantaban los criollos indígenas, aún en 1717, cosa que efectuaban en las grandes solemnidades y festejos de la raza o de la Iglesia. Lástima es verdaderamente no poder contar con mayor número de las tantas poesías con que los misioneros distrajerón y subyugaron a tantas sencillas, candorosas y rebeldes almas indígenas. (1942, 226, 227, 228)

El análisis de la producción textual eclesiástica se enfrenta, en particular durante el primer siglo, con la dificultad del registro y localización de ciertas prácticas, que han de ser rastreadas en los archivos centroamericanos, de México y España. Muchas de ellas se conocen porque fueron consignadas en algún momento, pero no han podido ser localizadas en esta primera etapa. Los documentos estudiados se inscriben en su mayoría en la segunda

mitad del siglo XVIII. Este periodo está marcado por una importante condensación de cambios en la población, en el desarrollo económico, en el establecimiento de nuevas comunicaciones¹¹. La circulación de los documentos eclesiásticos, en esta mitad de siglo, evidencia así no sólo la necesidad de preservar ciertos controles por las autoridades responsables, sino también las fracturas que cada vez se agudizan más en el modelo colonial. La selección de los documentos estudiados se focaliza en la perspectiva del emisor, siendo éste autoridad eclesiástica y detentor del poder; el estudio de prácticas alternativas generadas desde los inicios de la evangelización se realizará en otra etapa de la investigación.

Por orden cronológico los documentos seleccionados son los siguientes:

1747. Circular de don Isidro Marín Bullón, de la Orden de Alcántara, Obispo de Nicaragua, dirigido a todos los fieles del obispado "*de cualquier estado y condición*". El asunto es la transcripción de dos indultos que conciernen a los días en que debe guardarse el precepto íntegro y en los que no; y cuáles las obligaciones de los fieles en ambos, en relación con el trabajo y la alimentación. Dado en Guatemala.
1772. Oficio de don Juan Carlos de Vilches y Cabrera, Obispo de Nicaragua y Costa Rica, dirigido a todos los curas "*contenidos en el derrotero del margen*". El asunto es la transcripción del Superior Despacho,

11 "Hacia mediados del s. XVIII el espacio centroamericano parecía un rico mosaico, debido a la diversidad de actividades económicas que se desarrollaban en las diferentes regiones y, sobre todo a los contrastes sociales y étnicos. Los planes de la Corona española habían sido otros. En el S.XVI se había intentado la organización de la sociedad colonial en "dos repúblicas. Por un lado iba a estar la república de los españoles, asentados en villas y ciudades; por otro, la república de los indios, concentrados en sus pueblos, en donde las autoridades españolas - civiles y eclesiásticas - los podrían civilizar". (Fonseca 1996, 110).

- auto, emitido por Juan González Bustillo, del Consejo de su Majestad, Oidor Decano de la Real Audiencia, Presidente de ella y Capitán General del Reino, quien transcribe de las sanciones que recibirán quienes colaboren con "*los ociosos, bagamundos forasteros, polizones extranjeros, y desertores*" y cuál ha de ser la forma de proceder de las autoridades. Dado en la Ciudad de León.
1772. Decreto de la Beatificación de Fray Pedro de Betancur. Dado en Roma en 1771 por el Cardenal Marefusco, Prefecto, e impreso por la Imprenta de la Cámara Apostólica; reimpresso en Guatemala en enero de 1772, con licencia del Doctor Juarros, en la Oficina de don Antonio Sánchez Cubillas, sita frente al Correo. Dado en la Ciudad de Guatemala.
1786. Edicto promulgado por don Juan Felis de Villegas, Obispo de Nicaragua y Costa Rica. Está dirigido a todos los diocesanos, y tiene como asunto organizar una rogativa pública para la protección del "*contagio de un accidente catarral propagado desde las Provincias de Nueva España donde hizo grandes estragos*" y transcribir una receta para su atención. Dado en León, Nicaragua.
1786. Despacho del escribano público de Cabildo y Gobierno, José Romualdo Zamora, dirigido al Vicario de Cartago, en que transcribe una Instrucción sobre cómo practicar la operación cesárea y el auto del Capitán General don Joseph Estacheria en que manda cumplirla. Despacho dado en Cartago e Instrucción y Auto dados en Guatemala.
1811. Edicto de don Fray Nicolás Jeréz, religioso de la Orden de Santo Domingo, Obispo de Nicaragua y Costa Rica. El asunto es declarar como día festivo el 12 de Diciembre, en celebración de Nuestra Señora de Guadalupe y declarar la obligación de asistir a Misa y dedicarse el resto del día a las ocupaciones y trabajos propios. Si bien el edicto es hecho para que el mandato llegue a noticia

de todos, los indios quedan excluidos de la obligación proclamada por el Obispo. Dado en León.¹²

La intervención del documento eclesiástico en la vida colonial adquiere una multiplicidad de dimensiones:

- Formas de producción, circulación y recepción a finales de la colonia. Coexistencia de la imprenta y la oralidad en la comunicación eclesiástica.
- Generación de diversos escritos coloniales y sus medios de circulación y destinatarios en las provincias centro-americanas.
- Desplazamientos de espacios y actores de la comunicación colonial.
- Normalización de la vida cotidiana.
- Configuración de la sociedad colonial: exclusión de indios e inclusión de españoles, mestizos, mulatos y *de otra condición semejante*, grupos sociales fundamentales en la

12 “Ilmo. Sr. Don Isidro Marín de Bullón y Figueroa. Presentado el 18 de setiembre de 1743; elegido el 12 de febrero de 1744; tomó posesión en 1746. Muy enérgico de carácter, quiso imponer por la fuerza sus medidas relativas al cumplimiento de los deberes pascuales; obligó a los fieles a residir cerca de las iglesias parroquiales y recurrió al brazo secular para que le ayudara. En 1748 Mons. Marín se trasladó a Guatemala [...]. Falleció en aquel país el 19 de julio del mismo año” [...]. Ilmo. Sr. Don Carlos Vilchez y Cabrera. Natural de Nueva Segovia, en Nicaragua; en 1764 era Deán del Cabildo de León; recibió la consagración episcopal a mediados de 1765. Fue un prelado celoso, de exquisita prudencia y bondad, cuyo episcopado distinguióse por sus esfuerzos por la santificación del Clero. [...] Ilmo. Sr. Dr. Don Juan Félix de Villegas. Natural de Cabreces; Vicario General en Colombia, Inquisidor, Doctor en ambos derechos. Presentado el 6 de marzo de 1785; consagrado el 25 de julio de 1785, en Cartagena; tomó posesión el 5 de abril de 1786. Estimuló las misiones y la enseñanza” [...]. Ilmo. Sr. Fray Nicolás García Jeréz. El 15 de mayo de 1806 fue nombrado el Fraile dominico [...] Prior del Convento de Cartagena, último Prelado de nombramiento real, quien llegó a Nicaragua a fines de 1810. Fue gran impulsor de la cultura; protegió la educación y se empeñó en la fundación de la Casa de Enseñanza de Santo Tomás. [...] En 1811 presidió una Junta Gubernativa en Nicaragua, a raíz de agitaciones insurgentes que culminaron con la caída del Gobernador don José Salvador”. (Cit. en Blanco Segura 1984, 49-53)

estructuración del periodo insurreccional e independentista posterior.

- Articulaciones entre la Corona Española y la Iglesia: instituciones que se cohesionan idealmente en un pretendido proyecto común, y que como tal se ve sometido a una construcción histórica, en donde la relación centro/periferia enfrenta en contradicciones, desplazamientos y emergencia de actores sociales no previstos.

Si compartimos que “el estudio de una cultura en una u otra de sus etapas históricas incluye, por tanto, además de una descripción de su estructura a los ojos de un historiador, una traducción en el lenguaje de esta descripción de la descripción que da de sí misma, así como la evolución histórica de la que ella misma es el resultado” (Lotman 1979, 101), el análisis de estos documento en su mismo proceso de construcción y circulación podrá permitir avanzar una serie de problemas que enriquezcan no sólo el acercamiento a la fuente, sino la comprensión de los mecanismos de construcción del o de los imaginarios regionales durante la colonia.

1. En el desarrollo colonial de la región centroamericana coexisten, en el periodo estudiado, la imprenta con la comunicación oral. Ambas formas de comunicación son utilizadas para consolidar la organización social; tanto el impreso como el manuscrito –tal es el caso de los documentos analizados– comparten una misma funcionalidad, la gran diferencia está dada en los espacios de circulación que cada uno de ellos posee.

El documento escrito sigue el curso trazado por las comunicaciones entre las autoridades, que van ratificando cada uno en su oportunidad, los vínculos entre Corona e Iglesia y la estructura jerárquica. Se destaca en ellos como relevante el mecanismo reproductor de la organización colonial imperial. Por otra parte, el circuito recorrido por la transmisión oral es más difuso, se activa por el destinatario último de la cadena (curas y pregoneros) conforme con las posibilidades de acceso al común de los pobladores (particularmente

constituido por españoles pobres y mestizos). El acto fundador de la escritura cubre un ámbito de circulación restringida; priva el cómo y quiénes emiten los mandatos, mientras tanto la normalización de la vida cotidiana, el qué, pasa a formar prioritariamente el espacio de ese común de pobladores.

La fecha de 1772 se torna significativa en la medida en que nos permite comparar la producción de dos documentos: el *Decreto de beatificación y canonización del Venerable Siervo de Dios Fray Pedro de San José de Betancour*, dado en Roma, año de 1771, en la imprenta de la Cámara Apostólica y reimpreso de "Goathemala"¹³, en la Oficina de Don Antonio Sanchez Cubillas, frente al Correo, en enero 17, de 1772. Concédese licencia para la reimpresion de este Decreto. Firma Doctor Juarros"; y el documento producido por don Juan Carlos de Vilches y Cabrera, Obispo de Nicaragua y Costa Rica.

También el documento emitido por don Isidro Marín Bullón hace referencia y certifica que la copia impresa concuerda con el original, dado en Guatemala el 15 de setiembre de 1747, evidenciándose así la temprana coexistencia de ambos modos de comunicación.

2. La coexistencia del documento impreso y el manuscrito asegura la difusión de los mandatos tanto eclesiásticos como reales a la población colonial. Si bien se establecen como formas igualmente válidas, su distinta circulación permite analizar esos grandes espacios donde se juega la construcción de los imaginarios para la población colonial.¹⁴

13 Sobre la introducción y vigencia de la imprenta en Guatemala, Carlos González Orellana evidencia el ya largo trayecto que para 1772 tenía este mecanismo de comunicación (1970, 143-145).

14 Recuérdese, como lo señala Annick Lempérière que "[e]n la república antigua, era público todo lo que tenía una utilidad inmediata para el pueblo de vecinos [...] La publicidad más legítima residía por supuesto en la práctica religiosa [...] La publicación, en este contexto, no pertenecía al campo de la opinión sino al de la información útil o necesaria y de la celebración colectiva. Ahora bien, la situación era idéntica en la publicación de impresos. Dado que el impreso formaba parte de la publicidad estaba vigilado severamente. Imprimir era siempre otorgado por el Rey o las autoridades que lo representaban." (1998, 56-57)

En la medida en que los textos asuman un sentido unívoco y transmitan la mayor cantidad de información, sea ésta sobre los sujetos emisores, sobre los destinatarios o el contenido mismo del mandato, la posibilidad de coejecución del acto enunciativo se va cerrando en la pretensión de unificar la normalización a que se hace referencia. El respeto a la letra (impresa o manuscrita) se ratifica y ratifica, al mismo tiempo, la estructura colonial.

3. Es importante señalar que los documentos manuscritos o impresos, que cubren un periodo de cincuenta y cinco años, mantienen ciertas constantes en los procedimientos de escritura que, herederos del modelaje español, adquieren características particulares en la colonia centroamericana. Es en esta segunda mitad del siglo XVIII donde ya se evidencia también el proceso de desestructuración del periodo colonial y se van construyendo las bases del periodo insurreccional.¹⁵ La fórmula que encabeza los documentos da prioridad a las calidades del emisor y refuerza la autoridad, jurisdicción y adscripción, tanto a la Corona como a la Iglesia: **YO**, calidades del yo emisor, **hago saber, cómo**; Yo o el Superior y sus calidades, **ordena o pasa despacho, que "transmitan"** (debe verse hacer público mediante una orden o ruego), el Superior Despacho, Auto, Decreto, Edicto, **que al tenor o a la letra, recita o dice.**

En ella se reitera, tantas veces como sean necesarias, cómo la transmisión asegura su filiación a la autoridad real o eclesiástica según corresponda, certificando la correspondencia fidedigna que posee con el Despacho Mayor que funciona como dispositivo productor de otros documentos, ya sean edictos, autos, circulares o despachos y la literalidad en la copia que se transmite por los diferentes medios. El encabezado

15 "La periodización [...] se construye en tres grandes etapas que varían su especialidad según las regiones: 1502-1570 Descubrimiento y conquista: necesidad o naturalidad del mestizaje; 1570-1750 Estructuración del sistema colonial: la amenaza del ladino, y 1750-1840 Auge económico y declinación del sistema colonial: la legitimidad ladina." (Bolaños et al. 1996, 110-111)

se complementa también en todos los documentos, con una fórmula de cierre en donde se consigna lugar, fecha de expedición, nombre y calidades del remitente, todo ello constatado por el nombre y firma del secretario que asiste al superior eclesiástico, dando fe pública del cumplimiento del mandato. En todos los documentos (manuscritos o impresos), se da asimismo fe de que la transcripción concuerda con el original, y cuando corresponde a un mandato superior se indica explícitamente el nombre y calidades del mismo. Es así como se ratifica, cuantas veces sean necesarias, la veracidad del acto de comunicación: **Dado en lugar, a los** fecha. Firma del emisor. **Por mandado de Su Señoría** firma escribano, secretario. **De que doy fe** firma escribano, secretario.

4. Otra de las constantes refiere explícitamente el modo de circulación que debe tener el documento, los destinatarios y sobre todo los responsables de difundir los mandatos, sean éstos de orden eclesiástico, de normalización de vida cotidiana, o de orden civil. Es mediante este procedimiento que se evidencia el desplazamiento hacia la comunicación oral, ya sea por bandos o por medio del púlpito.

En la circular de Marín Bullón (1747) se define como destinatario "a todos los fieles de dicho nuestro Obispado de cualquier estado y condición". La obligada divulgación está estrictamente indicada, no sólo el quién, el cómo y el dónde, sino también la necesaria certificación de que lo mandado ha sido cumplido, cerrándose así el circuito comunicativo.

[...] y para que llegue á noticia de todos mandamos que el presente edicto publicado sea por los Curas y Vicarios de dicho nuestro Obispado, se fixe en sus Iglesias y que á sus traslados firmados del dicho infraescripto Secretario, se le de la misma fee que á su original. (ACM. FA. DS. Caja 1)

En los otros documentos, excepción hecha de la Beatificación de Fray Pedro de Betancour que viene desde Roma, esta fórmula se repite con algunas variantes.

En la comunicación del Obispo don Juan Carlos de Vilches y Cabrera, se remite un oficio en donde se reproduce otra serie de documentos que, de la misma forma que en el anterior, deben ser transcritos integralmente cada vez que los curas los publiquen en sus iglesias.

Y para que tenga efecto Libramos el presente por el cual ordenamos, y mandamos a dichos Curas Beneficiados vean lo por nos proveido en el Decreto suso incerto, y lo guarden cumplan, y executen como en el se previene: y manda que en manera alguna hagan lo contrario. (ACM. FA. DS. Caja 1)

En el Edicto emitido por el Obispo don Juan Felis de Villegas, se incorporan de manera explícita no sólo las iglesias, sino también los conventos. Se ha de recordar la importancia que éstos tuvieron en la organización colonial centroamericana.

Mandamos que esta misma rogativa con misa cantada y el Santísimo Patente se haga en todas las Parroquias de Nuestro Obispado concediendo la Indulgencia de los cuarenta días mencionados a los que practicaron la misma diligencia, Señalamos los dos días festivos inmediatos a la llegada de este Edicto según advitrio del Parraco para dar principio a la Sebridad de la Rogatiba pasaran donde huviere conventos de Religiosos para el efecto los vicarios o Parrocos o mis respetibos Prelados el Correspondiente aviso. (ACM. FA. DE. Caja 32)

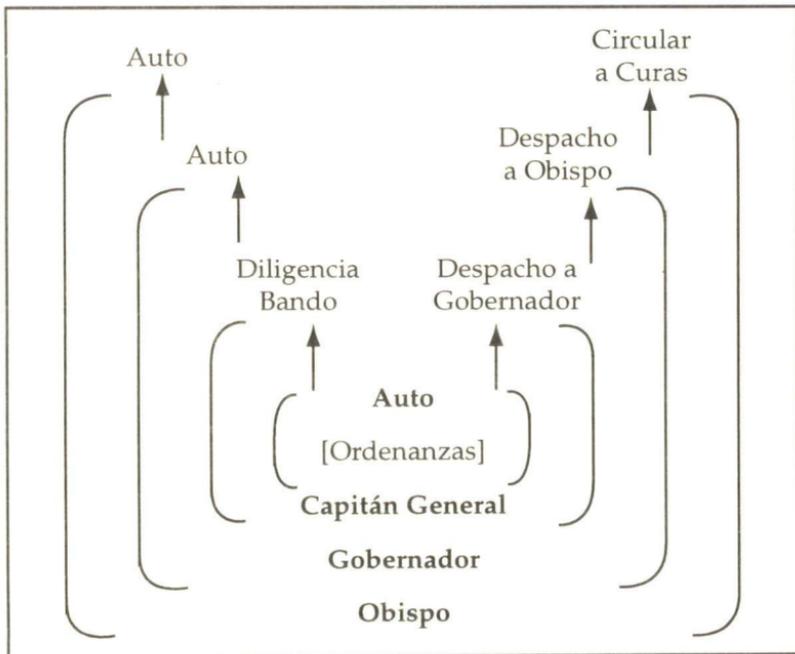
El edicto de don Fray Nicolás García Jeréz, de 1811, prevé, además de la publicación y el afichaje en la iglesia, la conservación del documento:

[...] y para que nuestra Ley llegue á noticia de todos mandamos se publique este edicto en las yglesias de esta Capital, y Parroquias de esta Diocesi, donde dejando una copia fixa en las puertas, y otra archivada, dirigiran este según su derrotero. (ACM. FA. DS. Caja 1)

5. Especial atención requiere en este apartado el documento emitido en 1772 por el Obispo don Juan Carlos de

Vilches y Cabrera. El decreto firmado en León el 27 de setiembre de 1772, por don Juan de Vilches y Cabrera, quien –por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica–, es Obispo de Nicaragua y Costa Rica, es el documento que presenta un mayor grado de complejidad. A la usanza de las historias insertadas que consignó para la literatura Miguel de Cervantes Saavedra, el decreto es una producción/reproducción *a la letra* de otras formas, escritos y mandatos que circularon durante este periodo. En el documento se transcriben literalmente tres (cuatro) comunicaciones más, con sus emisores, secretarios, fechas y lugares de remisión. Todos ellos tienen un destinatario fundamental: precisamente la población organizada en provincias, pueblos, villas, haciendas... que no tiene acceso a la escritura, y para la cual la comunicación se produce mediante dos mecanismos fundamentales el bando y el pulpito, es decir la comunicación oral.

La secuencia de los relatos puede presentarse de la siguiente forma:



El Obispo recibe oficio del señor Domingo Cabello, Sargento Mayor de los Reales Ejércitos de su Majestad, Gobernador de esta provincia de Nicaragua y comandante General de las Armas en ellas y sus cuatro Corregimientos y lo hace saber a todos los curas. El Obispo inserta íntegro el oficio de Sargento Mayor, quien a su vez obedece el mandato hecho por el Muy Ilustre Señor Presidente, Gobernador y Capitán General del Reino, Juan González Bustillo, en donde a raíz de los frustrados intentos de llevar a cabo las órdenes que han sido dadas desde la Capitanía General, en julio de 1771 y repetidas en marzo de 1772 para la atención de todos los ociosos, vagabundos forasteros, polizones extranjeros y desertores, se propone como remedio a esta situación la publicación por **bando** en esa ciudad, incorporándose además las penas que padecerán quienes los protejan, cooperen, den ayuda o auxilio. Las penas han sido prescritas en las Reales Disposiciones y en las Novísimas, –artículo tercero del Tratado sexto, título doce y ciento dieciséis, tratado octavo, título diez–. Esta referencia motiva la transcripción “sustancial” de lo que en ellas se indica, añadiendo una relación más a la complicada red.

Por otra parte, el auto del Capitán General motiva la incorporación de la certificación que hace

[...] el escrivano –custodiado por cuatro dragones y un cabo de las compañías del Real Palacio, y **a son de caja por voz de Antonio Rodríguez que hace de Pregonero Publico**, hice pregonar el Bando que antecede en las calles publicas de esta ciudad como se previene en el, y para que conste los pongo por Diligencia doy feé Joseph Yzquierdo escrivano Receptor Y para que tenga efecto mando expedir el Presente Governador de la Provincia de Nicaragua, para que luego que le reciba enterado de su contenido lo haga Publicar como se previene y manda en los Pueblos de su Jurisdiccion para que llegue á noticia de todos, pasando assimismo los correspondientes ruegos, y encargos a los Curas de dichos pueblos a fin de que lo Publiquen según y en la conformidad, que se expresa en dicho Auto.

Siguiendo el encadenamiento de comunicaciones y transcripciones íntegras, una vez recibido el Auto por don

Juan González Bustillo, éste decide remitir el auto del Capitán a los Alcaldes Ordinarios para que lo hagan publicar. En él inserta, tal y como hemos referido, “copiándose a la letra los capítulos que se citan, y otros, que se tengan por convenientes para la ynstruccion de los referidos alcaldes, respecto a no tener las Reales ordenanzas” (ACM. FA. DS. Caja 1).

Sin hacer mención de otros aspectos que se evidencian en el documento, es importante insistir en el desplazamiento de los espacios y la coexistencia de los mecanismos de información que son utilizados. En el texto anterior se utiliza como dispositivo, tanto el mecanismo del bando –propio de las autoridades civiles– como del púlpito, responsabilidad de la Iglesia. Es mediante la voz del Pregonero oficial y del religioso oficiante que se asegura la comunicación colonial.

Tal y como se reitera en los documentos, se trata en estos casos de la transmisión de un mismo texto por medio de dos mecanismos distintos: el escrito –forma que circula entre las autoridades y los grupos que acceden a la escritura; y la oralidad. En ambos casos debe privar el apego a la letra del mandato superior, por lo que se inscriben en el contexto de legitimación e institucionalización previstos por la autoridad real y eclesiástica. En la transmisión oral no se trata de la construcción de una voz colectiva, sino de un fortalecimiento como procedimiento de control, en la medida en que no hay lugar para otras voces, y la participación del sujeto transmisor es tan limitada como en lo escrito. Es en el desarrollo mismo de las condiciones coloniales y la asimetría en la apropiación de la escritura, o en la pertenencia a los grupos privilegiados e identificados como destinatarios incluidos en la organización colonial, que se produce la distribución diferenciada.¹⁶

16 “Es importante recordar que la escritura es una mediación entre la realidad y el ‘lector virtual’, por lo tanto es también fragmentaria y parcial. Quien escribe realiza una lectura entre muchas otras pero, una vez efectuada, tiende a volverse unívoca; a destruir la ambigüedad y a ser directiva [...] La oralidad por su parte, posee rasgos que le permiten escapar de la sistematización (sistema) más fácilmente. Representa voces múltiples, permite la

De igual complejidad, pero articulada esta vez la comunicación a las presiones necesarias de salud pública, es el documento de don José Estacheria, Brigadier de los ejércitos y Gobernador General del Reino de Guatemala -1785-, donde el asunto fundamental es la instrucción sobre la operación cesárea. Se entremezclan, aunque siempre guardando la especificidad del registro, los saberes teológicos, médicos y civiles de la época: la concepción de la muerte/vida; el privilegio del alma sobre el cuerpo; la justificación de una intervención quirúrgica, siempre desplazada por la salvación espiritual; la importancia del feto, primero como alma y en segundo término como sobreviviente; la condición de la mujer como sujeto principal y que, sin embargo, está tutelada por poseedores del saber ajenos a su propia condición, a saber el cura, el médico y alcalde o principales; son apenas algunos de los aspectos que es necesario profundizar dentro de la normalización de la vida cotidiana donde este documento se inserta.

El procedimiento escritural no dista de lo indicado para los demás documentos. Los destinatarios son "todos los Pueblos del Reino", y especialmente aquellas "personas capaces de ejercer dicha operación" (ACM.FA.DE. Caja 32). Esta comunicación que debe ser transmitida al vicario, y de ahí a los curas, no está exenta del mandato que caracteriza la estructura jerarquizante del periodo.

La larga instrucción que se transcribe en el documento es sólo comparable, por sus modos y su estrategia escritural, con el documento de don Juan Félix de Villegas en la preocupación por el control de la salud pública; sin embargo,

transformación rápida aunque busque conservar. Más cercana a lo pulsional, a lo participativo, su 'responsabilidad' se diluye con el discurso de los otros en el propio. [...] La voz es pasajera en la emisión y a la vez reproduce la memoria, la cultura particular, en un diálogo de voces varias, siempre cambiantes y conservadoras, siempre abiertas a nuevas significaciones (interpretaciones), a enfoques momentáneos, a perspectivas y énfasis diversos." (González García et al. 1988, 35)

en este último priva la concepción de la peste como un castigo divino que debe, en primer lugar, ser enfrentado con la rogativa pública. La receta para la cura y prevención del mal está transcrita independiente del mandato. La incorporación del registro médico evidencia fracturas significativas; en el caso de la cesárea, los procedimientos obedecen a conocimientos médicos emitidos por una junta de médicos provenientes del claustro universitario; en el segundo, la atención de la enfermedad inserta, de manera más evidente, un imaginario mezclado de conocimiento popular de la medicina.

6. De la población que pretende ser normalizada por medio de bandos y púlpito hay que excluir, tan claramente como lo manifiestan estos documentos, a la población indígena.

En el documento del Obispo Vilches y Cabrera, al transcribir uno de los documentos insertos: las Reales disposiciones y las Nuevas Ordenanzas, hechas públicas por bando el 10 de junio de 1772, *"a son de caja por voz de Antonio Rodríguez que hace de Pregonero Público"*, se declara con bastante precisión a quiénes alcanzan las penas si llegara a desobedecerse el mandato real:

[...] el plebeyo deberá aplicarse al servicio en lugar del desertor por el tiempo de cuatro años, o Presidio de la Habana, al noble se le destinará a uno de los presidios de la gobernación. En el caso de ocultar o auxiliar a los Desertores [...] se condena fuera de las penas pecuniarias dichas al plebeyo; sea español, mestizo o mulato, o de otra condición semejante, a seis años de Presidio en la Habana y al noble en otros tantos. Que si fueran mujeres deberán [...] restituir las alajas o su importe con más de veinte pesos o la cantidad que se estime prudencialmente según las circunstancias del exceso y demás que se tengan en consideración. (ACM. FA. DS. Caja 1)

La población de esta mitad del siglo padece, necesariamente, los efectos de un sistema colonial basado en la concesión de privilegios, en donde el principio de igualdad ante la ley, y podríamos agregar, de apropiación de medios de producción, tanto materiales como simbólicos, no existía. Las

prácticas fundacionales se construyen a partir de la consideración de estos vacíos y asimetrías: el escamoteo, la alternancia de prácticas, incluso la subversión, se definen y redefinen constantemente, según el espacio y las posibilidades de los procesos de comunicación establecidos.

El contrato entre La Corona Española y la Iglesia establecido en el Patronato Real estructura como elemento fundamental las posibilidades de circulación y conformación de patrones y referentes para la cotidianeidad.

El acrecentamiento de la población "ladina"¹⁷ pone en cuestión el establecimiento de las dos repúblicas, abriendo un rico espacio de construcción de imaginarios que permea, hasta nuestros días, la construcción de las identidades, estableciendo también procesos comunicativos alternos.

Bibliografía

Arnauld, Charlotte. "Stratégies politiques mayas et espagnoles au Guatemala, XVe-XVIe siècles". En Michel Bertrand et al., *Pouvoirs et déviances en Méso-amérique*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 1998, 17-56.

Blanco Segura, Ricardo. *Obispos, Arzobispos y Representantes de la Santa Sede en Costa Rica*. San José : Editorial Universidad Estatal a Distancia, 1984

17 "A lo largo del s. XVII, el término ladino adquiere un uso más generalizado y una dimensión mayor. Se continua utilizando como en un inicio, para designar a una población indígena que asume hábitos europeos (habla español), pero se amplía para referirse a grupos más bien indefinidos, más ambiguos. Ladinos son, en momentos diferentes, los mestizos, los mulatos, los zambos, pero también los negros o indios "europeizados" y los españoles pobres. [...] El incremento demográfico de la población ladina y las transformaciones económicas y sociales operadas en España, y en el seno mismo del sistema colonial acentúan, en el S.XVIII, el proceso de legitimación del ladino". (Bolaños 1996, 135-137).

- Bolaños, Ligia; González, Yamileth y Pérez, María. "El ladinno base del desarrollo cultural hegemónico en Centroamérica", en María Salvadora Ortiz (comp.). *Identidades y Producciones culturales en América Latina*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1996, 87-152.
- Campa, Román de la. *América Latina y sus comunidades discursivas*. Caracas : Fundación CELARG y Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 1999.
- Candau, Joël. *Anthropologie de la mémoire*. París : PUF, 1966.
- Chinchilla Aguilar Ernesto. *Blasones y heredades*. Guatemala : Tipografía Nacional, 1984.
- Díaz Vasconcelos, José Antonio. *Apuntes para la Historia de la literatura guatemalteca*. S. ed. Guatemala, 1942.
- Fonseca Elizabeth. **Centromérica: su historia**. San José : FLACSO-EDUCA, 1996.
- Girona Fiblia, Nuria. "Escribir la historia y escribir las historias: la novela argentina de los 80", Casa de las Américas 202 XXXVI (1996).
- González, Beatriz (comp). *Cultura y tercer mundo*. 2 Tomos. Caracas : Nueva Sociedad, 1996.
- González García, Yamileth y Pérez Yglesias María. "Identidad de identidades: ¿Hacia una identidad hegemónica?". En María Salvadora Ortiz (comp.). *Identidades y Producciones culturales en América Latina*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1996, 3-28.

González García, Yamileth y Pérez María " Historia oral, comunicación y comunidad: la marca y la voz", en Juan Rafael Quesada (comp.). *Primer Seminario de tradición e historia oral*. San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica, 1988, 33-43.

González Orellana, Carlos. *Historia de la Educación en Guatemala*. Guatemala: Editorial de José de Pineda Ibarra, 1970.

Gruzinski, Serge. «Les Andiens du Mexique face à la conquête espagnole: du chaos aux premiers métissages». En Sylvie Devers et Joëlle Rostkowski. *Destins croisés: Cinq siècles de rencontres avec les Amérindiens*. París : Albin Michel-UNESCO, 1992, 55-71.

Lempérière, Annick. «República y publicidad a finales del Antiguo Régimen (Nueva España)»En: Guerra, Francois Xavier, et al. *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas siglos XVIII-XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998

Lotman Juri y Escuela de Tartu. *Semiótica de la Cultura*. Trad. Nieve Méndez. Madrid : Cátedra, 1979

Meléndez Chaverri, Carlos. "Siete autores notorios en la historiografía colonial de Guatemala", *Revista de Historia*, N° Especial 1995, págs 33 a46

Mignolo, Walter, "Anahuac y sus otros: la cuestión de la letra en el Nuevo Mundo", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XIV, Número 28 (1988), 29-53.

_____. "La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)". *Dispositivo*, XI, 28-29 (1986), 137-160.

Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Montevideo: Comisión Uruguaya pro Fundación Internacional Ángel Rama, 1984.

Saraceni, Gina Alessandra. "Hacia una revisión crítica de problemas y tópicos coloniales", *Estudios, Revista de Investigaciones literarias*, 3, 6 (1995).

Romera Castillo, José, et al. (editores). *Bajtín y la literatura*. Madrid : UNED, 1995.

Zumthor, Paul. *La letra y la voz. De la "literatura" medieval*. Madrid : Cátedra, 1989.

El ladino en la construcción del sujeto en la *Recordación florida* de Fuentes y Guzmán: la diferencia criolla

Francisco Rodríguez Cascante

Université de Montréal / Universidad de Costa Rica

En la última carta que el obispo de Guatemala, Francisco Marroquín, escribió al rey Felipe II el 12 de febrero de 1563, se refiere con el término *criollo* al español "blanco" nacido y criado en Indias¹. En este texto el religioso, preocupado por el porvenir de los descendientes de los conquistadores, señala a tales personas como la juventud nativa que tenía en sus manos el porvenir de Guatemala y que merecía toda la estima oficial. La palabra anuncia el surgimiento de un nuevo grupo social que desde sus inicios se define en conflicto con los españoles nacidos en tierras americanas. André Saint-Lu señala que "nada más corriente, en la correspondencia de los cabildos y demás textos coloniales, que las súplicas en favor de estos derechohabientes, intentando hacer reconocer o respetar su prioridad sobre pretendientes menos meritorios, y especialmente sobre los recién llegados" (1970, 73-74).

Con el paso del tiempo las tensiones entre los criollos y sus "enemigos", los funcionarios peninsulares que veían

1 André Saint-Lu (1970, 73), aludiendo a la carta de Marroquín, se pregunta si el uso de este concepto es nuevo.

América como una oportunidad para mejorar sus condiciones de vida y luego regresar a España, se agudizan. Fundamentalmente los conflictos tienen que ver con las altas instancias administrativas locales: presidentes, oidores, fiscales, que las viejas familias coloniales consideraban como inmerecedoras de gobernar una región que no les pertenecía por derecho.

Estas tensiones que se manifestaban en el seno de la vida colonial provocaron el nacimiento de un discurso criollo de carácter reivindicativo que configura una diferencia americana: el sujeto criollo. Éste se distingue ante todo del *otro peninsular*, pero también se distancia de los *otros* con los que comparte el suelo americano.

Pensar la alteridad significa establecer criterios de valoración tanto de la *mismidad* como de la *diferencia*. Puesto que cada época establece los marcos referenciales a partir de los que adquiere pertinencia la mirada sobre el otro, tal procedimiento establece la pertenencia a grupos históricamente determinados. En el discurso colonial criollo hispanoamericano, el problema de la construcción de la alteridad representa uno de los focos de mayor interés para la comprensión de las relaciones humanas y la organización de los espacios simbólicos que desarrolló ese sujeto cultural.

En estas construcciones discursivas es posible leer la emergencia de un protonacionalismo americano al identificarse *colonia* con *patria*, ya que como señala Bernard Lavallé “uno de los procesos más interesantes que fueron apareciendo en el transcurso de los siglos XVI y XVII fue, sin duda alguna, la toma de conciencia por los criollos de su originalidad, de su identidad y, por consiguiente, de sus derechos” (1993: 105).

La producción textual criolla del siglo XVII, que se manifiesta en textos de gran diversidad escritural –desde producciones literarias hasta textos historiográficos–, se expresa en los códigos dominantes del barroco europeo, tanto en un afán de legitimación cultural como por necesidad expresiva.

Pero el barroco no se puede leer simplemente como una asimilación, ya que se convirtió en la apropiación de códigos para expresar dicha diferencia americana. Dice Mabel Moraña que

Antes de alcanzar una forma acabada y de llegar a constituir un proyecto político diferenciado, el discurso barroco se afirma en la representación de las diversas formas de marginalidad criolla impuesta como expresión epocal de la hegemonía imperial. Es a partir de esa representación que el discurso barroco se afirma como discurso reivindicativo y, en este sentido, como etapa fundacional en la constitución de las identidades nacionales. (1989: 229)

Un cronista criollo nacido en el Reino de Guatemala en 1642, Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, problematiza las preocupaciones y las incertidumbres de su momento histórico en un texto que muchas veces sin proponérselo construye, a partir del discurso barroco criollo, las identidades de la sociedad colonial de finales del siglo XVII. En este artículo me refiero a los criterios que operan estas relaciones de pertenencia y de alteridad en el texto más significativo del criollismo centroamericano: la *Recordación florida* de Fuentes y Guzmán².

El mismo título del texto se plantea un *programa narrativo*³ fundamentado en una perspectiva de totalidad y de idealización de un pasado cuya actualización se reclama: *Discurso histórico, natural, material, militar y político del Reino de Goathemala*.

-
- 2 La *Recordación florida* fue compuesta entre 1680 y 1699. Hasta la fecha ha tenido tres ediciones: la primera en dos volúmenes publicada en Madrid, que corresponde a la primera parte del texto. El primer volumen se publicó en 1882 y el segundo un año después. Su segunda edición es completa y fue publicada en Guatemala en tres volúmenes. En 1932 se editó el primero que corresponde a la primera parte del texto y en 1933 los otros dos volúmenes correspondientes a la segunda parte. La tercera edición, que utilizo para este trabajo, es la realizada por Carmelo Sáenz de Santa María en tres volúmenes: el primero corresponde a la primera parte y se publicó en 1969; la segunda parte fue publicada en 1972 en dos volúmenes. Esta edición pertenece a la Biblioteca de Autores Españoles.
- 3 Sigo la definición del *programa narrativo* de Greimas y Courtés, para quienes consiste en "un sintagma elemental de la sintaxis narrativa de superficie, constituido por un enunciado de hacer que rige un enunciado de estado" (1982: 320).

Por su parte, el prólogo a la vez que acentúa la idea de urgente actualización, apunta a la identificación del sujeto criollo y a su proyecto ideológico, en tanto que el trabajo procura sacar del olvido "descubrimientos y sujeciones de nuevas tierras, y el mérito de aquellos excelentes y admirables españoles que las pusieron debidamente debajo de la obediencia católica" (1969: 58).

El programa narrativo impulsado por Fuentes y Guzmán muestra la tensión fundamental del texto: parte de la contextualización del enunciador como sujeto criollo y se orienta a defender el estatus de este grupo ante el poder representado por la corona y frente a los españoles, advenedizos y malagradecidos, los "otros, que no se fatigaron, [y que] gozan el premio de los méritos de los otros: causa quizá del descaimamiento de nuestras repúblicas" (1972: I, 65)⁴.

El autor se figurativiza en el texto como un sujeto poseedor de un conocimiento especial cuya ignorancia por parte del lector es necesario superar. Este es el fundamento del planteamiento de su programa narrativo, el cual posee el siguiente contenido: el presente, la sociedad del Reino de Guatemala a finales del siglo XVII, está mal organizado debido a que el sujeto social que debería disfrutar por derecho adquirido de todas las riquezas y los beneficios del régimen colonial ("criollo como nos llaman" 1969: 138) no lo puede hacer, y cada vez se cercena más esa "justa" posibilidad. Quienes impiden ese goce son los españoles que llegan de la Península a disfrutar riquezas sin tener derecho. Por otra parte, estas atribuciones sólo es posible adquirirlas por herencia de conquista.

El proceso de la conquista y la colonización son elementos fundamentales en el texto, ya que dan la base de argumentación para sostener los derechos pretendidos. Es por ello que se llevan a intensos grados de idealización y de repetición en la estructura textual. Los protagonistas de esas

4 Como la segunda parte de la *Recordación florida* está dividida en dos tomos, I ó II en las citas refieren al tomo correspondiente.

conquistas son transformados en héroes y en santos. Como ejemplos de ellos, y siguiendo fielmente su noción de la historia de grandes héroes y personajes nobles, Fuentes y Guzmán deifica a Alvarado y a su esposa, en tanto modelos de humanidad y de nobleza. De él dice, olvidándose de la fama que desde entonces tenía Alvarado de conquistador cruel y sanguinario, que "en el espacio de la Europa ocupó su nombre todo el ámbito y esfera de la alabanza, porque los que le conocieron admiraron la gallardía de su persona, la dulzura y suavidad de su trato, el valor de su espíritu, la fe de su amistad, el estilo de sus palabras, lo cristiano de su pecho, gobierno militar y prosperidad de su fortuna; que hasta hoy, sola la relación de sus heroicas prendas le concilia universalmente la gracia de las gentes" (1969: 136).

Según el enunciador, los criollos herederos de los conquistadores son los únicos y legítimos propietarios de las riquezas discutidas. Sin embargo, no comporta esta linealidad dicho programa; por el contrario, está inmerso en una tensión fundamental: el mismo destinatario principal (el Rey) socava los privilegios del grupo criollo. El discurso se recubre, entonces, con la estrategia de desviar la culpabilidad; indica que aunque el Soberano desea privilegiar a los criollos, unos *otros* indeterminados son los que no hacen cumplir los deseos del monarca. En esta tensión se articula tal programa que se puede interpretar más como un reclamo y un alegato. Podría haber muchas situaciones útiles, para el Reino, dice el enunciador, "si en ellas se fijara la atención del poder" (1972: II, 90).

Entonces, no es el verdadero propósito del enunciador pretender un cumplimento del programa propuesto, ya que de antemano sabe que su propio destinador es responsable de la situación de secundariedad que padece el criollo, ya que la corona era la que enviaba a sus representantes a limitar el control y el poder de los criollos, además era la que asignaba puestos y regalaba tierras como compensaciones a los servicios.

El programa se transforma, por tanto, en denuncia y enfrentamiento, cuya esperanza es que a partir de la modelización

del pasado en tanto toma de conciencia de los males del presente, se pueda evitar que se acentúe el cercenamiento del status criollo y que los privilegios concedidos se conserven. A probar esto se dirige uno de los dos énfasis del texto. El otro consiste en demostrar la riqueza del Reino y en describirlo en muchos de sus componentes.

Si los conquistadores fueron los que ganaron ese reino para la Corona, y los criollos son los legítimos herederos de estos sujetos, el enunciador le recuerda al Rey que existen derechos adquiridos porque el nuevo mundo se lo deben a sus antecesores y en conclusión, por derecho existe una patria que es criolla,

aunque el encogimiento y modestia de sus ilustres descendencias no blasonan estas glorias como pudieran, felices en haber tenido tan claros y excelentes progenitores, que tanto cuanto llenaron a su patria España de inmarcesible gloria, colmaron a las naciones extranjeras de la marchita envidia. Y aunque algunos, no tan apagados como otros, solicitan el premio justo y tan debido a la sangre y sudores de sus pasados, rara vez o nunca le consiguen en limitada recompensa; porque aunque S.M. manda que sean promovidos y preferidos, quieren dar a entender, envidiosos y apasionados, que ya no hay descendientes de aquellos heroicos conquistadores, y que si hay algunos beneméritos, que ya están premiados. (1969: 105)

Para demostrar que sí hay “gloriosos descendientes” de los conquistadores, el enunciador se ocupa en registrar a todos los herederos que puede. De gran importancia, en este sentido, son las listas encabezadas por un conquistador y luego por sus descendientes, cuyo objetivo es hacer ver a quién corresponde ahora lo que ganó su progenitor. Por ejemplo, indica que la “descendencia de Juan Vázquez ha sido conocida por los apellidos de Vázquez de Cabrera, y comúnmente reputada por familia noble, y mucho más esclarecida por la señalada virtud suya; y está hoy su varonía en Don Antonio Vázquez de Cabrera” (1969: 196). Estas listas abarcan 34 descendencias y son presentadas en el capítulo IV del

libro III de la primera parte, después de haber relatado la fundación de la ciudad de Guatemala y el otorgamiento del título de Adelantado a Pedro de Alvarado. Asimismo, otra estrategia del programa narrativo es intentar demostrar que los criollos, más que merecer, necesitan ayuda debido a su empobrecimiento, aunque el mismo texto se encarga de refutar esta supuesta pobreza⁵. Exponiendo el descuido de los primeros cronistas acerca de la descripción de Guatemala, aduce como probable razón que los mismos conquistadores no se interesaron en ello, "quizás previendo el poco fruto que su trabajo produciría a sus miserables descendientes, herederos de su desgracia" (1963: 282). Se queja, igualmente, porque los administradores de la Corona les quitan indios de sus repartimientos a los hacendados para ubicarlos en otros trabajos. Para el enunciador esto es una situación terrible, mediante la cual "empobreciéndose sus vecinos vienen a destruirse las ciudades y villas, como hoy vemos por estas y otras causas a la ciudad de Goathemala en un estado de suma y admirable miseria, y en un continuado suspiro por la memoria de los bienes perdidos y de los males presentes; que cuando de ello se solicite el remedio, será no solo sin tiempo, sino como aplicado a un cadáver: y así me suele acontecer el decir que solo ha quedado el esqueleto de Goathemala" (1972: II, 214).

La ambigüedad en la evaluación del indígena muestra otra de las tensiones del discurso de la *Recordación Florida*. Siguiendo la constante hacia el pasado, el sujeto precolombino es idealizado, era aquel habitante tulteca que poseía "muy buenas capacidades, con don excelente de gobierno, y de muy buena y entera razón" (1969: 74).

5 Si bien algunos podían haber perdido algunas fincas y vivir una vida económicamente ajustada, la mayor parte gozaba de herencias de conquista que les permitía vivir con muchas comodidades. El enunciador se contradice cuando habla de sus encomiendas (1972: I, 95), de su ingenio de azúcar y de las "largas asistencias de mis haciendas de campo" (1969: 193).

Mientras califica a los indígenas del presente de la escritura de "holgazanes y vagabundos, dándose al robo y embriaguez" (1972: I, 253), dice que si bien es cierto que "entre ellos como entre las demás naciones, hay hombres rudos y toscos, que también los hay de juicios relevantes, de gran talento, ingenio, habilidad, don de gobierno y aplicación a los actos de virtud" (1972: II, 310).

Entre las zonas de tensión del texto, aquellas referidas a la construcción del sujeto *ladino* muestran la indefinición y la ambigüedad propias de la valoración de un *otro* en proceso de afirmación como grupo en la sociedad colonial. Inicialmente se designaba con este término "al indio que hablaba español" (Fonseca 1996: 315) pero en el transcurso del siglo XVII se extendió a todos aquellos sujetos de sangre mezclada.

La crónica de Fuentes y Guzmán es una importante evidencia del crecimiento de la población ladina en el siglo XVII y su valoración de este sujeto evidencia la concepción múltiple y ambigua de su época, como lo señalan Bolaños, González y Pérez:

Ladinos son, en momentos diferentes, los mestizos, los mulatos, los zambos, pero también los negros o indios "europeizados" y los españoles pobres. La denominación adquiere una gran amplitud. Como no poseen un estatuto legal, tienden a ser excluidos o subordinados por los otros grupos y se insertan en espacios vacíos, confusos, negativos, de transgresión. (1996: 135-136)

El enunciador emplea el término para referirse tanto a los indígenas que se aculturaron (hablaban español y se vestían como europeos), como a las castas. En la *Recordación florida*, "ladino" alude a una alteridad homogeneizante, excluyente e indefinida en la jerarquización estamental tripartita de la sociedad colonial: es todo aquel que no sea criollo, español acomodado o indígena. Confiesa Fuentes y Guzmán que "así llamamos en los pueblos de indios, a los que son españoles, mestizos, mulatos y negros, a diferencia de los indios que sólo hablan su materna" (1972 I, 175). Su valoración del *otro* ladino se fundamenta, en este contexto, en un criterio lingüístico, el cual homogeneiza una importante variedad de tipos

humanos. Su tipología de la alteridad depende de la identificación del espacio social que ocupen los sujetos, a partir, claro está, de la diferenciación de un *yo criollo* que se otorga el centro.

Esta mismidad distanciada se funda en un modelo de origen que tiene a la raza y a la nobleza de sangre como sus principios. Tal lógica identitaria permite establecer una jerarquía vertical en la que criollos y españoles se disputan el peldaño más alto, mientras que indios y ladinos ocupan espacios "naturalmente" inferiores. En vez de identidades múltiples y cruzadas, la *mismidad criolla* ve en los ladinos una diferencia que aplana insertando la pluralidad en una categoría que se pretende cerrada. Esta inserción de una realidad colonial amplia y contradictoria en el texto es lo que permite observar las múltiples fisuras en las cuales las diferencias se rebelan ante la pretendida homogeneización del criterio identitario adoptado.

Desde el siglo XVI, el sujeto ladino tiene una importante presencia en la sociedad colonial guatemalteca. Sabido es que "las uniones ilegales de españoles e indias fueron frecuentes desde un principio y el resultado [...] fue una importante población mestiza a la que había que incorporar a la sociedad salvando de alguna manera los obstáculos de su origen ilegal y anómalo" (Suñe 1981: 5). En la época de Fuentes y Guzmán ya era un grupo muy numeroso, un elemento que proliferaba por doquier y tenía una presencia relevante. En la *Recordación florida* están por todas partes y son objeto de constante referencia. Sostiene Martínez Peláez que "su desarrollo es sorprendente si miramos hacia el siglo XVI y principios del XVII, en que los documentos todavía se referían a ellos como algo que estaba emergiendo" (1994: 428)⁶.

6 Al respecto, insiste el historiador: "A partir de este momento [principios del siglo XVII], dicha población va a ir en aumento hasta que a principios del siglo XIX los ladinos constituían el 31% de la población total del reino, junto a un 65% de indios y un 4% de criollos y españoles" (1994: 398). Es decir, se van a convertir en la población hegemónica tanto en el ámbito numérico como en el de la dirección de los estratos sociales: políticos, económicos, identitarios, etc.

En el discurso de la *Recordación florida* la construcción del otro ladino comporta una doble ambigüedad: es un sujeto múltiple cuya valoración es contradictoria. El esfuerzo homogeneizador asentado en el criterio identitario señalado no es más que el resultado de la lógica verticalizadora de Fuentes y Guzmán, pero en su texto las contradicciones de la compleja realidad colonial afloran por doquier y su categoría se vuelve movediza. La crónica alude al ladino, incluyendo en esta categoría a *españoles, mestizos, mulatos y negros*, en otras refiere a *mestizos, mulatos y negros*; en algunos lugares habla de *mestizos y mulatos*, en otras de *españoles y demás ladinos*; algunas veces sólo alude a *los ladinos, a los mulatos y zambos o a mestizos y españoles*, éstas dentro de más posibilidades de combinación de castas⁷. Sin embargo, con frecuencia, también incluye dentro del concepto a los indios que asumen códigos españoles, lo que muestra la fluctuación de la categoría, producto de la transición que se operó del siglo XVI hasta finales del XVII, ya que en un primer periodo "ladino es el indígena que adquiere hábitos europeos: habla español, se viste a la española o vive en pueblos españoles... Luego en una segunda

7 El panorama de castas que plantea el texto se divide en la siguiente clasificación terminológica:

- I. a) *Españoles, mestizos, mulatos y negros* (I parte, pp. 207, 235, 248, 382).
- II. b) *Mestizos, mulatos y negros* (I parte, p. 238), (II parte, tomo I, pp. 116, 278), (II parte, tomo II, pp. 195, 199, 284).
- III. c) *Mulatos y negros* (II parte, tomo I, pp. 207, 263), (II parte, tomo II, pp. 7, 138).
- IV. d) *Mestizos y mulatos* (I parte, p. 268), (II parte, tomo I, p. 51), (II parte, tomo II, p. 309).
- V. e) *Españoles, mestizos y mulatos* (I parte, p. 277), (II parte, tomo I, pp. 91, 144, 174).
- VI. f) *Españoles y demás ladinos* (I parte, pp. 287, 385), (II parte, tomo II, p. 278).
- VII. g) *Mestizos* (II parte, tomo I, p. 41), (II parte, tomo II, pp. 114, 224).
- VIII. h) *Ladinos* (I parte, pp. 289, 366), (II parte, tomo I, pp. 64, 141, 176, 178, 179).
- IX. i) *Indios y ladinos* (I parte, pp. 358, 166, 366, 374, 376), (II parte, tomo II, p. 311).
- X. j) *Mulatos* (II parte, tomo II, pp. 194, 198, 325).
- XI. k) *Mulatos y zambos* (II parte, tomo I, p. 49).
- XII. l) *Mestizos y españoles* (II parte, tomo I, p. 300).
- XIII. m) *Españoles y mulatos* (II parte, tomo I, p. 140).

etapa, la palabra se generaliza para designar a toda una población de sangre mezclada" (Bolaños *et alii*. 1996, 125).

Los contextos donde aparecen los ladinos en la *Recordación florida* tienen que ver casi en su totalidad con la descripción de los pueblos que conforman el Reino: se trata ya de la presentación de los pueblos de indios, la administración espiritual de los curatos, o la hiperbolización de los productos agrícolas, todos ellos elementos que elaboran una realidad utópica y útil para ofrecerla a su lector peninsular.

La *Recordación florida* es un texto que en buena medida responde a la contingencia política de defender un mundo criollo amenazado por los avances de la burocracia imperial. El texto intenta hacer ver las inmensas riquezas que "componen la provincia de Goathemala: á quien corresponden, en la maravillosa composición de este dilatado Reino, otras quince fértiles, excelentes provincias, todas útiles y de dilatada y prolífica tierra" (1969: 162-163). Dentro de esa geografía fantástica, los sujetos indígenas y ladinos componen la población del territorio, son quienes viven en el entorno. Mediante una densa narrativa, el enunciador proporciona la contabilidad que puede de estos sujetos, hace inventario de su Reino, clara herencia de Pedro de Alvarado y demás antecesores suyos. Es una constante del texto la insistencia en fijar con precisión el número de indígenas y ladinos que viven en cada pueblo, haciendo la diferencia entre los que tributan (*vecinos*) y no (*habitadores*), entre los que colaboran en la manutención de las iglesias y los que no lo hacen⁸.

El ladino no es objeto de reflexión ni de atención en la *Recordación florida*. Emerge, sin proponérselo el cronista, gracias a la presión de este grupo como actor social a finales del siglo XVII. El esquema jerárquico (criollos, españoles, indios

8 Con respecto a la población de Santo Domingo Mixco, dice: "La vecindad de indios que componen su poblazón es numerosa de más de ochocientos vecinos, que á la correspondencia de sus habitadores llega á el de tres mil y doscientos" (1969: 277).

y ladinos) propuesto por el enunciador no le funciona. Las contradicciones de distintos sectores sociales: mulatos, negros, españoles pobres, indios que tratan de parecerse a los españoles, zambos y otros se apropian de espacios textuales aunque no sea objetivo del enunciador, y le hacen fluctuar en sus categorías mostrativas. De ahí su ambigüedad al identificarlos.

El discurso que habla de ese *otro ladino* se vuelve tan contradictorio como cuando valora al indígena. El ladino es construido como un ser negativo, ambiguo y peligroso; se ve en él a un sujeto nuevo, incomprensible, un factor desestabilizante del orden social. El miedo del enunciador es que los ladinos se conviertan en agentes que interfieran con la fuerza de trabajo del criollo. En el rechazo a este sujeto emergente existe temor ante el desequilibrio de la patria criolla⁹. Por esto, cuando describe al pueblo de Petapa, donde el enunciador tiene un ingenio de azúcar y haciendas con indios encomendados, dice: "Tendrá este pueblo ochocientos habitantes indios, fuera de los mestizos, mulatos y negros arrieros que en él tienen sus casas y familias, y sirven de pervertir y desaforar muchos indios llevándoselos con sus recuas a otros reinos, donde quedan perdidos, contra la ordenanza quinta del Adelantado" (1969: 238).

Ese temor a perder sus privilegios se oculta tras una pretendida preocupación por el bienestar espiritual de los indígenas. Aludiendo al mismo sitio, indica que "tiene hoy este numeroso pueblo mucha vecindad, fuera de los indios, de españoles, mulatos, mestizos y negros, no sé si provechosa a la salud espiritual de estos miserables y pobres indios" (1969: 235). Se descalifica a los ladinos por su desapego a una pretendida

9 Hay que tomar en cuenta, por tanto, como señalan Bolaños, González y Pérez que, "además, el criollo y el funcionario español defienden los pueblos de indios que, con los tributos, sostienen su poder económico y los ladinos, buscando un espacio, se infiltran en esos pueblos y se convierten en un peligro para el sistema. Se dictan, entonces, una gran cantidad de prohibiciones para el ladino y en numerosos documentos se habla de la desconfianza que existe hacia él" (1996: 127), desconfianza que se transforma en miedo y rechazo en la *Recordación florida*.

moralidad, ya que "sabiendo que allí no llega el juez si no es a una averiguación de un delito atroz, viven una vida licenciosa" (1969: 385); pero esto entra en contradicción en el mismo texto, cuando deja ver la preocupación del sujeto criollo por la posible destrucción de sus propiedades:

Fuera de ser la vecindad de indios de numeroso pueblo, se halla juntamente poblado y asistido de gran número de vecinos españoles, mulatos, mestizos y negros, de que se pudiera poblar otro numerosísimo pueblo, y también proveer los castillos de buena gente, sufridora de la incomodidad del trabajo, y que acá sirve de robarnos y destruirnos nuestras haciendas, sin que haya quien lo remedie. (1969: 248)

A pesar de que los ladinos son gente buena y trabajadora, el enunciadador quiere a ese *otro* que perturba su *esencia* criolla lejos de él; no obstante, al mismo tiempo le es necesario porque conforma una importante parte de la patria criolla ("podrían formar un numerosísimo pueblo"). El ideal serían los pueblos de indios "sin mezcla alguna de ladinos: que suele ser daño a la simplicidad de esta nación, que están mejor con su ignorancia, que no advertida y avisada" (1972: I, 141). El ladino aparece en esta modelización como el astuto y avisado capaz de hacerle ver al indígena su explotación y de convencerlo para que asuma medidas de resistencia. El ladino se convierte, en cuanto constructo, en un peligro para la perdurabilidad de la patria criolla; la realidad colonial muestra que es necesario como sujeto conformador de esa patria: él es el *pueblo* de esa patria.

También el discurso de la *Recordación florida* responsabiliza al ladino de actos criminales. Además de ser un sujeto desarraigado, es el que altera el orden y propaga el caos. Lamentándose de la falta de control en los mercados indígenas, señala el cronista que en esos lugares se cometen homicidios de indígenas "sin que por las muchas muertes que allí se han hecho de pocos años a esta parte, por gente infame y atrevida, negros y mulatos, se haya visto a la satisfacción de la vindicta un solo ejemplo, que contenga a tanto vulgo, y populacho" (1972: I, 207).

Además de asesino, anarquista, vulgar, pobre¹⁰, vagabundo, ladrón, desarraigado, y extraño, el ladino despoja a los criollos empobrecidos de los dineros de ayuda social. Comparando la felicidad del ayer con los males del presente, se queja el enunciador de que los corregimientos “se dan, no como quiere y manda el rey, a doncellas y viudas pobres beneméritas, sino a las que afectan y fingen que rezan más, gente de la ínfima plebe, mestizas, mulatas y negras, que en llegando a viejas se meten a santeras, y consiguen estas limosnas por mano indiscreta de uno o dos clérigos” (1972: I, 278). En su noción de justicia social, lo correcto sería que tales recursos se distribuyeran entre las beneméritas empobrecidas, no entre las castas tan distantes de la nobleza de la sangre pura.

Al escapar el ladino del criterio jerárquico y homogéneo que se le había asignado, se convierte tanto en un factor desequilibrante de la sociedad ideal, en la que sólo existían dueños de la tierra e indios que la trabajaban, como en una amenaza para la pureza de la sangre, porque es elemento perturbador del orden, degenerador de las razas. Así lo expresa al comparar el Barrio de San Marcos en la época de la conquista con la situación de finales del siglo XVII, donde por causa del “agravio del tiempo” ve el paso del español glorioso al ladino¹¹:

10 La crónica insiste en que este sujeto es el más pobre del reino. Hablando del barrio de Santiago dice que “es la más pobre, y miserable gente que se conoce entre los barrios de la ciudad de Goathemala” (1969: 366). Olvida el autor el bloqueo que tanto la Corona como los sectores criollos establecieron para evitar que los ladinos pudieran fundar poblados y adquirir tierras, logrando con esto que tuvieran una existencia de sobrevivencia en las ocupaciones informales. Ante esto, es lógico que fueran sectores paupérrimos con escasas excepciones. Esta situación predominó hasta inicios del siglo XVIII, cuando gracias al aumento de esta población, sus integrantes se fueron diferenciando en cuanto al acceso a las fuentes de riqueza.

11 Igual degradación observa en lo que ocurre con la integración de los ejércitos: “Al contrario de lo de estos tiempos infelices: porque en aquellos se componían los ejércitos de hombres ilustres por el valor y la sangre, y ahora para las conquistas del Ytza y otras provincias y naciones, se forman de negros, mulatos y mestizos, y aun este descolorido cuerpo, después de la muerte del Barrios, no se ve corroborado ni mantenido para el resto de aquella conquista” (1972: II, 284).

El *Barrio de San Marcos*, distante un cuarto de legua de esta principal población de San Pedro, su cabecera, fue población de gente española en los principios y tiempos de las conquistas; mas hoy se dice *Barrio de ladinos*, por que por la injuria de los tiempos, cayendo en pobreza aquellas familias de españoles y criadas en lo agreste de aquel retiro, sin policía ni buena escuela, se fueron mezclando por casamiento con las indias de San Pedro y otros lugares, y hoy es este de San Marcos de una vecindad de treinta y ocho familias de mestizos, que hacen por sus habitadores ciento y cincuenta y dos de gente sencilla y humilde a la manera de aldeanos. (1972: II, 114)

Sin embargo, a pesar de todas estas valoraciones negativas, el discurso de la *Recordación florida* también considera positivamente a este *otro* tan diferente y tan numeroso. En Santo Domingo Mixco observa un número de mestizos y mulatos "que no es pequeño ni poco considerable para el beneficio de los campos y socorros militares de los puertos marítimos de ambas costas" (1969: 277). Igual papel otorga a los de Chiquimula de la Sierra, trabajadores propietarios de haciendas que se forman de milicianos, los cuales "con espíritu y valor más que ordinario, son repetidamente los que socorren así a la fortaleza del Golfo, como a otros puertos de el Norte" (1972: I, 145). Hay otros en San Cristóbal Cazabastlán que no son malos religiosos, pues "ministran buenas obvenciones, derechos y limosnas a su párroco, y tienen para sus cofradías, no pequeñas, ni limitada ayuda a los indios" (1972: I, 176).

A la vez, en San Pedro Zacapa habla el cronista de 768 ladinos que asisten a la defensa de la tierra y transportan los productos agrícolas, "gente que hace y constituye buen beneficio a la grande extensión de las provincias con resultancia a la tranquilidad y seguro de su comercio" (1972: I, 178).

El ladino, como se aprecia, ya ocupaba un importante lugar en la vida colonial: es el pequeño hacendado, agricultor que provee, el pequeño comerciante y el militar que defiende los puertos. A fin de cuentas, es el conoedor de oficios, tan necesario en la sociedad de la época. Poco a poco se había ido apropiando de espacios importantes, a pesar de que tenía prohibida la fundación de villas.

Aunque la categoría de *ladino* se reserva principalmente para los sujetos de sangre mezclada, también se incluyen sujetos no mestizos, tal como muestran los ejemplos citados: indios ladinos, españoles y negros. La razón de esta inclusión se explica porque todos estos sujetos comparten el *modus vivendi* y las características atribuidas a los mestizos. Excepción la constituyen los *indios ladinos*, que tienen una valoración siempre positiva: son construidos como sujetos trabajadores y de mucha razón, “todos aventajados y diestros oficiales en las artes de la albañilería, carpintería y fundición de primorosas piezas” (1969: 166), pero también son “comedidos, industriosos y aplicados a las letras, música y otras habilidades” (1972: II, 311). Son los únicos que pueden ingresar al espacio de la cultura letrada, puesto que responden al modelo previsto de la lógica colonizadora: tienen un lugar de origen y son capaces de asimilarse al europeo.

Los *españoles ladinos* y los *negros* frecuentemente se asocian a los ladinos, en tanto grupos que conviven bajo las mismas condiciones. Los primeros son los llegados de la Península que han venido a menos y viven pobremente en los pueblos de indios, mientras que los segundos son sujetos de gran presencia en la crónica. Contrariamente a la opinión de Martínez Peláez, quien sostenía que “los negros no constituyen asunto de importancia en la *Recordación*, y apenas los menciona como existentes en algunas haciendas azucareras” (1994: 281), considero que aparecen como importantes colectividades que habitan poblados. Cuando el enunciador los incluye alude a “considerable número” (1969: 207), “de que se pudiera poblar otro numerosísimo pueblo” (1969: 248), “tanto vulgo” (1972: I, 207) o “fuera de otro gran número de mestizos, mulatos y negros” (1972: II, 199).

En este sentido, en la segunda década del siglo XVII Thomas Gage observó “a doscientos o trescientos negros cimarrones, quienes escapando de la excesiva explotación, han huido de Guatemala y otras partes a estos bosques, donde viven y crían a sus hijos aumentando diariamente” (1987:

311), además de grandes cantidades esclavizados en haciendas, incluso formando pequeños pueblos. Es muy difícil que entre este periodo y finales del siglo hayan desaparecido como grupo social, a pesar de las gestiones del Ayuntamiento de Guatemala para que no se introdujeran más esclavos africanos, debido a la reorganización del trabajo indígena por medio de los repartimientos. Fuentes y Guzmán procura integrar este sujeto a su concepción homogeneizante de *ladino*, un grupo diverso que escapaba a su visión de la sociedad organizada en propietarios (españoles - criollos) y trabajadores de la tierra (indígenas).

En conclusión, en el discurso de la *Recordación florida*, el ladino se escapa de esa lógica de la homologación, a pesar de los esfuerzos del enunciador por hacer lo contrario. Es, por una parte, un sujeto extraño que no tiene lugar ni tierra de origen, el ambiguo, el *otro* que se puede convertir en peligro desestabilizador del orden; pero a la vez es un sujeto trabajador y honesto que produce y es positivo para la sociedad.

Como señala Rolena Adorno, “los discursos creados sobre –y por– el sujeto colonial no nacieron sólo con el deseo de conocer al otro sino por la necesidad de diferenciar jerárquicamente el sujeto del otro” (1988: 66). En la narrativa de la *Recordación florida* la construcción de esa diferencia criolla y ladina abre los espacios tanto para observar los reclamos de una identidad heredada, como para distinguir una alteridad plural que más tarde será evaluada ya no sólo desde un restringido criterio identitario, y más aún, va a desplazar la hegemonía de los sujetos dominantes en el siglo XVII.

Leer hoy a Fuentes y Guzmán implica mirar en las zonas de tensión de su escritura los espacios de emergencia ambigua y contradictoria de las heterogéneas identidades centro-americanas del presente, sobre las cuales pesa aún el signo de la ambivalencia.

Bibliografía

- Adorno, Rolena. "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad". *Revista de crítica literaria latinoamericana*. XIV, 28 (1988): 55-68.
- Bolaños, Ligia, Yamileth González y María Pérez. "El ladino: base del desarrollo cultural hegemónico en Centroamérica". *Identidades y producciones culturales en América Latina*. Ed. María Salvadora Ortiz. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1996, 87-152.
- Fonseca, Elizabeth. *Centroamérica: su historia*. San José, Costa Rica: FLACSO, EDUCA, 1996.
- Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de. *Obras históricas de Don Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán* (III tomos: el I es de 1699 y corresponde a los *Preceptos historiales* y a la primera parte de la *Recordación florida*, el II y el III son de 1727 y en ellos está la segunda parte de la *Recordación florida*). Edición de Carmelo Sáenz de Santa María. Madrid: Atlas. Biblioteca de Autores Españoles, 1699 y 1727.
- Gage, Thomas. *Viajes por la Nueva España y Guatemala*. Madrid: Historia 16, 1987.
- Greimas, A. J. et J. Courtés. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid : Gredos, 1982.
- Lavallé, Bernard. *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.
- Martínez Peláez, Severo. *La patria del criollo, ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. 13 edición. México: Ediciones en Marcha, 1994.

Moraña, Mabel. "Para una relectura del barroco hispanoamericano: problemas críticos e historiográficos". *Revista de crítica literaria latinoamericana*. XV, 29 (1989): 219-231.

Sáenz de Santa María, Carmelo. "Estudio preliminar". *Obras históricas de Don Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán*. Madrid: Atlas. Biblioteca de Autores Españoles, 1969, vol. 1, V-LXXXII.

Saint-Lu, André. *Condition coloniale et conscience créole au Guatemala (1524-1821)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

Suñe Blanco, Beatriz. "La educación en Guatemala (siglo XVI) como un proceso de enculturación-aculturación". *Anuario de Estudios Americanos*. XXXVIII (1981): 215-250.

La *Historia Natural del Reino de Guatemala*, de fray Francisco Ximénez, entre patria criolla y utopía americanista

Catherine Poupeney Hart
Université de Montréal

La toma de conciencia y la expresión de una especificidad americana se ha valido de un canal abierto muy temprano por los exploradores y administradores europeos de los nuevos territorios reivindicados por la corona española: el de los escritos sobre la tierra. Iniciado con Cristóbal Colón, cuya sugerencia del espacio americano como paraíso terrenal o cornucopia proveerá una tópica contrarrestada por la del suelo y el cielo ingratos de la zona tórrida, trabajado muy exhaustivamente por Fernández de Oviedo (*Sumario de la natural historia de las Indias, Historia general y natural de las Indias*), y sistematizado a partir de los cuestionarios que darán lugar a las llamadas relaciones geográficas, este “discurso del espacio” (García-Bedoya 2000: 135) se ve apropiado desde una perspectiva americana: efectivamente la relación determinista entre los astros, el clima, la tierra, por una parte, y los habitantes, por otra, establecida por una doxa ambientalista¹ que enfocaba negativamente a América, llevó a los residentes de las Indias occidentales que se veían

1 Véase Urteaga, 1993 y Lavallé supra.

estigmatizados a emprender una apología y defensa del continente, y, por ende, de sus habitantes.

Con respecto a este “discurso del espacio americano”, surge una serie de interrogantes. ¿Cuáles son las modulaciones y las funciones particulares de un esquema (una estrategia, unos lugares comunes) que tiende a reproducirse a lo largo del continente y de los siglos? ¿Hasta qué punto dependen de un matiz regional de la política imperial? ¿Hasta qué punto de la afiliación institucional de los autores, de sus vínculos con la metrópoli? ¿Cómo dialogan los textos con los saberes institucionales (o en vía de institucionalización) de su época? ¿Con saberes alternativos (por ejemplo autóctonos)? ¿Cómo se conjugan verdades reveladas y observación?

Propongo iniciar este recorrido con el examen de uno de los textos iniciales de las letras centroamericanas, la *Historia natural del Reino de Guatemala* del fraile dominico Francisco Ximénez. Escasos datos biográficos tenemos sobre este autor. Como observa uno de sus críticos, “su personalidad no le condujo a ejercer importantes cargos dentro de la Orden que merecieran ser recogidos por otros cronistas conventuales” (De la Torre 1991 : 191), y nos tenemos que basar sobre todo en los elementos que él mismo provee en sus escritos. Nacido en Écija en 1666, llega a Guatemala a los 22 años como misionero (novicio de la Orden de Santo Domingo). Allí pasará toda su vida (muere hacia 1730), habiendo desempeñado cargos en la capital, entre ellos el de procurador general, y logrado los títulos de predicador general y presentado; lo encontramos también prior en San Salvador y cura doctrinero en varios pueblos del Reino (Sáenz 1977, Rodríguez Cabal 1986). Es justamente en uno de estos pueblos, Santo Tomás Chuilá (Chichicastenango), donde Ximénez, por los años 1701-1703, descubre el manuscrito conocido como *Popol Vuh*. Haber rescatado y traducido este texto sagrado pone en evidencia la doble preocupación intelectual –lingüística e historiográfica– del autor. Se ha podido

afirmar que “todo el trabajo de Ximénez tenía un sentido eclesiástico : trataba de ayudar a los religiosos doctrineros en su labor entre indígenas” (Sáenz 1977, XX), y fue ciertamente éste el punto de partida de sus actividades de investigación y escritura, aunque no se quedó en un nivel práctico². Efectivamente dejó obras de envergadura en los dos ramos mencionados: por encargo de sus superiores y como complemento de la obra homónima de fray Antonio de Remesal (1619), escribió una *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*³, que constaba de siete libros⁴. En cuanto a su obra lingüística, se puede dividir, aclara Carmelo Sáenz de Santa María, “en dos grandes sectores : el uno corresponde a las *Historias del origen de los Indios* [el llamado *Popol Vuh*]; el otro puede a su vez subdividirse en estudio teórico de las lenguas quiché-cakchiquel-zutuhil; y aplicación práctica de este conocimiento al ministerio doctrinal con los indígenas” (Sáenz 1977, XLVIII).

A pesar de pertenecer a una de las figuras señeras de las letras guatemaltecas, la *Historia natural del Reino de Guatemala* sigue siendo relativamente ignorada por la crítica, nacional e internacional. Una obra clave para el periodo, el ensayo de Severo Martínez Peláez, *La Patria del criollo*, no la menciona, y sin embargo está dedicado en gran parte a la *Recordación florida* de Fuentes y Guzmán, obra anterior de menos de

2 Deja constancia concreta de la ambición de su propósito el que mandara dos de sus obras a Europa para que se imprimieran (la *Primera parte del Tesoro de las Lenguas* así como el primer y el segundo tomo de la *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*) (Sáenz 1985, 9).

3 Se trataba en efecto de reafirmar la labor pionera de los dominicos en la evangelización inicial de Guatemala, frente a las alegaciones contrarias expresadas por el franciscano Francisco Vázquez en su *Chronica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala* y el cronista criollo Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán en su *Recordación florida* (Sáenz 1977 : XXXIV).

4 Se ha perdido el tercero, y se inició sólo en 1929 la publicación de la obra, inaugurándose así la prestigiosa serie de la Biblioteca Goathemala de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.

un cuarto de siglo, y de la que subraya el crítico guatemalteco los resortes de la preocupación naturalista. En cambio sí se refiere Fuentes a la *Historia de la Provincia*. André Saint-Lu es el único, que yo sepa, en haberle dedicado una atención sistemática y perspicaz, en dos artículos publicados en 1983 y 1986. Fue “ignorada” la *Historia natural* tal vez por no haber encontrado su público académico: por no tener evidentes preocupaciones historiográficas o estéticas, por versar sobre cuestiones de interés secundario para los antropólogos –descripciones de fauna, flora, paisajes–, por mantenerse en ámbitos prácticos de la realidad, con un cierto grado de anecdotismo⁵. Es por lo tanto sólo una práctica de diálogo interdisciplinario, entre especialistas de literatura colonial (entendiendo literatura con un criterio abierto al “texto de cultura”) (Mignolo 1982: 57), historiadores, antropólogos, etnobotanistas, en particular, etc. la que permitirá redescubrir textos como éste.

Entre una perspectiva “imperial”, apegada a los intereses de la Corona española en América, y una postura criolla, defensora de la clase encomendera y terrateniente, y emblemáticamente manifestada en la *Recordación florida*, ¿qué otras vías caben en la Guatemala letrada de principios del siglo XVIII? Una sería la opción americanista⁶, tal como se

-
- 5 Si tomamos el solo caso de lo literario, la exclusión crítica no ha podido ser más explícita. Efectivamente, al hablar de los cronistas Vázquez, Fuentes y Guzmán, Ximénez, en su importante *Historia de la literatura guatemalteca* (1981), Francisco Albizúrez Palma puntualiza que “estamos ante un conjunto de obras de indudable valor para el conocimiento de la época colonial, incluso, precolombina, textos cuyo análisis debe haber, sin duda, dentro de una historia de la cultura guatemalteca, pero cuyo valor literario, según se desprende de su lectura, es nulo.” Y continúa, haciendo uso de la negrita, para recalcar con más fuerza todavía su posición: “No los juzgamos **significativos** en la literatura nacional, no sólo por su índole (son obras de erudición, no de creación artística), sino porque aun en su condición erudita no tienen características capaces de otorgarles un cierto interés estético. Además, estas obras no establecen una tradición ni ponen en marcha un proceso; en otras palabras, no son **fundadoras** de nuestras letras ni **jalones** importantes en el crecimiento de éstas.” (Albizúrez 1981: 71).
- 6 Conuerdo con André Saint-Lu, quien es el primero en haber caracterizado así esta perspectiva (1983, 1986).

halla encarnada en la *Historia natural*. ¿Cómo se afirma con respecto a las otras? ¿Representa un camino practicable? Esbozaremos un cuadro de la organización general del texto y sus características más sobresalientes, antes de centrarnos en el "Prólogo", por la respuesta que pueda darnos a estos interrogantes, como lugar privilegiado de enunciación de un programa.

Conservado en la biblioteca de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala, el manuscrito de la *Historia Natural del Reino de Guatemala* ha sido editado por primera vez en Guatemala en 1967, en el marco de las conmemoraciones del tricentenario del nacimiento del autor. El título por el que se conoce la obra no es original, y aunque se ha considerado que convendría agregarle "el de 'Historia Natural de las Provincias de Chiapa y Guatemala'" (Herrera 1967: 25), no debemos olvidar que la perspectiva de Ximénez se quiere claramente continental: aunque tiende a proyectar sobre el conjunto de América condiciones climáticas, orográficas y otras propias del altiplano guatemalteco, abarca hasta Nueva España, el Reino de Lima, el Gran Río de la Plata, la Nueva Francia ...

Obra trunca (sin carátula, ni conclusión, ni índice), su prólogo y el orden adoptado dejan suponer, sin embargo, que es poco lo que falta: trece "Títulos" (o capítulos), que siguen la división clásica de los tres reinos de la naturaleza —animal, vegetal y mineral—, tratan desde los "Animales", propiamente dichos (los mamíferos), las "Culebras", "Aves", "Abejas", "Hormigas", etc. "Árboles", "Flores", etc., o sea, en orden descendente y sin rigor excesivo, de los "vivientes sensibles" (fuera de los "racionales"), y luego "vegetables" o "insensibles" (Ximénez, 135), hasta las "Piedras", y los "Minerales"⁷. Si parece

7 El orden exacto seguido es éste: "Animales", "Culebras", "Aves", "Abejas", "Hormigas", "Montes y volcanes", "Aguas", "Peces", "Sabandijas chicas", "Árboles", "Flores", "Piedras", "Minerales". El criterio de selección parece haber sido la singularidad del objeto con respecto a Europa, y, en la mayoría de los casos, su proximidad a la experiencia personal, directa o indirecta, del autor.

presentarse el texto, básicamente, como un catálogo, ofrece de hecho a su destinatario (el "cristiano lector") un discurso entre epidíctico (sobre "criaturas") y didáctico (sobre "géneros"), entre sermón e inventario científico, con muchas ocasiones de acercarse al quehacer cotidiano de un cura doctrinero entre indios.

Obra de transición en la reorganización del zócalo epistemológico que se verifica a lo largo del siglo XVIII, la *Historia Natural* de Ximénez intenta conciliar propósitos y metodologías procedentes de universos encontrados⁸. Como es propio para la obra de un religioso, el objetivo declarado de la *Historia natural* es espiritual (el "fin que pretendo en aquesta obra, [...] es que alaben y bendigan al soberano hacedor" 45)⁹; de ahí que cada objeto descrito sea enfocado como "pregonero mudo" (45, 164) de la Divina Providencia. Se trata de un aspecto de la espiritualidad que otra obra de Ximénez reconoce en la cultura indígena y presenta como lo propio del hombre: esta capacidad, y obligación, de rendirle gracias al creador la vemos expuesta en la transcripción de las antiguas historias del Quiché contenida en la *Historia de la Provincia* (1977: I, III, 89). Sin embargo, y difícilmente podía ser de otro modo, la fuente directa de inspiración de Ximénez es europea: la *Introducción del Símbolo de la Fe* de fray Luis de Granada. Se trata de una referencia explícita que responde a ciertas preocupaciones de nuestro autor que intentaremos aclarar. Efectivamente, se ha podido notar el carácter secundario en la perspectiva de un misionero de una empresa

8 Así su método oscila entre una fuerte conciencia de las limitaciones del entendimiento humano (con respecto a lo sobrenatural, a lo divino), la dependencia de las Escrituras y el paradigma de la semejanza (Foucault 1966, 32 y sig.) (véase como ejemplo el recurso a las figuras de "simpatía/antipatía", 168, y la "analogía" 271). Sin descartar el papel de primer plano de la observación, con alguna que otra experimentación elemental.

9 Son términos muy similares los que emplea José de Acosta en su *Historia natural y moral*: "El fin de este trabajo es, que por la noticia de las obras naturales que el Autor tan sabio de toda naturaleza ha hecho, se le dé alabanza y gloria al Altísimo Dios, que es maravilloso en todas partes." (1987: 58).

que versara sobre naturaleza¹⁰. Aparte de que la *Historia natural* es una obra tardía, realizada por el fraile cuando ya había cumplido con creces con su responsabilidad, elaborando una historia de la orden en Guatemala y material (diccionario, gramática, catecismo etc.) que facilitara la labor evangelizadora, es posible que este recurso a la gran figura de la orden dominica le proveyera un respaldo institucional, así como una justificación personal¹¹. Además, en un contexto probable de acceso limitado a modelos relacionados con la historia natural¹², es posible también que la *Introducción* le inspirara un marco de exposición sistemático situado en las antípodas de esta "ensalada de todas hierbas" que constituye para él la *Recordación florida* (*Historia de la provincia* I, XL, 134), y de la que supone Saint Lu que fue de hecho su fuente directa de inspiración (Saint-Lu 1986 : 30). Y, añadiríamos, su *repoussoir* (el antecedente directo contra el que se construye el proyecto, pero al que se castigará por el silenciamiento de su aportación)¹³.

La perspectiva encomiástica que vertebra la empresa de fray Luis no deja de entrar en conflicto con dos aspectos

-
- 10 "Por lo expuesto [en el Prólogo], en la escritura descriptiva de la naturaleza, pudiera intuirse que la concesión y permiso de sus superiores para dedicarse a tal obra, no fue del todo unánime; es indudable que pudieron argüir opiniones sobre que existía más premura y urgencia de dedicarse al estudio de las lenguas y la preparación de catecismos para explicar la doctrina cristiana." (Herrera 1967 : 14).
- 11 El prólogo de la *Primera parte del tesoro* da una buena idea del criterio de servicio, de utilidad, que parece haber sido una preocupación auténtica: "He emprendido esta obra [la redacción del *Tesoro*] gustoso por hacer servicio a Dios y a mis prójimos y ocupar el tiempo en cosa de que Dios no me tome estrecha cuenta, movido de la grande falta que hay de vocabulario copioso destas tres lenguas" (Ximénez 1985, 43)(Subrayamos).
- 12 Lo cual no quiere decir que la obra de Plinio no funcionara como base de referencia: la prueba más obvia de ello la tenemos en el inicio de la enumeración de Ximénez, con la danta, de la que apunta "que sin duda es el elefante" (51). Con este mismo animal empezó su inventario el naturalista latino, y aquí parece preferir Ximénez el peso de la autoridad libresca al de la más elemental observación.
- 13 Este silenciamiento contrasta con la presencia obsesiva de Fuentes (y su "muy amigo" Vázquez) en la *Historia de la Provincia*. No sólo le reprocha el haber minimizado el papel fundacional de la orden de Santo Domingo en la historia el Reino de Guatemala, el ser representante de la aristocracia

claves de la obra de Ximénez. El primero, que salta a la vista desde el Prólogo, es la desviación que opera con respecto al modelo “granadino” tal como lo ha resumido J.M. Balcells:

Fray Luis, partiendo de una concepción teleológica del mundo natural, atiende con preferencia a aquellos aspectos de la naturaleza que más certifi­can, por sus características, la grandeza, sabiduría, poder, bondad y providencia de Dios, así como la belleza divina, propiciando por esta vía la dimensión contemplativa del hombre. Como ilustración de estos atributos o perfecciones, el dominico pasa revista, por el procedimiento de la teología afirmativa, a los rasgos centrales del mundo mayor y de sus partes básicas, como son el sol, aire, tierra, plantas y animales, fábricas todas que proporcionan nuevas de la omnipotencia del Creador, aunque insiste en que los corpezuelos más diminutos del ámbito animal declaran aún más su sabiduría y generosidad, a causa de un artificio más primoroso cuanto más extraordinaria es su pequeñez. (1989 : 69)

Si alabanza de la creación divina hay en la *Historia* natural, llama todavía más la atención la que realiza con respecto a la singularidad de América, que le hace sobrepasar al Viejo continente en prácticamente todos los dominios¹⁴. Entra también en desajuste la perspectiva encomiástica cristiana con otro propósito declarado en el “Prólogo” bajo la forma de un contrato de veridicción, un propósito didáctico, que se podría caracterizar como protocientífico:

criolla (“explotadora” de las poblaciones indígenas), sino también el haberse apropiado ilegítimamente del título y función de cronista o historiador, produciendo una obra fantástica y desordenada. Así concluye el Libro primero : “Son tantas las falsedades, como se irán viendo de aquesta Crónica y el ningún orden que lleva, que a la verdad yo no le tomo pies ni cabeza; pero no es mucho que mi corto talento se ofusque con aqueste libro que no merece sino el título de *Libro de Caballerías*, por que tal desorden no se verá en historias [...]” (I, XLII, 184).

- 14 Un ejemplo entre muchos, en el que se explaya la imagen edénica, tópica, del “nuevo” continente: “[...] con mucha propiedad se puede decir que aquesta es la tierra en que corre la miel y la leche en arroyos [...]” (107-108).

aunque personalmente no he lustrado todas las partes de aquesta América, para hablar de todo lo que digo como testigo de vista, he andado, visto y observado lo bastante y mucho más he sabido de personas fidedignas, y ayudado con lo que hallo escrito de autores fidedignos pueda dar alguna noticia de las marabillas con que el Autor sobrenatural ha ilustrado aquesta America. (1967 : 44)

Dos soluciones parece presentar el texto a lo que (sobre todo desde una perspectiva moderna, tal vez) se percibe como tensión entre los dos registros –sagrado e intelectual– : la primera consiste en definir dos grandes ámbitos, regidos según relaciones inmensurables de causalidad : lo natural / lo sobrenatural. La otra se inscribe de lleno en la tradición retórica, en la que tanto el autor como sus lectores iniciales se encuentran inmersos, subrayando la diferencia de propósito: a medida que avanza el texto, los preámbulos de los diferentes capítulos, que anuncian las temáticas particulares remitiéndolas a la dimensión espiritual de la obra, tienden a escribirse en estilo sublime, repleto de figuras de estilo. Lo vemos claramente en este extracto, sacado del Preámbulo al Título VI, “De los montes y volcanes”:

Y lo mismo se hallará por todas partes de montes eminentísimos, e inaccesibles, y al mesmo paso barrancas profundísimas, por donde el Divino Hacedor dió salida a las muchas aguas con que su Divina Omnipotencia riega todo aqueste guerto, que se puede llamar de delicias, así por lo benévolo de su temperamento, como por la gran fertilidad, de sus incontables frutos como por la frescura de sus grandes y caudalosos ríos, compuestos, que los muchos que de las eminencias de los montes baxan desatados en arroyos de plata, y de cristal. (135)

A continuación, el cuerpo mismo del inventario, que corresponde a la descripción de los objetos animados e inanimados de la naturaleza, es redactado en estilo templado (o llano):

Pero el que más tira a remedar a la seda de España es un gusano que he visto aquí en Zacapulas, que se cría en unas higueras, que aquí tengo en el claustro. Y será como de dos dedos de largo, y grueso en buena proporción. Por arriba es blanco, y de medio

costado los pies y barriga es acanelado, haciendo onda un color con otro. Tiene sobre la trasera el piquito como los gusanos de la seda de España, pero en el cuerpo le hace otros piquitos por los costados y el lomo. (222)

La perspectiva encomiástica nunca está muy lejos, por cierto, del registro meramente descriptivo o de la narración de anécdotas ilustrativas, y tiende a producir una construcción claramente idealizada del Nuevo Mundo. Sin embargo, aunque ciertamente vinculable con las posiciones lascasianas (y su adhesión al postulado generalizado de un determinismo ambiental que afectaría las capacidades físicas y mentales de los humanos), dicha construcción no se halla puesta de manera tan clara al servicio de la defensa de la dignidad del Indio. Mientras encontramos (tal vez aun más en la *Historia natural* que en la *Historia de la Provincia*) una crítica feroz de la administración colonial, y de la arrogancia y la desidia de los Españoles radicados en América, no opera el discurso, por otra parte, ninguna idealización notable del indígena: aparece éste sin pasado (o casi), y ciertamente sin futuro. Sólo en su cotidianeidad de ser actuante en pequeña escala, informante de un medio que conoce bien, pero sobre el que no parece tener un impacto notable, y como ser sufriente, necesitado de atención en sus funciones más elementales¹⁵.

¿Cómo calificar por lo tanto la postura de Ximénez? No se puede en ningún caso caracterizarla como fenómeno de criollización, lo cual implicaría, como en Fuentes y Guzmán,

15 Si atribuye el locutor un alto y específico nivel de conocimiento de la naturaleza a los indígenas, éstos parecen mantenerse en un estado constante de pasividad : a pesar de ser "muy científicos en cosas del campo" (110), dependen del misionero para la aplicación útil de dicho saber ("Esa [fruta del piñón] es mi botica para con aquestos pobres, que como no saben de medicinas, no tienen más médico que al P[adre]" 253). No menciona el misionero ni su actuación sobre la naturaleza (como la domesticación de las especies, el maíz, por ejemplo, presentado aquí como don de la Divina Providencia; o las actividades de siembra y cosecha), ni sus realizaciones del pasado : la preocupación de Ximénez por los vestigios arqueológicos, sin ser nula (327-328), dista mucho de la que encontramos en Fuentes y Guzmán (Chinchilla Mazariegos 1999).

la defensa de unos intereses, americanos, es cierto, pero intereses de clase. ¿Qué implica entonces su innegable “americanismo”? Quisiera completar esta apreciación con un examen del autodenominado “Prólogo”, del que darán una buena idea las primeras frases del texto:

Feliz éxito me prometo, dando principio a aquesta obra en el festivo día en que N[uestra] S[an]ta M[adr]e Igl[esi]a celebra las glorias de la más fragante Rosa, mi querida singular Patrona y M[adr]e, porque siendo descripción de la[s] maravillas de naturaleza de aquesta America con que el Divino hacedor la enriqueció ya con la diversidad de fieros animales, aves, y demás vivientes, que pueblan, y habitan sus inmensos desiertos; y ya de los diversos árboles, yerbas, flores y plantas que adornan y hermosean la tosca rusticidad de sus inmensos e inaccesibles montes, valles y barrancas de que se compone toda aquesta America, ya de las piedras y otras maravillas que toscamente se adivinan con singular belleza, tan singulares y propias de aquesta inmensa quarta parte de el mundo, todo lo qual el Divino Esposo hacedor de todo, sujetó al imperio de su querida Esposa Rosa, por privilegio singular de la gracia, para que a todas aquestas criaturas las ocupase en las alabanzas de su Divino Artífice. (1967, 43-44)

El prólogo se inicia con unas palabras que lo sitúan como anterior a la elaboración del texto¹⁶. En una práctica que se asemeja a las dedicatorias a la Virgen de la literatura de viajes marítimos¹⁷, en la que el locutor, antes de emprender un viaje azaroso, se coloca bajo la protección de una figura

16 Que se trate de un recurso ficticio, de un artificio, lo evidencia la discrepancia entre la fecha anunciada en el título de la dedicatoria del Prólogo (“De aquesta cassa de Zacapulas, y lo dedica a la Presidenta y S[eñora] de las plantas s[anta] Rosa de S[an]ta Ma[ria] mi madre Año de 1722” y la mención reiterada de 1721 como presente de la escritura (153, 205).

17 Fuera de unas contadas excepciones en las que se observa un auténtico desarrollo poético del “topos”, en la mayoría de los diarios marítimos dicha dedicatoria se limita a asociar a Dios y a la Virgen en una fórmula estereotipada de tipo “Diario que con el favor de Dios y de su Sma. Madre [de los Dolores etc.] comienza a hacer [va a executar, o pretende hacer] D[...]” (véase Ms 170, fol 2; Ms. 192, fol. 2 etc., Museo Naval, Madrid). Sin querer exagerar la importancia de esta analogía entre el Prólogo de la *Historia Natural* y las dedicatorias

femenina 'sagrada, figura materna ("Santa Rosa mi madre [...] mi querida singular Patrona y Madre")(43), solicita la atención y la emoción de su lector, y le anticipa la disposición (paratáctica) y el contenido de la información ofrecida, anunciándole un recorrido por "aquesta inmensa quarta parte de el mundo" (44), que dará lugar a un inventario de "fieros animales, aves [...] árboles, yerbas, flores [...] montes, valles y barrancas [etc.]" (43).

En lo que atañe a su disposición general, el prólogo a la *Historia natural* junta dos modalidades, la dedicatoria (a la Santa) y el proemio al lector (cristiano), que suelen ser el objeto de un tratamiento aislado en otras historias naturales o informes americanos : es también lo que propone Ximénez en la *Primera parte del Tesoro*, donde el preámbulo consta, por una parte, de una "Dedicatoria a la Virgen del Valle", patrona de Écija, ciudad natal del misionero, y de un "Prólogo" que introduce, muy sistemáticamente, el componente intelectual del proyecto. La fórmula escogida para la *Historia natural* pone de relieve, en cambio, la centralidad de la figura de Santa Rosa de Lima, ya que aparece tanto al inicio como en la conclusión de esta secuencia inicial del texto.

Si no deja de sorprender un poco al lector moderno dicha invocación a la santa peruana para introducir una materia explícitamente centroamericana (por designarla o enfocarla según criterios modernos, otra vez), una primera explicación la hallamos en los vínculos biográficos de la santa, terciaria de Santo Domingo, y la propia afiliación de nuestro autor a la orden de predicadores, así como también, posiblemente, en el afecto particular que sintió el misionero por el Beaterio de Santa Rosa en Guatemala, "colegio de 'niñas de

marítimas, notemos la familiaridad del Padre Ximénez con los viajes en barco : en su ida a Guatemala, por supuesto, y en su tentativa, malograda por la presencia de fuertes temporales, de viajar a España en los meses que precedieron la redacción de la *Historia natural*. Muchas de las observaciones contenidas en la obra fueron justamente recogidas durante su viaje a Vera Cruz y Campeche y el camino de regreso por tierra.

la primera nobleza” (Sáenz XXIII), del que fue vicario durante más de veinte años (Rodríguez Cabal 1986, 45). Cabría también recordar, y no es lo de menos, que, desde 1670, Santa Rosa había sido nombrada patrona de América y no solamente del Perú (1669). La referencia inicial a su nombre parece actuar por lo tanto como anticipación y justificación de una ampliación del marco geográfico de la obra: autoriza una perspectiva más continental. De hecho, incluye Ximénez menciones de fenómenos naturales propios de otros ámbitos –novohispanos y peruanos, en particular–, y por otra parte recalca constantemente la homogeneidad o peculiaridad continental de la mayoría de las especies enumeradas.

Otra explicación complementaria de la elección de la santa como “protectora” de la empresa escritural la encontramos en la adecuación –estamos en el ámbito retórico del decoro– entre las imágenes vinculadas tópicamente con la santa y la temática tratada. Efectivamente, tanto los episodios de la biografía de Rosa conservados, o recreados, por su hagiografía¹⁸, como las metáforas asociadas con su nombre (la “más fragante Rosa” del “Prólogo”)¹⁹, remiten reiteradamente al dominio de lo vegetal, de lo telúrico, ámbito privilegiado en la *Historia*.

Además de estas asociaciones evidentes, nos parece relacionarse la invocación a Santa Rosa con otros niveles de la experiencia americana, niveles seguramente más problemáticos en el contexto colonial y más difíciles de circunscribir analíticamente. Históricamente, la exaltación colectiva de ciertas figuras religiosas femeninas está estrechamente vinculada con la emergencia de sentimientos (proto)nacionales en América: es lo que atestigua el trabajo clásico de Jacques

18 Recuerda Luis Millones la importancia, en el “listado de episodios que se repiten en la hagiografía de Santa Rosa”, de “su relación con la naturaleza” y la mención de “las plantas y animales de su huerto” (1993: 56).

19 “Esta santa es la primera flor que Dios nuestro Señor había sido servido plantar en su Iglesia” es un ejemplo de la típica metáfora floral vinculada a santidad con la Santa (Leonardo Hansen, cit. por Luis Millones, 1993: 39).

Lafaye sobre *Quetzalcóatl y Guadalupe*, cuyo subtítulo no podía ser más explícito: *La formación de la conciencia nacional en México*. Comparando la fortuna respectiva de la Virgen de Guadalupe y la de Santa Rosa de Lima, y retomando la lectura que hizo del fenómeno Elena Vargas Lugo, Luis Miguel Glave llega a conclusiones interesantes para el texto que nos ocupa: “Es importante notar que el siglo del barroco en México fue de persecución al culto de la Virgen de Guadalupe, por sus implicaciones criollistas. Ello explica la devoción –autorizada por la jerarquía eclesiástica– al *galardón del cielo* para la evangelización americana, que podía exhibirse como *estrella del Perú*, adornando las fachadas de templos en bultos de piedra, en esculturas y, finalmente, en espléndidas pinturas y sermones barrocos de escritores criollos. Entonces se convirtió en *bandera del criollismo*.” (1998: 184)²⁰.

Justamente, la antinomia reiterada “aquesta América/nuestra Europa”, y la paradoja (la ambigüedad) de un hablante sujeto que exalta un universo (“aquesta América”) ajeno a la comunidad discursiva cuya pertenencia reivindica (“nuestra España”), no dejan de plantear el problema de su posición con respecto a la cuestión colonial. Un elemento del prólogo parece prestarse particularmente a la dilucidación de esta incógnita: el tratamiento estilístico de la temática imperial. No quisiera yo negar el contenido semántico difuso del término hasta el siglo XVIII (Pagden 1995 : 12), ni su empleo reticente para caracterizar a España y sus posesiones de ultramar²¹. Tomando en cuenta este contexto, me parece sin embargo que la presencia del término en el Prólogo

20 Y sigue: “Esta fue una preparación para el guadalupanismo mexicano que, a partir de 1737, cuando se nombró a la Guadalupe como patrona de México, comienza su camino a convertirse en aglutinadora del nacionalismo mexicano [...]” (1998: 185).

21 Se suele preferir la denominación de “monarquía”. En cambio, “imperio” conviene perfectamente para designar sistemas más alejados: así, en su obra historiográfica lo usa Ximénez, para caracterizar las federaciones prehispánicas (de hecho, en este caso, habla tanto de monarquía como de imperio: “aqueste imperio quiché y mejicano” (I, 128) “aquesta monarquía de los indios quichées” (I, 129).

no es totalmente inocua (o ingenua), y me atrevo a interpretarla como contradiscurso. En una estrategia consciente o no, se opera un vaciamiento del término de su contenido político (colonial) concreto, borrando por lo tanto la presencia española, y su legitimidad : “[...] aquesta inmensa quarta parte de el mundo, todo lo qual el Divino Esposo hacedor de todo, sujetó al imperio de su querida Esposa Rosa” (44), “Y pues el Divino Autor [...] las sujetó al imperio, y mando de su querida y singular Esposa Rosa [...]” (44). Aparentemente remitido a la esfera de lo sagrado, ese empleo es entonces también susceptible (“subliminalmente”) de una interpretación más terrenal: la exaltación de una perspectiva autónoma sobre América. De este continente se subraya a saciedad la inmensidad (por ejemplo : “no sin fundamento se podía dudar si era cada Prov[incia] otro nuevo mundo”) (44), abriéndose, aunque no llega a formularse, la posibilidad de una nueva propuesta política, que no implique el mismo tipo de subalternidad.

Expresa explícitamente la obra un cuestionamiento del orden colonial español, del que denuncia la brutalidad. Sin embargo, no es, ni mucho menos, la tonalidad que prevalece: se aleja radicalmente la *Historia natural* del ambiente de politiquería y de miedos difusos y constantes (a terremotos físicos y administrativos), propio del mundo urbano colonial tal como lo evoca la *Historia de la Provincia de Chiapa*, cuya redacción es probablemente inmediatamente anterior, por no decir paralela (Rodríguez Cabal 1986, 59-60). Ningún programa efectivo de acción, futuro o presente en la *Historia natural*, ninguna base social evocada que permita su realización: el planteamiento americanista de la obra permanece utópico, espacio textual fuera de lugar, fuera del tiempo.

Bibliografía

Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. Edición de José Alcina Franch. Madrid : Historia 16, 1987.

- Albizúrez Palma, Francisco y Catalina Barrios y Barrios. T. 1. *Historia de la literatura guatemalteca*. Guatemala : Editorial universitaria (U. de San Carlos), 1981.
- Balcells, José María. "Introducción", en Fray Luis de Granada. *Introducción del Símbolo de la Fe*. Madrid : Cátedra, 1989, 11-98.
- Brading, David A. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla*. México : Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Chinchilla, Rosa Helena. "Humanist Principles in a Colonial Grammar : Francisco Ximénez's Arte de las tres lenguas kaqchikel, k'iché y tz'utujil", *Revista interamericana de bibliografía*, XLIV, 4 (1994), 642-653.
- Chinchilla Mazariegos, Oswaldo. "Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, precursor de la arqueología americana", *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, 74 (1999), 39-69.
- De la Torre y López, Arturo. "Contribución del P. Fr. Francisco Ximénez a una etnografía de los grupos mayas", *Actas del III Congreso Internacional sobre los Dominicos en el Nuevo Mundo*. Madrid : Editorial DEIMOS, 1991, 191-203
- García-Bedoya M., Carlos. *La literatura peruana en el periodo de la estabilización colonial (1580-1780)*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos, 2000.
- Glave, Luis Miguel. *De rosas y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*. Lima : Instituto de Estudios Peruanos, 1998.
- Granada, Fray Luis de. *Introducción del Símbolo de la Fe*. Edición de José María Balcells. Madrid : Cátedra, 1989.

- Herrera, Julio Roberto. "Prólogo", en Fr. Francisco Ximénez, *Historia Natural del Reino de Guatemala*. Edición de Julio Roberto Herrera y Francis Gall. [Guatemala]: Editorial José de Pineda Ibarra, 1967, 11-36.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México : Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Martínez Peláez, Severo. *La patria del criollo*. México: Ediciones en marcha (1973), 1994.
- Mignolo, Walter. "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista", en Luis Iñigo Madrigal ed. *Historia de la literatura hispanoamericana: época colonial*. Madrid : Cátedra, 1982, 57-116.
- Millones, Luis. *Una partecita del cielo. La vida de Santa Rosa de Lima mandada por Don Gonzalo de la Maza a quien ella llamaba padre*. Lima : Editorial Horizonte, 1993.
- Pagden, Anthony. *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500-c. 1800*. New Haven & London : Yale University Press, 1995.
- Rodríguez Cabal, O.P., Fr. Juan. *Apuntes para la vida del M.R.P. Presentado y predicador general Fr. Francisco Ximénez, O.P.* (Guatemala 1935). Ed. de Fr. VERNOR M. ROJAS O.P. Guatemala, 1986.
- Sáenz de Santa María, Carmelo. "Introducción", en Fray Francisco Ximénez. *Primera parte del Tesoro de las lenguas Caqchiquel, Quiché y Zutuhil, en que las dichas Lenguas se traducen a la nuestra, española*. Guatemala : Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1985.

Sáenz de Santa María, Carmelo. "Introducción general", en Fray Francisco Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*. Guatemala : Sociedad de geografía e historia de Guatemala, 1977, V-LXI (retomada en la edición de 1999 de la *Historia de la Provincia*, I, 29-68)

Sáenz de Santa María, Carmelo. "Estudio preliminar", *Obras históricas de don Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán*. Madrid : Atlas, 1969, V-LXXXII.

Saint-Lu, André. "Esprit scientifique et providentialisme dans la 'Historia natural del Reino de Guatemala' de Fray Francisco Ximénez". *Nouveau monde et renouveau de l'Histoire naturelle*. Paris : Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III, 1986, pp. 29-42.

Saint-Lu, André. "La 'dispute du Nouveau Monde au Guatemala'", *Etudes sur l'impact culturel du Nouveau Monde*. Paris : L'Harmattan, 1983, pp. 98-110.

Urteaga, Luis. *La teoría de los climas y los orígenes del ambientalismo*. Num. 99 de *geocrítica*. Barcelona : Facultat de geografia i història, 1993.

XIMÉNEZ, Fray Francisco. *Historia de la Provincia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas : Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 1999. 5 t.

Ximénez, Fray Francisco. *Arte de las tres lenguas Kaqchikel, K'iche', y Tz'utujil*. Edición de Rosa Helena Chinchilla (Transcripción, notas y prólogo). Guatemala : Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1993.

Ximénez, Fray Francisco. *Primera parte del Tesoro de las lenguas Cagchiquel, Quiché y Zutuhil, en que las dichas Lenguas se traducen a la nuestra, española*. Edición crítica de Carmelo Sáenz de Santa María. Guatemala : Academia de Geografía e Historia de Guatemala, 1985.

Ximénez, Fray Francisco. *Historia Natural del Reino de Guatemala*. Edición de Julio Roberto Herrera y Francis Gall. [Guatemala]: Editorial José de Pineda Ibarra, 1967.

Landívar y Matías de Córdova: dos aportes a la identidad centroamericana

Francisco Albizúrez Palma
Universidad San Carlos de Guatemala

I

Rafael Landívar (1731-1793) constituye una de las cumbres de la cultura hispanoamericana. Dueño de talento singular, se apropió desde temprana hora de una suma de conocimientos aparejada a un nivel de reflexión y madurez que se acrisolaron, por una parte, gracias a sus estudios en la Universidad de San Carlos de Guatemala, y a la sólida formación jesuita, forjada en centros como el Convento de Tepozotlán, caracterizado por su apertura al pensamiento moderno, a la ciencia experimental, al examen amplio de las tendencias racionalistas y empiristas.

Por su edad, Landívar, desde su retorno a Guatemala en 1761, quizá hubiera participado del fermento de la Ilustración desarrollado en la ciudad de Guatemala a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Pero las circunstancias sociales hicieron nula esa posibilidad. En efecto, expulsado Landívar de su patria en 1767, cuando el soberano español decretó el destierro de los jesuitas, tuvo la fortuna –dolorosa por el acíbar del exilio– de insertarse en el contexto europeo del tercio final del siglo XVIII. Una Europa impregnada sustancialmente por el pensamiento ilustrado, forjador de

pensadores, literatos, hombres de ciencia, artistas, determinantes en el rumbo histórico de la Humanidad.

El dolor del exilio, aunado a la percepción de las teorías que menospreciaban al hombre americano, generó en nuestro poeta una magna obra, la *Rusticatio Mexicana*. Un examen del gran poema landivariano revela que la intención del Landívar y el tratamiento de los temas, así como la configuración discursiva, se explican a la luz de las teorías de la Ilustración, de la cual aparecen en dicho texto elementos básicos, de los cuales señalamos los principales.

Naturaleza y hombre

La *Rusticatio* aparece dominada por la presencia de la geografía física y humana de Mesoamérica. Estamos ante una visión enciclopédica de Mesoamérica, como lo demuestra Lucrecia Méndez de Penedo (1982, 153, *passim*). Sin concesiones, Landívar da la espalda al rico filón europeo. Por sobre la domesticada naturaleza del Viejo Continente, prefiere el campo aún agreste de la tierra nativa. Antes que Bello o Heredia, nuestro autor abre las puertas literarias a la realidad nueva surgida después de 1492. Esta re-creación de lo americano se realiza, como apunta Asturias no por la copia, sino por la evocación; es decir, no por mimesis, sino por poiesis. Es en la lejanía respecto de la patria donde Landívar trae hasta su mente lo visto, lo vivenciado, y lo convierte en feliz palabra poética.

El pensamiento de la Ilustración se aloja en esta operación landivariana. En efecto, un elemento principal del pensamiento ilustrado consiste en la definición, aprecio y divulgación de lo nativo. Frente a los linderos de reinos e imperios, cobra impulso la voluntad de subrayar los contornos y la índole de las *naciones*.

La lengua

Se ha discutido el porqué Landívar compuso en latín su poema. Aparte de que dominaba esta lengua a perfección, existe un factor más relevante para explicar el empleo de la lengua latina. En efecto, la percepción de que los nacionalismos se exacerbaban, y, como consecuencia, las lenguas nacionales iban adquiriendo creciente importancia, movió al poeta a elegir un código supranacional que le permitiera cumplir su voluntad de divulgar las excelencias mesoamericanas. Colocado nuestro poeta frente al variado mapa lingüístico europeo, sabía que el latín podía superar las diferencias regionales, al menos en cuanto a las capas de la sociedad que tenían acceso a la educación.

Antropocentrismo

A lo largo del poema, el ser humano aparece repetidamente, y de tal manera que, después de leer la *Rusticatio*, concluimos que el texto se fundamenta en un pensar antropocéntrico.

¿Pero qué tipo de ser humano se aloja en las páginas del gran poema? El hombre landivariano es el *homo rusticus*, el *homo naturalis*, es decir, el hombre entregado, sin mayores pretensiones científicas ni convencionalismos sociales, a las faenas agrícolas, agropecuarias, de extracción de minerales. ¿Y dónde aparece el hombre landivariano? Lo vemos en los campos, cultivando la tierra; en las minas, extrayendo las que serán riquezas preciadas; en los trapiches, moliendo la caña de azúcar; entre el ganado, cuidándolo; en los momentos de legítimo ocio, entregado a las diversiones populares; en momentos de religiosidad popular.

En todos estos casos, el ser humano sobresale por su ingenio, por la agudeza de su mente, por su laboriosidad. Landívar quería, así, oponerse a las teorías de los pensadores que menospreciaban al nativo de América. Centralización en el hombre, exaltación de lo nativo: ambas son ideas que se inscriben en el pensamiento de la Ilustración.

Síntesis entre subjetividad, objetividad e imaginación

En el *Monitum* de su obra, Landívar advierte:

En este opúsculo no tendrá cabida la ficción, exceptuada la que introduce a los poetas cantando a la orilla del lago mexicano. Narro las cosas que vi y las que me refirieron testigos oculares, por demás veracísimos. Cuidé, por otra parte, comprobar las afirmaciones – pocas en verdad – sostenidas por la autoridad de los testigos.

El *Monitum* aparece inmediatamente después del *Urbi Guatimalae*, excelso pórtico de la obra, texto de delicada factura donde el autor deja libre salida al amor patrio, a la subjetividad herida. Luego de esta libertad concedida a la emoción, el *Monitum* permite a lo racional retomar el control del texto, para ofrecer al lector informaciones sobre el título, la base, la forma y las limitaciones del poema.

El fragmento citado constituye una pieza clave para entender y valorar la *Rusticatio*. Desglosémoslo:

- rechazo a la ficción
- apego a lo real objetivo
- verosimilitud

Desde luego, al ceñirse a lo real objetivo en la creación de un texto poético, se establece una tensión entre la función referencial, propia de los textos científicos o informativos, y la función poética. Un acierto de Landívar consiste en integrar los límites referenciales dentro de la creatividad estética. Muy en consonancia con las teorías iluministas, el poeta prefiere basarse en lo real, objetivo, útil; y, si vinculamos este fragmento con los versos finales del poema, advertimos la intención didáctica, propia de la teoría literaria neoclásica. En efecto, en el “Apéndice”, el autor formula una exhortación a la juventud, a la cual dice:

Aprende a estimar en mucho tus fértiles tierras, a explorar animosamente y a investigar con paciente mirada las riquezas del campo y los excelentes dones del cielo. Sea otro el que vaya por las campiñas, doradas por el sol, con desapercibidos ojos, como los animales, y dilapide indolente todo el tiempo en juegos. Mas tú, que posees gran agudeza de entendimiento, despojándote de las antiguas ideas, vístete ahora con las nuevas, y resuelto a descubrir sagazmente los arcanos de la naturaleza, ejercita en la búsqueda todas las energías de tu ingenio, y con gustoso trabajo descubre tus riquezas.

Con admirable capacidad de síntesis, el poeta formula, en esta exhortación, un ideario cuya vigencia permanece intacta. Y si la juventud de Centroamérica no pudo conocer este texto en el siglo XVIII, bien vale la pena que lo conozca y se lo apropie hoy, cuando nuestros países están urgidos de impulsos renovadores cuyo ímpetu y pureza deben provenir de la juventud.

II

La formación y la proyección

Fray Matías de Córdova (1766-1828) nació en Tapachula, Chiapas, cuando esta región constituía una provincia del Reino de Guatemala. Optó por hacerse fraile dominico, y en el Seminario de San Cristóbal las Casas recibió una formación exigente. Entre otras destrezas, adquirió un fluido manejo del latín, lengua cuyo dominio mantuvo a lo largo de su existencia. En 1782 pasó al convento de Santo Domingo, en la Nueva Guatemala de la Asunción, ciudad que se hallaba entonces en proceso de edificación, luego del traslado de la capital del Reino de Guatemala, por los terremotos de 1793. En dicho convento enseñó lengua latina, filosofía y teología.

Fray Matías llegó a la ciudad de Guatemala en años cuando estaba en marcha un proceso de acercamiento a la Ilustración, gracias al cual se formó en aquella urbe un grupo de

impulsores de las nuevas ideas, congregados, principalmente, en la Sociedad Económica de Amigos del País.

Como afirma Tate Lanning (1978: 129), esta ciudad "fue, a mediados de la década de 1790, el punto de convergencia de un grupo de distinguidos intelectuales hispanoamericanos, quienes nada tenían que envidiar a los más sabios hombres de las ciudades de México o Lima". Recordemos, entre los centroamericanos integrantes de dicho grupo, a Manuel Ávalos y Porres, Narciso Esparragoza, Antonio Liendo y Goicoechea, José María Álvarez, Simón Bergaño.

La inquietud intelectual de fray Matías lo movió a estudiar en la Universidad de San Carlos, donde obtuvo, en 1800, la licenciatura en teología. En esa casa de estudios enseñó, por breve tiempo, retórica, y preparó para ello un libro de texto, llamado *Prelecciones a los libros de Eloquencia*. Prosiguió sus labores docentes en Chiapas, desde finales de 1800, específicamente en uno de los conventos de su orden religiosa. Con otros frailes dominicos concibió la idea de fundar una provincia separada, y para gestionar este asunto marchó a Madrid. Allí pasó casi cinco años, entre ellos, por cierto, aquel cuando las tropas francesas invadieron España.

Desde 1810 hasta su muerte lo vemos radicado en San Cristóbal las Casas, donde realiza una fecunda labor educativa y cívica. Estableció una escuela primaria, impulsó la fundación de una Sociedad Económica, del mismo tipo de la que conoció en la ciudad de Guatemala. Propició el establecimiento de la primera imprenta y puso en marcha un periódico: *El Para Rayo*.

Escritura militante

Como sabemos, nuestro autor compuso varios libros de carácter práctico, destinados a promover la superación de su tierra nativa: *Método fácil de enseñar a leer y escribir*, *Memoria de la mejor manera de civilizar a los indios*, *Utilidades de que todos los indios y ladinos vistan y calcen a la española* (1798).

Creo necesario referirme específicamente a su fábula *La tentativa del león y el éxito de su empresa* (s.f.), en la cual es evidente el seguimiento de uno de los principios de las Poéticas nacidas de la Ilustración, o sea, combinar la diversión con la instrucción.

Este texto constituye una de las piezas maestras de la literatura colonial hispanoamericana. Como apunta Acevedo (1994: 582), nuestro autor "elevó el arte del fabulista a nuevas dimensiones estéticas". La estratégica colocación de los vocablos, el manejo de una sintaxis clara y amena, la precisa caracterización de los personajes, el diseño de un esquema gradual y escalonado hasta el encuentro entre hombre y león, se aúnan con la intención ideológica, definida así por Meléndez Chaverri (1994: 618):

Esta obra, profundamente humanista, estaba destinada a exaltar los valores supremos del hombre y el triunfo de la bondad. Juega con dos conceptos pertenecientes plenamente a la filosofía de la Ilustración, cuando habla del ser humano que "por su ingenio y su virtud se eleva".

Este enfoque ideológico debe completarse con lo expuesto por Acevedo (*idem*, 581), en el sentido de que esta fábula "desemboca en una legitimación de las jerarquías sociales, basada en la falsa equivalencia entre el orden natural y el orden social".

El hombre es el centro de la obra. De cara a los animales, el ser humano, frente a los defectos a él atribuidos por los animales con quienes tropieza el león, aparece dominado por dos virtudes: la inteligencia y la compasión. La primera la descubrimos mediante la sagacidad con que el hombre vence al león; la segunda queda explícitamente expresada en los tres versos finales, donde el hombre responde a la petición de piedad que le formula el león:

Mucha gloria es vencerte, noble fiera;
mas sin comparación es más glorioso
el triunfo celestial de la Clemencia.

Dos prohombres

Las circunstancias históricas impidieron la presencia de Landívar entre el mencionado grupo de ilustrados; asimismo, restringieron en alto grado la difusión de su obra en tierra centroamericana. En efecto, el gran poema landivariano solamente fue conocido por un reducido número de intelectuales de México y Centroamérica, hasta cuando, ya a mediados del siglo XX, José Mata Gavidia, por medio de la Universidad de San Carlos de Guatemala, ensanchó el número de lectores.

Fray Matías, en cambio, inmerso en el contexto centroamericano, no solamente imprimió y divulgó su gran fábula en su propia tierra, sino que pudo asumir una militancia que lo define como uno de los hombres de acción implicados en la difusión y aplicación de las ideas ilustradas.

III

Las circunstancias condujeron por rumbos diversos a nuestros dos autores. Landívar, iniciando una de las características de nuestras letras, fue forzado por el poder político a abandonar sus lares. Fray Matías, en cambio, tuvo la ocasión de aprovechar el hecho de que Chiapas formaba parte de lo que hoy llamamos Centroamérica, para insertarse en el fecundo ámbito cultural de las elites ilustradas de la ciudad de Guatemala. Por otra parte, también se benefició del contacto con lo europeo, pero con "boleto de ida y vuelta", no con la condena al ostracismo perpetuo, como le aconteció a Landívar.

Ambos autores muestran, en el terreno meramente literario, la toma de conciencia respecto de la identidad centroamericana, así como la asimilación de la ideología estética de la Ilustración. El genio creativo los favoreció para no ser aplastados por las limitaciones que, por su insistencia en el carácter didáctico de la literatura, esta ideología supone para la libre creación.

Ambos, con su inquietud intelectual, con su capacidad creadora, con su orgullo de ser americanos, constituyen una muestra por demás elocuente de la forja de una identidad nueva, distinta de la española y de la indígena.

La producción literaria propiamente artística difiere, según hemos visto, en uno y otro autor. La intención y la realización son en Landívar más ambiciosas y más abarcadoras. En fray Matías, ambas se circunscriben a una fábula por demás valiosa y densa, pero cuya extensión y realización se limita a unos horizontes menores que los landivarianos. Sin embargo, esta pequeña joya literaria está escrita en español e impresa en Centroamérica, lo cual le otorgó una difusión de la cual careció el texto landivariano. En el terreno de la literatura *latu sensu*, el fraile chiapaneco nos legó textos en donde queda plasmado su compromiso con la construcción de un conglomerado social nuevo, nutrido por las ideas de la Ilustración.

En todo caso, sin ellos resulta imposible entender a la Centroamérica que, con todas sus limitaciones y problemas, surgió a la faz del mundo a partir de 1821.

Bibliografía

Acevedo, Ramón Luis. *La Literatura de la Independencia*, en *Historia general de Guatemala*, tomo III: Jorge Luján Muñoz, Director General, Cristina Zilbermann de Luján, Directora del Tomo. Guatemala: Asociación de Amigos del País-Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1994.

Browning, John. *Rafael Landívar: Poeta, Historiador y Nacionalista*, en *idem*.

Jorge Luján y Cristina Zilbermann (Eds.). *Asociación de amigos del país*, Fundación para la Cultura y el Desarrollo. Guatemala, 1994.

Landívar Rafael. *Rusticatio Mexicana*, prólogo, Versión y Notas de Octaviano Valdés. México: Editorial Jus, 1965. Se han consultado, también, la edición de Faustino Chamorro y la de José Mata Gavidia.

Méndez de Penedo, Lucrecia. "Estructura y significado en la *Rusticatio Mexicana*", en *Cultura de Guatemala*, año III, Vol. III, Sept./Dic, 1982.

Meléndez Chaverri, Carlos. "La Ilustración en el Reino de Guatemala", en *Historia general de Guatemala*, Tomo III.

Tate Lanning, John. *La Ilustración en la Universidad de San Carlos*; traducción de Flavio Rojas Lima. Guatemala: Editorial Universitaria, 1978.

Perfil y función protagónica del sujeto criollo en el discurso poético landivariano

Lucrecia Méndez de Penedo
Universidad Rafael Landívar, Guatemala

Aunque la *Rusticatio Mexicana*¹ constituye una obra cumbre de la literatura neolatina escrita por criollos americanos, específicamente en la línea americanista de los jesuitas expulsos en Bolonia, hacia finales del siglo XVIII, este texto rebasa el discurso meramente literario para articularse con otros discursos culturales, económicos, filosóficos, políticos, contemporáneos a la extracción y formación del autor, a su estatuto dentro de la sociedad colonial, a los contextos y circunstancias desde donde elaboró su obra, a las condiciones materiales de su publicación, así como a los destinatarios implícitos y explícitos de su obra. Por otro lado, entre colonizados y colonizadores siempre existió una relación de compleja negociación que oscilaba entre la autonomía y la dependencia mutuas para lograr la coexistencia más o menos pacífica, aunque las relaciones de poder obviamente favorecerían, al final, al grupo dominante hispano. Además del

1 Del poema landivariano existen dos versiones, la primera publicada en Módena (1781) y la segunda, corregida y aumentada, en Bolonia (1782). Faustino Chamorro ha realizado una traducción a hexámetros en español de la edición bonionense (véase la referencia completa en la bibliografía final). Cuando citemos algún fragmento de este poema, utilizaremos esta edición, por lo que nos limitaremos a señalar el Libro y líneas versuales correspondientes.

poder administrado ostentosa y verticalmente, existía lo que podríamos denominar foucaultianamente “la capilaridad” del mismo², pues se encontraba presente o enmascarado hasta en los aspectos mínimos de la vida cotidiana.

Rafael Landívar (Antigua, Guatemala 1731-Bolonia 1793), además de construir un texto poético, desde la peculiaridad de su subjetividad criolla –sacerdote jesuita y docente–, elabora un texto de implicaciones sociales y políticas donde exalta, a través de la mediación estética, pero también de la racionalidad filosófica y científica de la Ilustración, la belleza y potencial riqueza de las tierras americanas, así como la industriosisidad de sus habitantes, atravesando toda la escala étnico-social: criollos, mestizos, indios y negros. Así, el poeta guatemalteco elabora una construcción simbólica simultáneamente real e idealizadora del presente americano, pero sobre todo una proyección utópica hacia el futuro, como puede apreciarse en su “Exhortación a la juventud de Mesoamérica”³ que, en este caso, como tendré ocasión de ir exponiendo, puede inferirse que se refiere prevalentemente a sus destinatarios: jóvenes criollos letrados o empresarios. El poema landivariano posee una finalidad pragmática de conocimiento, intervención y transformación del medio físico. Su dinamismo radica en la catalogación basada en el interés por los estudios de historia natural de la época y la experiencia acumulada por los jesuitas en la esfera del cultivo y la administración agrícola.⁴

Toda obra literaria posee, además de la intrínseca función lúdica y mediadora de la realidad referencial, una función de conocimiento que implica, a su vez, una función epistemológica interrelacionada con el horizonte ideológico-cultural de su

2 Vid. Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad*. México: Siglo XXI y *El discurso del poder*. México: Folios Ediciones, S.A., 1983

3 ‘Exhortación a la juventud de Mesoamérica’ (94-112), en el “Apéndice. La Cruz de Tepic”, pág. 237 de la traducción de F. Chamorro.

4 Este y otros planteamientos proceden del penetrante y actualizado estudio de Antony Higgins (2000) sobre la *Rusticatio Mexicana*.

momento histórico, así como con las condiciones materiales de producción cultural. Si entendemos el término ideología, no en el sentido usual y restrictivo de adhesión a una corriente política, sino referido al marco de formulación de significados, es decir representaciones simbólicas –ideas, creencias, conceptos que expresan la relación de un sujeto con el mundo–, es posible establecer que en un mismo periodo histórico pueden convivir ideologías diversas, con diversas potencialidades hegemónicas. Según su extracción, su formación, su posición social, sus propios intereses, los determinantes contextuales externos, e inclusive su propia voluntad, el individuo se encuentra sumergido en una red de opciones ideológicas, en las que tiende a prevalecer una ideología dominante que expresa los intereses del grupo en el poder, de manera abierta o solapada. En el caso de la colonia fue la del imperialismo español, en sus diversas modalidades epocales, pero siempre manipulando astutamente la conciencia de los colonizados, tanto desde formas simbólicas incuestionables como la autoridad eclesiástica o monárquica (impuestas por Dios), como desde el boato ceremonial (bienvenidas a virreyes, honras fúnebres). No obstante, es frecuente que el colonizado, aunque internalice un sentimiento de inferioridad cultural frente a la cultura metropolitana, la cual impone cánones diversos a los autóctonos como modelos fijos e insuperables, establecerá desde época temprana y su propio oficio –fuera éste la artesanía, la administración o el arte–, una relación contradictoria de sumisión/oposición simultáneas. Al mismo tiempo los sujetos colonizados se adherían al sistema, lo cuestionaban desde los mínimos intersticios o fracturas que ese mismo sistema –teoría totalizante y monolítica–, evidenciaba y permitía para lograr la estabilidad de su dominio, dado que numéricamente los colonizadores eran una minoría. Este esquema se articula con la otra contradicción, la de imposición/dependencia de parte de los colonizadores, quienes ya desde la conquista tuvieron que asociarse con los nativos americanos para la

sobrevivencia, dado su desconocimiento del entorno y la lengua, por mencionar dos elementos básicos. De allí la simultaneidad posicional del sujeto colonizado y colonizador.

En la sociedad colonial el mestizaje racial, presente desde inicios de la conquista, aumenta, por lo que otro signo social diferenciador que irá adquiriendo importancia será el del color, al punto de formular una especie de "pigmentocracia",⁵ en que el blanco es el factor determinante. El origen de la palabra "criollo" se encuentra, a partir del siglo XVI, simplemente como un término para designar a los hijos de padres españoles nacidos en América. Asimismo, al inicio fue utilizado como sinónimo de "nativo", pues también se aplicaba a otros grupos étnicos o clases como los negros o los esclavos, en sentido meramente descriptivo. Paulatinamente va adquiriendo una connotación específicamente étnica, ya que durante los siglos XVI y XVII el sector criollo resulta superior numérica y económicamente al peninsular.

La emergencia del sujeto criollo puede localizarse desde época temprana, pues gérmenes de cuestionamiento a la autoridad y justicia de la corona pueden rastrearse en las lamentaciones de los cronistas por la falta de recompensa adecuada a su gesta, lo cual fue creando resentimiento ante los privilegios económicos y sociales que gozaban los funcionarios enviados por el imperio para administrar el poder. Desde la península, por el contrario, la visión sobre estos sujetos era la de reales –o potenciales– individuos subordinados, codiciosos, arribistas y resentidos. Mabel Moraña señala que es posible establecer, según los historiadores, y sobre todo en el seno de las sociedades virreinales americanas, el surgimiento del complejo fenómeno cultural denominado "criollismo" alrededor de 1620. Este se manifestará sobre todo durante el Barroco, o Barroco de Indias, como muchos estudiosos lo llaman por su carácter mestizo, como

5 Sigo de cerca los planteamientos y definiciones de Mabel Moraña (1988).

“primeras evidencias de una conciencia social diferenciada en el seno de la sociedad criolla. [...] formas incipientes –y en muchas casos contradictorias– de conciencia social [...] germen, aún informe, de las identidades nacionales” (Moraña 1988, 234). Como afirmábamos, en este lento proceso, durante los siglos XVI y XVII, el grupo criollo resultará predominante *in situ*, sea numéricamente como por sus alianzas matrimoniales con emprendedores emigrados navarros y vascos que trabajan los capitales locales. Hacia el siglo XVIII y sobre todo durante el XIX, por criollo empiezan a entenderse ya no sólo exclusivamente los individuos vinculados originalmente con el grupo “blanco”, sino también los individuos o sectores nativos mestizos pertenecientes a capas medias o medias altas, es decir la prefiguración parcial, en términos sobre todo culturales, del posteriormente llamado “ladino” guatemalteco. Los criollos empiezan, en medio de una contradicción de oposicionalidad y sustentación frente a la corona, a tomar conciencia cada vez con mayor claridad de que constituyen un grupo diferenciado. Son ellos los nativos y productores del capital americano, basado en un sistema de producción que descansa en sectores trabajadores locales, mientras que los peninsulares son percibidos como extranjeros burócratas que les arrebatan riquezas y honores. Esta animadversión fue creciendo y se nutrió de las ideas de la Ilustración, hasta desembocar en los proyectos independentistas del siglo XIX que, en efecto, fueron gestados en el seno de los sectores criollos ilustrados, aprovechando la coyuntura del desgaste del imperio español en su propio territorio.

Resulta fundamental la consideración de la presencia y función de la Compañía de Jesús en la región mesoamericana para comprender su influencia en la vida y obra de Landívar. Esta Orden llegó hacia 1572 por mandato de Felipe II, cuando ya otras, como los dominicos y franciscanos, habían realizado la primera fase de evangelización, como tarea de soporte ideológico para fundamentar la legitimidad del proyecto conquistador. Sin embargo, hay que recordar que

desde el inicio de dicho proceso se dieron conflictos en el mismo seno de la Iglesia, como puede comprobarse con la temprana posición polémica de Las Casas como defensor de los indios, sin que esto implicara el cuestionamiento del poder monárquico. Los jesuitas fundaron misiones y desde el principio su actividad se realizó, tanto en el campo de la administración y producción agrícola de sus propiedades agrarias, como de la educación de los sectores dominantes de la sociedad colonial. Con el tiempo, su prestigio como eficientes administradores y como excelentes educadores fue creciendo, a la par que su poder económico y cultural dentro del grupo criollo en gestación. Avalada por su autoridad intelectual y a su eficiencia en la administración de la agricultura y el comercio, la influencia de los jesuitas irá creciendo en la sociedad civil dominada por los criollos. Visto al principio con complacencia por la corona, el papel predominante de los miembros de la Compañía de Jesús se torna en desconfianza hacia el siglo XVIII, cuando la administración borbónica decide reorganizar su burocracia en las colonias y aumentar la recaudación de impuestos, ya que en la región mesoamericana se había dado un proceso de expansión económica que podía ser útil para mejorar la economía metropolitana (Vidal 1985).

La Orden es expulsada en 1767 por orden de Carlos III, e inclusive clausurada por un corto periodo en 1771 por el Papa Clemente XIV. Los miembros intelectualmente más prominentes de la Compañía de Jesús residentes en la Nueva España y Guatemala se desplazan, después de una odisea marítima, a Bolonia, donde trabajarán en labor pastoral y académica. Desde el exilio casi todos escriben textos que deben ser interpretados como exaltación de lo propio, pero también como defensa contra la visión eurocéntrica y denigradora de escritores como Buffon o de Pauw, quienes de esa forma también atacaban al imperio español, siempre amenazado por otras naciones con miras expansionistas.

El concepto de subalternidad se refiere a la relación de desventaja, dependencia e inferioridad centro (imperio) / periferia

(colonia). Todo sujeto colonizado es subalterno, es decir devaluado, con relación a la centralidad metropolitana y dentro de los márgenes sociogeográficos de su espacio vital, aunque su grado de subalternidad depende de marcas condicionantes como etnia, raza, género, clase. Ni los colonizados ni los colonizadores constituían, pues, categorías homogéneas: existían grados y modos de subalternidad. En el caso de Rafael Landívar en cuanto criollo, es decir sujeto colonizado no hispano, pertenece, como todos los de su grupo, a un sector subalterno con respecto a la monarquía española, con casi nulas posibilidades de acceder a cargos administrativos, dada la monopolización de parte de la corona del comercio ultramarino, la creciente tributación, etc. No obstante, dentro de la sociedad colonial guatemalteca el padre Landívar forma parte de un grupo privilegiado, la oligarquía criolla, —si se compara con la situación socioeconómica de la mayoría de mestizos, indios y negros— la cual, aunque en situación de desventaja con los peninsulares enviados por la corona, constituye un sector fundamental de la clase dominante. Sin embargo, hay marcas específicas en su subjetividad criolla: es letrado, sacerdote y docente; es decir, no pertenece al grupo empresarial, y su labor es de tipo académico y religioso.

Ciertamente, ambos sujetos criollos, el empresario y el sacerdote, se complementan en el surgimiento de un sujeto diferente al hispano; mientras uno tiene en sus manos los medios de producción, el otro apuntala ideológicamente la legitimización del incipiente proyecto diferenciador. Está en ciernes el perfil de una identidad hispanoamericana sustentada en los valores materiales de la libre empresa y comercio, por un lado, y por otro, en el empirismo, el racionalismo y el cientificismo optimista ilustrado. Sin embargo, la visión jesuita de la Ilustración necesariamente está limitada al empirismo, al experimentalismo, y en el campo estético al neoclasicismo, por una parte, y por otra, a un enfoque pragmático de la agricultura y la economía, pero siempre dentro

de los límites de una visión religiosa y no secular de la existencia. Así, Landívar fue miembro de una elite criolla porque, además, tuvo la oportunidad de formarse intelectualmente en la Nueva España, tanto en la filosofía tradicional como en las nuevas ideas de la Ilustración, corrientes paradigmáticas culturales y filosóficas que asimiló, cuestionó, pero de las cuales, sobre todo de las del cientificismo, hizo un uso selectivo y pragmático, dentro de los marcos de sus creencias y formación religiosa.

Existen testimonios de que el escritor guatemalteco poseía una inteligencia superior, que supo desarrollar disciplinadamente desde muy temprana edad, y un talento literario que alcanza su momento más alto con la *Rusticatio Mexicana*. El poeta jesuita dominaba el manejo técnico de complejos sistemas de simbolización y de prácticas escriturales, exhibiendo su maestría a la par de los poetas neolatinos de otros países. Muchas razones se han aducido al uso del latín: un sutil antihispanismo mediante el rechazo a una de sus instituciones: la lengua; su precoz familiaridad con el latín desde niño; la intención de abordar destinatarios cultos con un código compartido; la exhibición de la destreza de parte de un sujeto subalterno mediante la apropiación de un canon prestigioso de la cultura occidental; el renacido interés por la cultura clásica. Todas estas justificaciones son válidas y se articulan con la defensa de América como un continente de extraordinaria belleza, potencial riqueza poblada de habitantes que no eran ni buenos ni malos salvajes, sino individuos industriosos e ingeniosos, capaces por su propio esfuerzo de realizar actividades productivas, sobre todo en el área agrícola, aunque sin descartar una mínima industrialización, como lo demuestran los Libros VII y VIII, dedicados a la explotación de las mina de plata y oro, y el Libro IX, donde trata del cultivo y producción del azúcar. No sólo, como en todo proceso que tiende a perfilar una identidad, se propende a sobrevalorar lo propio para marcar la diferencia con el otro; el proceso de alteridad en el caso del

poema landivariano definitivamente no sólo nivela lo americano con la centralidad canónica europea, sino que inclusive constantemente pretende sobrepasarlo, como es el caso de los versos finales del Libro III, "Las cataratas de Guatemala", donde el valle guatemalteco resulta superior en belleza al mismo valle del Nilo, por lo que ordena a egipcios y al mundo occidental, con sus decantadas Siete Maravillas, a silenciarse:

Parentónicas gentes silencien sus verdes campiñas
 que el Nilo opulento fecunda con fértiles riegos;
 que el mundo silencie los siete portentos antiguos,
 a los que gárrula fama pregona soltando alabanzas.
 A todos supera en belleza el contorno del valle,
 ofreciendo a las tímidas Ninfas preciados parajes umbrosos,
 siempre fragantes de efluvio oloroso del monte
 y siempre sonoro por dulce cantar de las aves. (287-294)

En este sentido, el discurso poético de Landívar adquiere una posicionalidad anti-hegemónica, pero que debe ser contextualizada en su momento histórico para una lectura adecuada. El espacio textual durante la colonia fue un campo abierto para expresar las tensiones ideológicas latentes en el seno de dicha sociedad, de manera directa o metafórica, según el registro literario utilizado por el autor, pues como afirma Ania Loomba: "La naturaleza sincrética de los textos literarios o sus complejidades ideológicas no deben hacernos concluir que se colocan en un espacio de alguna manera por encima de los procesos históricos o políticos" (1998, 75). Por una parte, el escritor, en un cierto modo era un individuo privilegiado dentro de la sociedad colonial, no sólo por el acceso al conocimiento y la cultura disponibles, sino también por su inscripción presencial en las esferas de poder, ya que su oficio generalmente iba destinado al consumo del grupo dominante. Pero, por otro lado, su práctica estética se producía –y consumía– desde los márgenes de la centralidad hegemónica, es decir en los bordes y márgenes del imperio: la periferia colonial. Así, el acceso a la cultura puede crear

conciencia y valoración de la propia identidad o reforzar sentimientos de inferioridad, o bien una posición oscilante entre ambas posturas.

El discurso landivariano, entonces, puede ser enfocado desde dos niveles que se articulan equilibradamente en el poema: el ideológico y el estético. El poeta jesuita no pretende elaborar un manifiesto político, sino que trata de contener dentro de la preceptiva neoclásica un escenario bucólico donde funcionan dichas estrategias, pero que la rebasan cuando trata de describir lo inconmensurable del paisaje: las grutas, las fuerzas de la naturaleza como los terremotos, así como el trabajo duro en las minas o en los trapiches, por ejemplo. Reto de escritura que también debieron afrontar en su momento los cronistas cuando la realidad superaba sus códigos occidentales de referencia e inclusive el propio léxico era insuficiente para describir nuevos espacios y seres, a quienes no quedó más remedio que comparar con los dominados y subalternos por etnia o género: los árabes, los judíos, las mujeres y los niños. Así, en tanto seres inferiores en estado de sumisión, debían permanecer bajo tutela paternalística o dictatorial. En efecto, según señala Rolena Adorno, fue tarea del escritor colonial criollo el iniciar la desmitificación, utilizando la racionalidad:

[...] el sujeto colonial que ensalzaba lo americano logró 'desfeminizar' la cultura nativa a través de dos estrategias: la racionalización, erradicación de la 'magia' y la 'brujería', y la restauración de la historia, destacando la sociedad autóctona como agente activo (no como víctima) de su propio destino. (1988, 64)

Si se aplica dicha afirmación al texto poético landivariano se observa que, desde el inicio del poema, el jesuita guatemalteco aclara que su descripción tiene un carácter testimonial:

En el presente opúsculo sin embargo no habrá lugar a la ficción, si exceptúas la que introduce a los Poetas cantando a orillas del lago Mexicano. Lo que he visto refiero, y los testigos oculares,

por lo demás veracísimos, me relataron. Además tuve el cuidado de confirmar aquellas cosas, que son un tanto excepcionales, suscritas por la autoridad de los testigos oculares. (7)

Además, Landívar hace anotaciones a pie de página como una eficaz estrategia literaria que da carácter documental a su texto poético. Vale la pena recordar que la edición modenense de 1781 lleva como subtítulo "Algunas cosas bastante raras recogidas por las tierras mexicanas". El adjetivo "raras", es decir extrañas, inverosímiles, apunta hacia fenómenos que rebasan cánones establecidos en otras culturas y busca de alguna manera su propia expresión. Pero también hay que hacer una lectura en clave religiosa: lo milagroso –incomprobable por la razón– es creíble mediante un acto de fe. Me refiero, en el caso del poema de Landívar, al milagro guadalupano ("Libro XII"), o la cruz de mármol inexplicablemente sumergida en la fuente de Chalco ("Libro I"), o la cruz de Tepic ("Apéndice"), curioso fenómeno natural: el arbusto verdea a la inversa de las estaciones, posee espigas como lanzas y antaño manaba un líquido rojo curativo. Es importante insistir en la fe religiosa de Landívar, que se une a su conocimiento de la filosofía y de la ciencia, construyendo un poema sobre la base de la fe y la razón.

De alguna manera, también dentro de la esfera epocal de su formación cultural y religiosa, Landívar establece una visión jerarquizada de los roles sociales. Por ejemplo, los arquetipos Padre-Creador-Protector, en cuanto fuerza activa y sostén de un verticalismo patriarcal que encuentra su más alta figuración en el Dios cristiano, no así en los hispanos, y la Madre-Tierra-Generosa, que se cristaliza en la figura de Guatemala, en los espléndidos versos de la Dedicatoria "A la Ciudad de Guatemala", donde Guatemala es maternal fuente de vida:

Salve, mi Patria querida, mi dulce Guatemala, salve,
Delicias y amor de mi vida, mi fuente y origen;
¡Cuánto me place, Nutricia, volver a pensar en tus dotes,
tu cielo, tus fuentes, tus plazas, tus templos, tus lares! (1-4)

La exaltación de la maternidad se encuentra simbolizada en la tipología de figuras varias y fundamentales que aparecen en el texto. De manera relevante en el culto mariano, a cuya protección se aboca el sujeto poético, pero también en la función cohesionadora de la madre en la vida familiar, tanto en la de los seres humanos como en la de algunos animales, específicamente los castores, metáfora utópica y ejemplar a su vez, de la convivencia armónica humana.

Existe otro factor para tener en cuenta y consiste en el lugar de la escritura del texto: el exilio, en el caso de Landívar, Italia, sumergida de lleno en su propio humanismo dieciochesco: el Iluminismo. En efecto, con Landívar se inicia una tradición de literatura guatemalteca escrita fuera de las fronteras que ha perdurado hasta finales del siglo XX. Resulta indudable que la distancia, unida a la nostalgia por la propia tierra, tiende a que la memoria agigante e idealice lo dejado atrás. En los raros momentos en que Landívar pierde la contención y da rienda suelta a su afectividad, expresa la tristeza por la ausencia de lo propio, como un paraíso irremediablemente perdido y con la única posible existencia de ser fijado por su hermosa y conmovedora palabra poética:

Debiera, confieso, con fúnebre peplo mi alma
enlutar e inundarme los ojos de llantos amargos:
que en tanto los prados den flores, y luz las estrellas,
mi vida y mi pecho serán prisioneros de llanto profundo. (I,19-22)

No obstante, el poema descriptivo-elegíaco de Landívar es algo más que fruto de la melancolía. Constituye un intento de sistematizar, utilizando un método y modelo propio del Siglo de las Luces –la catalogación enciclopédica–, el paisaje, los habitantes, el trabajo, las costumbres de la región mesoamericana del Nuevo Mundo, no viendo hacia atrás, pues son escasas aunque elogiosas las referencias al pasado pre-hispánico, sino predominantemente al presente y al incipiente futuro que dicha región potencialmente merecería.

Dentro de nuestro discurso expositivo, hemos ido viendo cómo la transculturación, con una evidente peso aculturador de parte de los españoles, creó desde el principio una interrelación compleja entre conquistadores y conquistados. Ambos se construyeron como sujetos frente a la alteridad. Pero al mismo tiempo, el necesario contacto para la sobrevivencia y convivencia hizo que la contaminación racial y cultural produjera prácticas materiales y simbólicas que dieron como resultado el fenómeno de la hibridez, preludio de una difícil interculturalidad, en cuanto escenario del proceso de gestación y mutación constante de las identidades. En todo caso, la construcción de identidades no fue pasiva, sino interactiva, pues dicho proceso incluye, a la par de la imposición verticalista de cánones, las respuestas y reacciones de los sujetos subalternos. La jerarquización hispana fue de alguna manera reproducida por los grupos criollos de poder, sobre la base también de clase, color y género. Estimo que es importante insistir en que el color constituía una marca inicial diferenciadora para representar al *otro*. Los constructos del buen salvaje o del mal salvaje constituyen elaboraciones simbólicas tendenciosas y mañosamente encubiertas de cientificismo —mediante un mecánico determinismo biológico, paradójicamente en boga en pleno Siglo de las Luces—: las características biológicas de cada grupo determinan sus atributos psicológicos y sociales, con la finalidad de continuar legitimando la afirmación y expansión colonial. El color era algo incapaz de transformarse; por lo tanto, el sujeto considerado racialmente diferente estaba fatalmente condenado de por vida al dominio.

Landívar no se deja doblegar, ni como escritor ni como sujeto americano, por los cánones occidentales, sino que se los apropia con virtuosismo y los refuncionaliza para elaborar un discurso contestatario de gran sutileza e inteligencia, a fin de legitimar su propio discurso alterno al dominante. No ataca, más bien casi ni menciona a los hispanos colonizadores, sino que opta por exaltar a los colonizados. Es decir

actúa con altura e inteligencia, frente a la prepotencia y arrogancia hispana que, además, en el ámbito personal le ha inflingido el destierro. Precisamente por esa recia sutileza del texto, habría también que abordar los vacíos y silencios del mismo, que resultan tan significativos como las reiteraciones sobre las bondades de la tierra mesoamericana y sus pobladores. Me refiero específicamente a la figura del indio en cuanto sujeto socio-histórico, tema que sólo me limito a señalar, pues merecería un estudio e interpretación por aparte.

Es cierto, sin embargo, que Landívar construye formas diferenciadas de identidad mesoamericana que apuntan hacia un proyecto genérico autárquico de convivencia social, de índole reformista y dentro del marco referencial de las virtudes cristianas, como la generosidad y justicia, y sus valores como la pacífica convivencia, pero también en la exaltación de atributos propios de una sociedad burguesa embrionaria, como la división del trabajo, la industriosisidad y diligencia laboral. Un esbozo de su pensamiento en esta área puede encontrarse en el libro dedicado a los castores, donde diseña metafóricamente una utopía posible, basada en la paz y justicia social, los bienes compartidos y la sobriedad de estilo de vida que podría ofrecer una sociedad autárquica más rural que urbana. En otras palabras, la región americana ya de por sí podría ser autosuficiente, pues es potencialmente rica, de tal forma que si se desarrollara, podría hipotetizarse, estaría en capacidad de sostener relaciones comerciales independientemente con otros países, fuera de España. En el texto nunca se menciona un cambio radical de la estructuras. Una lectura en clave "revolucionaria" del texto, con el sentido que dicho concepto tiene en las ciencias sociales contemporáneas, sería erróneo, porque lo descontextualizaría de la posición del sujeto escritor –un jesuita guatemalteco– en su momento histórico; de las opciones ideológico-políticas existentes; del lugar original de emisión y recepción del texto, y porque no hay que olvidar que,

en cuanto discurso cultural, es también y sobre todo un discurso estético y no un tratado. No hay un proyecto –y no podría haberlo habido históricamente– que, aunque fuera de manera indirecta, perfilara un movimiento radical de parte de los estratos populares para tomar el poder, así como tampoco un rechazo abierto de la dependencia hacia España (Méndez:1982); es solamente el esbozo de un proyecto reivindicador del grupo criollo como productor de riqueza y capaz de planificarla y administrarla. En este sentido podría decirse que Landívar, utilizando la terminología gramsciana, fue un “intelectual orgánico” del sector criollo ilustrado, al mismo tiempo que, acaso sin proponérselo intencionalmente, un sujeto protoindependentista (Méndez:1995).

Lo que el grupo criollo fue buscando al inicio, casi intuitivamente, y más racionalmente después, fue su inserción en la modernidad, entendida como una nueva organización social en todos sus niveles, basada en la racionalización y la secularización. Sin embargo, el proyecto implícito que revela la *Rusticatio Mexicana* es una peculiar modernidad donde el racionalismo científico alterne con las creencias religiosas, propias de la institucionalidad jesuita con su visión universalista, y que resulta un modelo muy diferente al liberal ilustrado de cuño laico que tendía a reforzar el surgimiento de estados-nacionalistas. Ahora bien, en el texto, la práctica religiosa no se limita a una actividad pasiva, sino que colabora pragmáticamente a la acción y, en consecuencia, al desarrollo, como puede observarse en el “Canto II”, cuando el sacerdote increpa a los aterrorizados campesinos que se lamentan por el terremoto. Como puede observarse, frente a la adversidad el sacerdote impulsa a la racionalidad y a la acción:

¿De qué sirve entregarse remisos a largos lamentos,
exponiendo entre tanto la vida a tan grande peligro?
Más vale de prisa la huida y dejar estos campos.
Huyamos, ¡Ay! -dice- huyamos de fúnebre ruina, que el cielo
permite y persuade la huida; huyamos amigos:
que así amonestados es bueno evitar una muerte segura. (II, 151-156)

Del motivo del terremoto, que aparece asimismo al principio del poema en "A la Capital de Guatemala", podría hacerse una doble lectura en clave metafórica, tanto en el nivel de vivencia personal como de la formulación incipiente de un proyecto político. En ambos casos el desastre natural implica una destrucción imprevista y devastadora que arranca al nativo de su entorno, pero a cuya destrucción es posible – y deseable– oponer la re-construcción. En efecto, Landívar, en cuanto jesuita expulsado, fue arrancado violentamente y sin previo aviso de su tierra y hogar, que él reconstruyó en su exilio, mediante una práctica simbólica en su escritura. Por otro lado, podría pensarse en el terremoto como metáfora de la destrucción de un orden social, al cual es necesario responder construyendo otro, sobre las bases existentes en precedencia, lo que implicaría, como he sostenido, no un cambio radical sino reformismo. No sólo estas respuestas de vida y pensamiento son posibles por la razón, sino, en el preciso caso de Landívar, por la fe, pues en el terremoto de Bolonia se encomienda a la Virgen María. De la muerte, tanto natural como civil, surge la resurrección, triunfante sobre la "súbita muerte".

Lo que resulta evidente en el poema landivariano es la tenacidad de su autor por volver comprensible lo americano incomprensible o desconocido o devaluado por parte de la mirada eurocéntrica. La diferencia no debería implicar la incomprensibilidad del *otro* y menos aún una prejuiciosa inutilidad. El criollo ya se demuestra como potencial agente, actor y autor de cambio, es decir como un sujeto en proceso de formación. De hecho, considero que la *Rusticatio Mexicana* constituye, por todo lo expuesto anteriormente, un punto intermedio en ese proceso de formación y concientización de un nuevo sujeto americano: el criollo. En este caso preciso, la misma estructura formal externa del poema indica los marcos de referencia: el texto inicia, después del "Canto a Guatemala", bajo un signo cohesionador de fe –la cruz de mármol– y finaliza, antes de la exhortación a la juventud

americana, con el mismo icono: la cruz de Tepic. Es decir, toda la propuesta ideológica pareciera tener como límites contenedores los valores religiosos y la fe cristiana.

Acaso sin proponérselo, Landívar formuló mediante su poema un proyecto en principio autárquico como prefigurador de otro independiente, pero insertado en un marco más amplio, que posteriormente en el siglo XIX sería denominado capitalismo, y del cual las ex-colonias formarían parte como participantes dependientes. Ciertamente no serían los religiosos, aunque fueran criollos, quienes forjarían estas nuevas estructuras, y menos aún Landívar que, como miembro de la Compañía de Jesús, ya estaba fuera de ese contexto; como afirma en el "Apéndice", se ve a sí mismo ya lejos y fuera: "héte aquí aquestos cantos: con ellos a orillas del Reno/violento, tentaba engañar mis amargas congojas y el ocio." (100-101), por lo que a lo sumo se limitó a imaginar lo que podría ser una América realmente por y para los americanos. Esta utopía, como agudamente señala Antony Higgins, era una utopía criolla, pues éstos "no concibieron alianzas con grupos mestizos o indígenas, que sin embargo, aparecen mediados por el aspecto utópico, pero desde un concepción paternalista y jerarquizante de las relaciones sociales." (12).

La *Rusticatio Mexicana* constituye, entonces, un punto intermedio en la construcción de la subjetividad criolla. De allí la tensión de sus contrastes estilísticos e ideológicos. La certeza de la capacidad de encontrar las propias soluciones a los propios problemas, determinó que Landívar creyera que las utopías eran posibles, porque su pensamiento fluctuó siempre entre una línea pragmático-científica, pero también en otra imaginativo-estética. La actualidad del discurso poético landivariano se proyecta más allá de la única posible utopía en su tiempo, la de su propio grupo, para abarcar nuestra posmodernidad distópica, tan necesitada tanto de acción como de imaginación. Es significativo que el poema cierre con un fragmento poético titulado "Exhortación a la

juventud de Mesoamérica", que constituye su legado a la juventud criolla de entonces y actualmente a toda sin distinciones, en cuanto futuros constructores, a quienes devela las bellezas paisajísticas de la zona, pero sobre todo, la latente tarea de estimar lo propio frente a lo ajeno, de desechar lo viejo por lo nuevo y de utilizar el propio ingenio para el trabajo:

[...]

Aprende a estimar ponderando tus tierras feraces;
la riqueza del agro y la excelsa virtud de su clima
explora esforzada, y rastrea con ánimo atento.
Que otro los campos dorados por lumbres de Febo
recorra con ojos incautos, igual que los brutos;
que todo su tiempo consuma indolente en los juegos.
Tú en cambio, entre tanto, de gran agudeza de mente,
librada de viejos sentires, revístete ya de los nuevos,
Y sagaz, con el voto de abrir naturales arcanos,
revela buscando el diverso poder de tu ingenio,
y descubre con grata y sufrida labor tus tesoros. ("Apéndice", 102-112)

Bibliografía

- Accomazzi, Gervasio y Lucrecia Méndez de Penedo "Rafael Landívar: vida y obra", *Historia General de Guatemala, (III)*, Eds. Jorge Luján Muñoz y Cristina Zilbermann. Guatemala: Asociación de Amigos del País. Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1995.
- Adorno, Rolena. "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XIV, No.28, 2do. Semestre, 1988.
- Higgins, Antony. *Constructing the Criollo Archive. Subjects of Knowledge in the Biblioteca Mexicana and the Rusticatio Mexicana*. West Lafayette, Indiana : Purdue University Press, 2000.

Landívar, Rafael. *Rusticatio Mexicana*. Edición bilingüe. Introducción y traducción de Faustino Chamorro. Costa Rica: Libro Libre, 1987.

Loomba, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. Londres: Routledge, 1998.

Moraña, Mabel. "Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica". *Revista de Crítica Literaria Hispanoamericana*. No. 28, Año XIV, Lima, 2 semestre, 1988.

Méndez de Penedo, Lucrecia. "Estructura y significado en la *Rusticatio Mexicana*", *Cultura de Guatemala*, Año III-Vol III, Sep.dic. 1982, Edición especial homenaje a Landívar. Guatemala, Universidad Rafael Landívar.

Vidal, Hernán. *Socio-historia de la literatura colonial*. Minnesota: Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1985.



aritec s.a.
TECNOLOGÍA ALEMANA
Tel: 233-6008

OTRAS PUBLICACIONES EUNA

Alejo Carpentier: cronista mayor de indias de la época contemporánea

Ana C. Sánchez Molina

Buscando las raíces del modernismo (cinco acercamientos)

Ana Cecilia Barrantes de Bermejo

Literaturas indígenas

Magda Zavala y Seidy Araya

La serpiente cósmica: cuentos mayas

Edgar Cabrera

Indianidad y negritud en el Repertorio Americano

Yolanda Cruz Molina

La canción olvidada

Yadira Calvo Fajardo

Entre la espada y el falo: la mujer americana bajo el conquistador europeo

Juan Durán Luzio

La travesía azarosa de los textos: folklore literario y literatura folklórica en Costa Rica

Albino Chacón y Álvaro Dobles

El que quiera divertirse (libros y sociedad en Costa Rica: 1750-1914)

Iván Molina Jiménez



Este volumen se propone como un espacio de diálogo interdisciplinario e interregional sobre prácticas culturales relacionadas con procesos de construcción identitaria colectiva en el periodo colonial americano. El ámbito cubierto es amplio: desde el "contacto" hasta la emancipación, y desde la zona andina hasta Canadá. Representativa de la exuberancia de la producción escrita en estos tres siglos, la mayor parte de los textos seleccionados (historiografías literarias, crónicas, historias naturales) tiene en común, además de una dimensión narrativa, un propósito referencial y pragmático: dar cuenta, o sea reapropiarse, de un lugar de experiencia vital, distorsionado por miradas ajenas.

Sin negar la singularidad de una experiencia hispanoamericana con respecto a la francesa o a la inglesa, ni la especificidad de cada etapa de expansión imperialista de los estados-naciones occidentales, hemos retenido el término de "colonial", en lugar de su alternativa de "virreinal", por el puente que lanza sobre realidades análogas –si no idénticas– y que se ha tendido a abordar, demasiado a menudo, desde una perspectiva compartimentalizada.

Al introducir temáticas centroamericanas y canadienses francesas en el debate hispanoamericanista, procuramos una apertura a otros ámbitos del mundo colonial que los habitualmente representados (Perú y México). Al lado de las contribuciones que ofrece la mayoría de nuestros autores a la puesta en relieve de unas identidades fluidas, otros artículos ponen en cambio el énfasis en las relaciones interculturales, que se empezaron a forjar desde los inicios mismos del periodo colonial americano.



Editorial

Universidad Nacional



Université de Montréal

ISBN 9977-65-233-3



9 789977 652337