

Bibliographica Americana

Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales



DICIEMBRE 2019

15

SUMARIO

DOSSIER | pág. 3

Todos tienen voz. Sujetos, voces y textualidades en la América Colonial

Introducción

Loreley El Jaber

Raza, colonialidad e ilustración: caminando la ciudad de los reyes

Santa Arias

Palabras pulverizadas: el relato de Ginés de Mafra sobre la travesía de Magallanes - Elcano

María Jesús Benites

La oralidad bajo la pluma: actos de habla y memoria oral en el archivo colonial andino (1542-1615)

Rocío Quispe-Agnoli

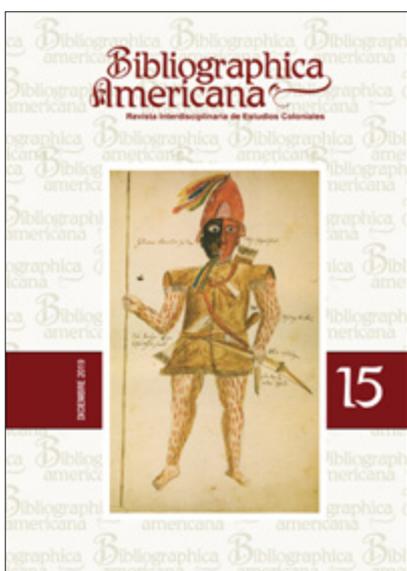
Inflexiones de un retórica mestiza: sujeto enunciador, trama y *ethos* polémico en Crónicas de Alvarado Tezozómoc, Muñoz Camargo y Alva Ixtlilxóchitl

Valeria Añón

Ilustración de tapa:

Florián Paucke.

Indio mocoví preparado para la guerra.



Silencios del archivo virreinal rioplatense. *Ficciones de pueblo*, la plebe ante un hecho de “famoso contenido”

Juan Ignacio Pisano

Sor Juana Inés de la Cruz, entre el elogio y la defensa

Carla Fumagalli

ARTÍCULOS | pág. 86

Lenguajes, taxonomías e ilustraciones en la obra del naturalista jesuita Florián Paucke

Matías Aimino

Indios de encomienda en Santa Fe La Vieja, 1591. Aportes a la etnohistoria desde una escritura de depósito

Silvia Cornero y Aldo G. Green

El proceso contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723. ¿Una representación del poder real?

Gonzalo Tlacxani Segura

RESEÑA | pág. 131

La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda de Rita Segato

Florencia Paine Ubertalli Steinberg

Programa Nacional de Bibliografía Colonial

Biblioteca Nacional Mariano Moreno

Agüero 2502, Ciudad Autónoma de Buenos Aires (C1425EID)

República Argentina

Tel.: 54 (011) 4808-6000, int. 1356

TODOS TIENEN VOZ SUJETOS, VOCES Y TEXTUALIDADES EN LA AMÉRICA COLONIAL

Loreley El Jaber
UBA - CONICET
lejaber@gmail.com

DOSSIER

3

www.bn.gov.ar/micrositios/revistas/bibliographica

Introducción

En la década del 80, surge en la academia norteamericana un movimiento de revisión y reflexión crítica del imperialismo y el colonialismo (Homi Bhabha, Peter Hulme, Anthony Pagden, Edward Said, Mary Louis Pratt, entre otros, son algunos de sus principales exponentes). Tal movimiento, post-imperial y post-colonial, como postura crítica, teórica e ideológica, permitió abrir el espectro de análisis e incluso interrogar las herramientas establecidas como “fundantes” de una episteme occidental y hegemónica. La atención prestada a los llamados sujetos subalternos (sea por clase, raza o género) y a las prácticas de resistencia entabladas por estos, posibilitó desandar ciertos silencios que la propia atención al archivo dio por tierra. Sin embargo, las críticas a acercamientos de este tipo hicieron foco en ciertos esencialismos puestos en juego a la hora de pensar en esas subalternidades, reproduciendo así la misma lógica de pensamiento que se quería desandar. Gayatri Spivak, por poner un ejemplo paradigmático, se hizo cargo de este desafío crítico, ideológico y epistemológico al pensar lo subalterno, no bajo el funcionamiento de una identidad relacional, sino “diferencial”, entendiendo la identidad como *negociación* entre posiciones diversas en un determinado contexto. Esta perspectiva, que apunta a evitar todo esencialismo, se presenta como el único modo de abrir paso a la interrogación crítica. En el ámbito de los estudios coloniales latinoamericanos, nociones como “colonialidad del poder” (Quijano 2000), “semiosis colonial” (Mignolo 2005) y “subjetividad colectiva” (Mazzotti 1996), por poner sólo algunos ejemplos, también buscaron redefinir esa episteme occidental, imperial y eurocéntrica, haciendo base en las particularidades regionales frente a visiones continentales simplificadoras. La apuesta a una revisión de los estudios sobre lenguaje, instituciones y todo tipo de textualidades culturales, sobre la incidencia clave de la oralidad, la iconografía y la cartografía en la conformación de un archivo y de una memoria locales, como lo han llevado a cabo Rolena Adorno, Noé Jitrik, Martín Lienhard, Rocío Quispe-Agnoli, Santa Arias, René Jara y Nicholas Spadaccini, entre muchos otros, han sido instrumentales para la comprensión de las estructuras políticas y culturales relativas a la colonialidad latinoamericana.

Este dossier se inscribe en esta línea de pensamiento y espera poder desandar los silencios, omisiones y ausencias que son parte constitutiva del discurso sobre la América conquistada. En esta ocasión, la propuesta es la de recuperar esa heterogeneidad o diferencia antes aludida a la hora de trabajar los discursos de la colonialidad latinoamericana; retomando las perspectivas fundantes de Antonio Cornejo Polar y Walter Mignolo, la idea es echar luz sobre la existencia de *sujetos, voces y textualidades* que el trabajo de archivo ha desnudado y el epistemológico-crítico no necesariamente ha continuado.

Buscar estas voces existentes, ver los modos de enunciación de la disidencia, la posibilidad de usar la voz, así como los modos ejercidos por el poder y la ley para obliterarlas o darles lugar, son formas de contribuir a esa visibilización plural, “coral”, diría José Antonio Mazzotti, que hace a la identidad político-cultural latinoamericana, así como a la práctica discursiva en su contexto colonial. Se trata de sujetos conflictivos, ya sea por su lugar dentro del espacio colonial, ya sea por su posicionamiento; sujetos que toman la palabra o cuya palabra es convocada por el poder pero que, en uno u otro caso, delatan en sí mismos una *fisura*, una colisión con tradiciones discursivas o culturales que no necesariamente los representan. Se trata de sujetos colectivos en relación a identidades específicas que van diferenciándose entre sí en cada contexto colonial y respecto de los centros metropolitanos; pero se trata también de “las prácticas concretas que esos sectores van desarrollando en el proceso de su auto-representación” (Moraña 2002). *Todos tienen voz*, intentamos aquí interrogarlas en su constitución material y en su lugar y modo de emergencia.

A esto apuntan las contribuciones de los especialistas que conforman este dossier. De este modo, Rocío Quispe-Agnoli se pregunta “¿quién(es) habla(n) en los textos coloniales andinos?”; “¿qué sucede con los actos orales, sus desplazamientos y reacomodos en documentos producidos por indígenas, mestizos y europeos en la sociedad colonial hispano-andina?”. Pero también se interroga sobre las posibilidades de rescate de esas

voces, de los actos de habla en sí mismos y de la memoria oral andina a pesar de las distorsiones propias de las mediaciones escriturarias. Quispe-Agnoli intenta desarmar un tejido compuesto por un conjunto de voces y manos que hacen a esa memoria y, en ese acto, distingue grados de habla indígena según las circunstancias comunicativas y la posición del interlocutor español en cada caso.

Valeria Añón, por su parte, también se pregunta por esas “voces bajas” condenadas o visibilizadas de acuerdo con la mano del mestizo novohispano y en función de la textualidad que éste genera; de ahí que sostenga que aquello que asegura su pervivencia y su posibilidad de ser inscripto dentro del archivo, aunque sea en los márgenes, “es la forma en que las textualidades mestizas traducen, explican, transmiten (y callan) el universo autóctono y sus modos de representación oral, performativa e iconográfica”.

Juan Ignacio Pisano propone asimismo “recuperar del silencio textos que han tenido voz propia” y, para ello, aborda las composiciones de Juan Baltazar Maciel, letrado rioplatense del siglo XVIII, y lee en ellas una “imagen de comunidad reunida” donde el bajo pueblo posee un lugar, es merecedor de una ficción.

María Jesús Benites entra también en el repertorio crítico que busca desandar silencios y en su caso lo hace mediante el trabajo de un texto del marinero de la expedición de Magallanes, Ginés de Mafra, texto “retenido por el archivo” y allí olvidado. Se detiene en esa voz “desoída durante siglos, la de un sujeto que ocupa el cargo de menor jerarquía en la escala del poder dentro de una flota, pero cuya versión del viaje pone al desnudo las difíciles circunstancias de una realidad destructora de promesas”.

De voces, de archivo, de prácticas y de representación, de eso se trata. En este sentido, Carla Fumagalli se pregunta por los modos de auto-representación autoral femenina en Sor Juana, y lee “aun en la construcción positiva de una autoría femenina, (...) las fisuras entre las piezas con que esa figura se erige”.

Santa Arias muestra cómo el espacio puesto en discurso escenifica una circulación “fuera de orden”. Así, aborda el texto de Terralla y Landa, *Lima por dentro y por fuera*, desde una perspectiva espacial, al leerlo en función del espacio urbano y de sus propias prácticas; como la “anti-guía” de la Lima dieciochesca, este discurso “denuncia la libre circulación y la afirmación del poder de las castas, los negros, los indios y las mujeres”. Arias trabaja también la textualidad y la espacialidad en clave discursiva, es decir interroga el género satírico utilizado para tal denuncia. El modo del discurso es otro aspecto que ninguno de los colaboradores dejó de lado. Por eso, por ejemplo, Valeria Añón opta por el concepto “retórica mestiza” a la hora de dar cuenta de un tipo de discurso, de un posicionamiento enunciativo y de una textualidad constitutivamente en tensión; por eso también por caso Pisano pensará en una “ficción de pueblo” al pensar en un entramado discursivo-político que busca operar directamente en la coyuntura rioplatense de fines del siglo XVIII.

Creo que es necesario restaurar la dimensión política de todo acto discursivo, de toda representación, de toda subjetividad social y un modo de encarar ese camino es desarmando el tejido plural, restaurando incluso la conflictividad que la uniformidad de voces y discursos solapó; sólo así podremos acceder a una *densidad de la experiencia* de la que todos los relatos y sujetos aquí estudiados son muestra. Y esa dimensión política alcanza incluso al discurso crítico. Por eso hoy *todos tienen voz*.

Bibliografía

- Quijano, Á. 2000. “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”. *Nepantla: Views from South*, 1(3): 573-580.
- Mazzoti, J. A. 1996. *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*. Lima: FCE.
- Mignolo, W. 1995. *The Darker Side of Renaissance*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- 2005. “Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas”. *AdVersuS, Revista de Semiótica*, Año 2 (3).
- Moraña, M. 2002. “Sujetos Sociales: poder y representación en el siglo XVII”. *Historia de la literatura mexicana 2. La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*. Raquel Chang-Rodríguez (coord.). México: UNAM, Siglo XXI Editores, 47-68.

RAZA, COLONIALIDAD E ILUSTRACIÓN: CAMINANDO LA CIUDAD DE LOS REYES

Santa Arias
Universidad de Kansas
sarias@ku.edu

DOSSIER

5

www.bn.gov.ar/micrositios/revistas/bibliographica

Resumen

La raza como concepto científico y analítico emerge en el siglo XVIII en discursos geográficos –vitales para el momento y movimiento que se ha llamado la Ilustración. Bajo la monarquía borbónica, las ansiedades sobre las emergentes variedades de gente ocupan un lugar privilegiado en la plétora de historias naturales y documentos burocráticos sobre las colonias de ultramar y las fronteras del imperio.

Su articulación global está enlazada en debates sobre la clasificación humana, el determinismo ambiental y la gubernamentalidad imperial. No obstante, la política de poder y control que patrocina la ciencia de la Ilustración y la expansión del archivo imperial, también definen las preocupaciones que encontramos en discursos culturales que representan, reproducen, y asimismo refuerzan las ideas de diferencia socio-racial y dominación europea. Este ensayo se enfoca en el emblemático texto poético de Esteban Terralla y Landa, *Lima por dentro y fuera* (1797) para demostrar cómo la sátira allí contribuye a la articulación de la raza como proyecto geográfico. Se comienza con una discusión de los planos urbanos de Lima como ejemplos de cartografía imperial para ubicar al sujeto hablante en los debates sobre espacio y lugar. Los debates sobre geografía son esenciales para entender como un peninsular inmigrante desarraigado deshace la visión excepcional de “la noble y muy leal Ciudad de Lima.” Esta visión se inscribe en el archivo cartográfico de planos urbanos y discursos geo-históricos imperiales.

Palabras claves: Ilustración - Cartografía urbana - Raza - Sátira - Esteban Terralla y Landa.

Abstract

Race as scientific and analytical concept emerged in the eighteenth-century in a wide array of geographical discourses –all central to the movement and period we have come to call the Enlightenment. Under the Bourbon monarchy, anxieties about human varieties occupy a privileged place in the wide set of natural histories and administrative documents on overseas colonies and the empire’s frontiers.

Its global articulations are intertwined with debates on human classification, environmental determinism, and imperial governmentality. However, the policy of power and control that sponsors Enlightenment science and the expansion of the imperial archive also influences cultural discourses that represent, reproduce, and also reinforce the ideas of socio-racial difference and European domination. This essay focuses on the iconic poetic text of Esteban Terralla y Landa, *Lima por dentro y fuera* (1797) to demonstrate how his satire contributes to the articulation of race as a geographical project. The essay begins with observations of Lima’s urban plans as examples of imperial cartography to emplace the speaking subject in the debates of the period on space and place. The relevance of geographical debates is key to understand how a peninsular immigrant uprooted in the city undoes the exceptionalist vision of “the noble and very loyal City of Lima.” This vision is inscribed in the cartographic archive of urban plans and imperial geo-historical discourses.

Keywords: Peruvian Enlightenment - Urban Cartography - Race - Satire - Esteban Terralla y Landa.

Recibido: 02/08/2019

Aceptado: 24/10/2019

El imaginario geográfico de Lima, la Ciudad de los Reyes, “emporio y esplendor” del virreinato y del imperio español, se forja en las representaciones cartográficas del siglo XVII. La Lima barroca se define con el poder de la geometría; o sea, con la ayuda de la ciencia imperial que rinde una visualidad de un espacio urbano ordenado y controlado. Los planos urbanos celebran la ciudad imperial como evidencia de una supuesta conquista triunfal. No podemos olvidar que la traza, o Damero de Pizarro, fue levantada sobre asentamientos prehispánicos, que quedaron sepultados bajo la impresionante arquitectura y las amplias avenidas donde la población podía admirar decoradas fuentes, cúpulas, balcones, monumentos y puertas que admiraban los nuevos inmigrantes. No obstante, en los planos urbanos quedó silenciado el movimiento ciudadano y más importante aun las dinámicas sociales y relaciones raciales que la expresión cultural de la segunda mitad del siglo XVIII amplificó.

Proponentes de la geografía crítica insisten en la cautela que debemos llevar al acercarnos a cualquier tipo de representación geográfica. Las ideologías que subyacen en el imaginario geográfico visualizan y persuaden al lector o espectador. Como señalan Denis Cosgrove (1998), Gillian Rose (1993), J.B. Harley (2001) y otros, los mapas y otras formas de representación geográfica, como expresión cultural, son productos de un proceso de omisión, selección y énfasis que le dan forma y significado a lo que observamos y relacionamos con la experiencia propia. Este ensayo se enfoca en las articulaciones culturales inspiradas en la urbe limeña para reflexionar sobre cómo nace y se deshace el Damero de Pizarro. Mi análisis, primero atiende a los planos urbanos de la Lima imperial que sirven para contextualizar la historia y la producción literaria de la Ilustración, en este caso en particular, el desarrollo y expansión de la sátira urbana. A través de una lectura del emblemático poema satírico de Esteban Terralla y Landa, *Lima por dentro y por fuera* (1797), arguyo que su articulación geo-poética reemplaza la visión hegemónica del espacio homogéneo, ordenado y controlado con otra visión, la que revela su andar por la ciudad. La pretendida homogenización de los planos urbanos se refuta afectivamente en versos que acentúan lo vivido y lo aprendido en un espacio racializado y propuesto como geografía de exclusión. Los referentes del poeta son obvios, dado el vasto archivo textual y visual que con imágenes de Lima invitaban a los sujetos imperiales a la inmigración para poblar, enriquecerse y avanzar el desarrollo y mejoramiento en las colonias. Como ha señalado Benjamin Orlove, no podemos negar que el ordenamiento colonial acentuó las diferencias raciales en tensión con el proyecto de “balance y homogenización” del espacio que se inaugura con la fundación de Lima en 1532 (1993, 302-303).

Las representaciones culturales de la Lima ilustrada sostienen que la raza es proyecto geográfico (Mitchell 2000, 230). Hacia la segunda mitad del siglo XVIII, encontramos representaciones de las castas que visualizan los resultados de la unión biológica y cultural de la gran diversidad poblacional que prolifera en los centros urbanos. Mientras que Antonio de Ulloa reitera el asombro ante esta diversidad que inunda las calles de los asentamientos y ciudades que visita, en la carta enviada a Madrid por el virrey Manuel Amat y Junyent (1770), se explica que los cuadros de castas que acompañan la misiva representan la mezcla racial, la cual es producto del lugar “[d]eseando con mi mayor anhelo contribuir a la formación del Gabinete de Historia Natural en que se halla empeñado nuestro Serenísimo Príncipe de Asturias he creído que no conduce poco a su ilustración, por ser uno de los ramos principales de raras producciones que ofrecen estos dominios...” (citado por Romero de Tejada 2004, 17). Si en el estudio de los discursos coloniales insistimos que la construcción cultural de la raza no puede desligarse de la colonialidad del poder que irrumpe con la conquista (Quijano 2000), tampoco podemos olvidar que, su reconceptualización durante las décadas de la colonia tardía aunque obedecen al pensamiento del racionalismo científico, que como distingue López Beltrán se distingue por la aplicación de ideas de la fisiología hipocrática, la anatomía y la fisiognomía (2008, 291); también, en la realidad colonial se complicaba con la mezcla de razas, identidades y percepciones sociales que se conjugaban para definir la calidad de los sujetos coloniales (Hill 2005, Hering Torres 2011, Rappaport 2014).

Habría que anotar asimismo cómo la colonialidad de la Ilustración coincide con la fuerte conciencia geográfica plasmada en la segunda ola de las relaciones geográficas e historias regionales que explayaban la memoria de tres siglos de colonialidad y una epistemología que le daba sentido a la extrañeza del mundo americano que faltaba por domesticar. En España, ministros de estado y actores de la corte como José de Gálvez,

Campomanes, Floridablanca y Aranda y otros, dirigieron las transacciones de la corte borbónica, y la renovación del comercio; asimismo trazaron diseños para acumular conocimientos de geografía humana, natural y física para la mejor administración, extracción de bienes y la expansión del imperio global español. De ahí que los cuadros de castas enviados por el virrey Amat contribuyeran al archivo imperial.

Los discursos coloniales sobre geografía y población tienen que leerse asimismo dentro del contexto de la rivalidad entre las monarquías europeas por la influencia política y las ansiedades que crearon las fronteras para la expansión territorial y comercial. Para superar la posición imperial, la monarquía española patrocinó agresivos proyectos para asegurar las fronteras y promover el desarrollo urbano que suponía la erradicación de la naturaleza salvaje. En efecto, la dominación sobre la totalidad del territorio y de los sujetos racializados, desde temprano el siglo XVI, fue vital para fundar ciudades y domesticar el territorio.¹

El Damero de Pizarro

Los nuevos proyectos urbanísticos americanos se imaginaron en planos que con su cuadrícula romana alardeaban del orden espacial inspirado en la Roma imperial. Las ciudades se convirtieron en sinónimo del triunfo total de la conquista y de la renovación, o sea del progreso. El historiador Richard Kagan señala que la urbe se convirtió en la demostración más contundente del dominio europeo: “*it represented civilization, a sign that these societies had reached a stage of development worthy of European attention and respect*” (representaba la civilización, un signo de las sociedades que habían alcanzado un grado de desarrollo digno de la atención y el respeto de los europeos) (2000, 73).

Los cartógrafos y delineadores de planos urbanos se inspiraron en la nueva política de desarrollo en tensión con la visión providencial. Para un caminante por la ciudad, las amplias calles rectilíneas y las hermosas plazas y paseos no ocultaban las cambiantes dinámicas sociales y económicas de la capital y otros poblados del virreinato peruano. Son conocidos los coloridos mapas prefactorios que aparecen en las relaciones geográficas de los siglos XVII y XVIII. Los planos urbanos se insertan igualmente en las relaciones de viajeros, las cartas administrativas y más que nada en los informes de ingenieros, funcionarios y misioneros. En algunos planos no fueron ignoradas las consecuencias de las frecuentes catástrofes naturales, ni el crecimiento urbano. Los planos documentaron el establecimiento de nuevos lugares de gobierno y el crecimiento de la traza con sectores periféricos donde residían los sectores marginados. Asimismo, aparecían los signos que apuntaban a bellos jardines contenidos en lo que era el espacio salvaje de las inmediaciones de la ciudad.

Los observadores europeos admiraron e igualmente temieron del enclave urbano; temprano circulaban noticias del peligro y riesgo que acechaba a los nuevos inmigrantes. Las representaciones de Lima de viajeros y naturalistas como la de Jorge Juan y Antonio de Ulloa (1747) o la más tardía relación del naturalista Hipólito Ruiz (en Jaramillo 1949) revelan una visión que rompe con el excepcionalismo del emporio limeño del que insistían criollos y peninsulares acriollados como Pedro Peralta y Barnuevo, Luis Antonio de Oviedo y Cosme Bueno, entre muchos otros. A la tripulación de la expedición de Alejandro Malaspina (1789-1794) se le advirtió no acercarse a la ciudad. No obstante, Fernando de Brambila, el pintor de paisaje de perspectiva que viajaba en *La Atrevida*, no dejó de visualizar el barrio de San Lázaro donde vivían los miembros de las castas oscuras y miembros de las diferentes naciones africanas.

La historiografía sobre la Ciudad de los Reyes acierta que como “nueva ciudad” exhibía en sus espacios públicos una heterogeneidad poblacional sorprendente -tal vez la más notable de la América colonial, a pesar de que el índice poblacional de la Ciudad de México era más alto.² A la ciudad amurallada llegaba el continuo flujo de indígenas nativos de la costa y la sierra y esclavos y libertos. La expansión y el rápido desarrollo generó una población diversa en procedencias, variedad racial, y estados y calidad. Los cambios demográficos quedaron inscritos en los censos y estados de población que evidenciaron la transformación y el crecimiento de Lima. Más importante aún, aseguraban el conteo del tributo (fig. 1). No hay duda que los censos son documentos manipulables. En Lima, los censos mostraron que las castas habían aumentado con gran rapidez, aunque un sector de la población acudía al ablanqueamiento por ventajas obvias que incluían la

1. Sobre la historia del urbanismo latinoamericano, estudios centrales incluyen los trabajos de Francisco de Solano, 1990; José Luis Romero, 1978; Jorge Enrique Hardoy, 1991; Susan Solocow y Louise Hoberman, 1986; y Jay Kinsbruner, 2005.

2. Véanse los estudios comparativos sobre población y migración editados por David Robinson, 1990.

exención tributaria (Hering Torres, 140). Según Pérez Cantó, para 1790 solo el 38% de la población estaba constituida por blancos (1982, 390). Líneas estrictas de origen, situación jurídica, calidad, origen étnico y variedades raciales eran imposibles de documentar. La movilidad ascendente se hacía posible gracias a labores en el comercio y la artesanía o carreras en medicina, ingeniería y milicia. Funciones en estos campos laborales dieron movilidad social a los miembros de las castas, y control al comercio y a la economía del mercado interior que unía a Lima con los territorios internos y periféricos del virreinato.³

Alejandra Osorio ha sugerido que el estudio de la historia y la cultura política de la capital del virreinato no puede separar el imaginario urbano del “Perú profundo” (2008, 2), o sea, la vastedad territorial, diversos climas y compleja constitución demográfica de la región andina. Esta opinión queda patente en varios artículos del *Mercurio Peruano* (1790-1795) y en el notorio proyecto icónico-textual de José Ignacio de Lecuanda, *Cuadro de historia civil, natural y geográfica del reino del Perú año de 1799* (fig. 2).⁴ Podríamos pensar el cuadro como una muestra del cuerpo documental de historias naturales y mapas del siglo XVIII que celebran la ciudad como metonimia del virreinato. Tal cual la producción cultural que entrelaza historia, cartografía e imágenes de las variedades de gente y de fauna; el *Cuadro del Perú* es idóneo para contestar cualquier crítica del potencial económico de Lima, que ya sufría una profunda crisis económica causada por la creación del virreinato de la Plata (1776).⁵

Entre los siglos XVII y XVIII la ciudad ordenada se visualizó repetidamente en los planos. Mientras que los estados de población tuvieron una función fundamental como instrumentos administrativos, la representación cartográfica de la ciudad fue el objeto material que más contribuyó a la fascinación europea por las nuevas ciudades y las tareas administrativas. El diseño de las ciudades capturó detalles de la topografía, hidrografía y aspectos de la geografía física que retaban la capacidad colonizadora de transformar. Civilizar se convirtió en sinónimo de urbanizar. Esta visualidad era emblemática de la modernidad que con su perspectiva providencialista (o sea la mirada vertical de arriba hacia abajo) trataba de erradicar la diferencia a través del establecimiento de orden y control. Los planos imperiales de la ciudad de Lima constituyen un importante punto de partida para cualquier examen de su historia cultural y representaciones de la demografía urbana.

Si bien la práctica de la cartografía urbana era instrumento de propaganda y de utilidad política, para la Iglesia, los planos urbanos visualizaban la transformación de la ciudad sagrada y celestial inspirada por San Agustín. Sorprendentemente, el plano más antiguo que se conserva de Lima es de 1674, *Planta de la muy yllustre Ciudad de los Reyes corte del reino del Perú* realizado por Bernardo Clemente Príncipe (fig. 3). Se trata de un plano urbanístico barroco con su título en una cinta suntuosa en la parte superior, exhibe el código de armas de Carlos II y el emblema del águila doble de la Austria Habsburgo. El plano proporciona los detalles necesarios para entender el mapa en tres inscripciones separadas. En el cartucho (abajo a la izquierda), el artista/cartógrafo establece sus afiliaciones políticas y religiosas junto a las coordenadas geográficas de la ciudad “está situada entre la línea equinoccial y el trópico de Capricornio en 12 Grados y 5 min”; abajo se encuentra la escala. En el centro inferior se encuentra la importante dedicatoria, y a la derecha, la mucho más amplia y desvanecida leyenda “Tabla de las situaciones de las parroquias, monasterios, sitios públicos, calles y caminos adentro y afuera de la ciudad” que selecciona y ordena los lugares de interés político y religioso. El mapa manuscrito transmite la idea de la dominación cristiana e imperial sobre el espacio urbano y natural. El paisaje urbano se extiende perfectamente al exterior al representar a las huertas, lugares de descanso, los campos de cultivo y la Cordillera de los Andes que sirve de telón de fondo para una división de la ciudad con el prominente Rimac. Mas importante aun, la geografía urbana a la que se apunta en la leyenda, aparece dominada por sus muchas iglesias y conventos.

Algunos de los planos dieciochescos de más circulación en Europa son de la primera mitad del siglo XVIII; me refiero a planos de los viajeros Louis Feuillée (1709), Amédée-François Frézier (1713) y Antonio de Ulloa (1744); y los de Jacques-Nicolas Bellin de 1756 y 1764. Frézier y Ulloa incluyeron sus mapas junto con

3. Existe una bibliografía abundante sobre situación social y económica de las castas y de la sociedad limeña en el siglo XVIII. Algunos de los estudios imprescindibles incluyen aquellos por John Fisher, 2003; Bernard Lavallé, 1990; y Alberto Flores Galindo, 2010 y la selección de ensayos editada de Scarlet O’Phelan Godoy, 1999.

4. El cuadro se realizó en uno de los muros del actual Museo Nacional de Ciencias Naturales de Madrid.

5. Sobre las consecuencias de las reformas para el comercio en el Perú, véase Marks 2007 y Walker 1979.

observaciones de una geografía urbana racializada y comentarios de la dinámica económica y política de la capital.⁶ Por el otro lado, el cartógrafo y filósofo francés, Bellin, incluyó sus planos en sus famosas colecciones *Le petit Atlas maritime* (1764) y en la *Histoire Générale des voyages* (1746-59) de Antoine Prévost. Estos mapas visualizaron la ciudad con sus imponentes murallas, conexión al puerto del Callao, y expansión del tejido residencial. Mapa tras mapa, Lima fue anunciada y transformada según las diferentes ideologías y nuevos diseños imperiales europeos.

Tras el terremoto de 1746, se ordenó la reconstrucción de la capital bajo la administración del virrey José Antonio Manso de Velasco (Conde de Superunda) (1745-1761); la cual fue continuada por Manuel de Amat y Junient (1761-1776). En *El lazarillo de ciegos caminantes* (1776), se narra que Amat “decoró mucho esta ciudad en paseos públicos y otras muchas obras concernientes al Estado. No puedo referirlas todas porque sería preciso escribir un volumen de a folio y otra pluma, pero nadie puede negar que su genio y su ingenio es y ha sido superior a todos los virreyes en materia de civilización y buen gusto” (2005, 197). Los viajeros europeos hicieron observaciones sobre la ciudad y también se ocuparon de la decadencia que no correspondía al exaltado imaginario europeo de la real Ciudad de los Reyes. El naturalista Hipólito Ruiz (1777) también comenta los estilos de vida, la arquitectura y la pobreza. La reconstrucción de la ciudad no fue bien recibida por todos, señala: “En cuanto a la arquitectura hay poco que alabar en estos edificios... En todo lo demás antiguo y moderno no se encuentra rasgo de arquitectura decente. La Catedral que con el palacio arzobispal compone un lienzo de la gran plaza, aunque renovado a mucho costo no tiene cosa notable” (Jaramillo Arango 1949, 260).

Como ya hemos visto, la práctica cartográfica *in situ*, proyectó una ciudad cuidadosamente reconstruida y ordenada, aunque, como apunta Charles Walker (2008), se necesitaron décadas para reconstruir la ciudad después del terremoto. En los planos construidos después del terremoto observamos ubicadas las plazas, iglesias y hospitales, la nueva Plaza de Toros del Acho y su alameda que lleva el mismo nombre. Se desvaneció la memoria del terremoto de 1746 en los nuevos planos de una ciudad ideal reconstruida de manera vertiginosa. La idea del orden, la seguridad, el desarrollo y expansión se reflejan en el plano de 1790 del Marqués de Campo, Vicente Capello, quien fungió de embajador a la corte británica (fig. 4). No obstante, la visión imperial que presentaban los mapas oficiales, como el plan de Capello, guiaban la vista a los elementos urbanos que necesitaban celebrarse. El plano visualiza de manera prominente el escudo, el militar a caballo, y el Rímac. Su visión de la traza urbana homogeniza el espacio. Se observa la domesticación del espacio circundante con las chacras y los huertos abrazando las murallas. Como señala Isaac Sáenz, “las élites asimismo entablaron un enfrentamiento con las murallas y el río, alterando la cuadrícula y los principios de arquitectura militar, con el fin de extender sus propiedades hacia el Rímac a modo de terrazas” (2015, 6). El plano de Capello se presenta como una invitación a entrar a la ciudad. En la parte inferior vemos, desde la perspectiva del que llega, el paisaje domesticado dentro de la ciudad amurallada y protegido, como indica la figura del soldado a caballo. Observamos en el horizonte las cúpulas, torres, y más allá, la cordillera andina. La leyenda anota la situación geográfica y la extensión territorial de 1920 por 1080 toesas, tal como indicaba Ulloa.

La perspectiva celebratoria de la transformación del tejido urbano no fue compartida por todos los nuevos inmigrantes españoles o visitantes europeos que describieron el espacio urbano. En el largo poema satírico, *Lima por dentro y por fuera* de Esteban Terralla y Landa, el sujeto hablante en un largo monólogo camina el damero de Pizarro para revelar la diferencia racial que domina la geografía urbana. A través de los romances se articula una geografía de exclusión, racializada y política de un espacio paradójico. A diferencia del corpus contestatario sobre la geografía y experiencia urbana limeña, sostengo que Terralla y Landa desestabiliza el imaginario creado por los planos y los discursos celebratorios de la Ciudad de los Reyes que continuaba hasta casi el fin del siglo.

Camino a la ciudad

Lima por dentro y por fuera está compuesta por dieciocho romances, una conclusión “testamento” y “Epitafio”, que vívidamente representan y muestran los flujos de entrada y salida de la ciudad y el trastorno social resultante del desarrollo urbano bajo las reformas borbónicas. Los romances describen las escenas de aquel que camina la

6. Mariselle Meléndez (1999) ha discutido cuidadosamente la representación de raza y género en los de textos de viajeros con particular interés en *El lazarillo de ciegos caminantes*.

ciudad para mostrar el desengaño en la vida pública y privada que avista el inmigrante europeo. Con la experiencia del caminante y su visión horizontal, se deshacen el excepcionalismo limeño, la perfección explícita de los planos, los consejos de las guías de forasteros, el análisis del periodismo ilustrado y se cuestionan las elegías de la ciudad y sus virreyes. Entre movimiento y descansos, los actores sociales y el espacio urbano sirven en la denuncia de la política de libre circulación y empoderamiento de las castas, los negros, los indios y las mujeres. Tenemos que recordar que la ciudad se ha pensado como el espacio idóneo para imaginar la relación entre el cuerpo social y la política. La sátira revela su propia política de diferencia que relacionan el lugar, las leyes, la experiencia y la representación racializada y sexualizada de las variedades de gente.

La biografía de Terralla y Landa está limitada al trabajo de archivo de Ricardo Palma, a quien tenemos que leer con mucha cautela. Según Palma, el andaluz pasó al norte de Perú desde la ciudad de México en 1787 para dedicarse a la industria minera en Cajamarca y Huamachuco. Después de fracasar de este empeño, se trasladó a la capital. Terralla y Landa se coloca en Lima en un período políticamente inestable tras las rebeliones de Túpac Amaru. Este fue un período de disturbios frecuentes por el hambre y la falta de recursos que habían resultado de la pérdida de tierras, encomiendas y minas al Virreinato de La Plata. Según la tradición de Palma, “El poeta de las adivinanzas”, el virrey Teodoro de Croix (1730-1792) acudió a su auxilio al introducirlo a la esfera pública al reconocer su talento poético. Además de *Lima por dentro y por fuera*, Terralla y Landa compuso varias elegías a comisión que forman parte del canon literario peruano y que son fundamentales para entender el carácter público de la producción poética durante la colonia tardía. Cuando Croix parte a España, de acuerdo con Palma, Terralla y Landa se encontró alienado de la élite limeña: “Las familias acomodadas le cerraron las puertas, considerándolo como hombre peligroso para ser admitido en la intimidad del hogar” (1875, 262). Este acto de exclusión lo condujo a los espacios públicos, callejones y otros lugares destinados a las castas y a los sectores menos afortunados.

Como indica el título, *Lima por dentro y por fuera en consejos económicos, saludables, políticos y morales, que confiere un amigo a otro, con motivo de pretender dejar la ciudad de México, por pasar a la de Lima*, se enfoca en las preocupaciones más apremiantes que enfrenta un extranjero que pretende trasladarse al Perú en busca de una vida mejor. El título sitúa el lugar de la publicación del libro, sin revelar el lugar preciso. Así destaca su publicación clandestina en la periferia “dada a la luz en la Tablada de Lurín cerca del Monasterio de doña Francisca”. Los elementos paratextuales son parte de la sátira, lo que extiende la transgresión al mismo acto de publicación. La seguridad y el orden del archivo imperial y criollo se ridiculiza. Aunque esta importante sátira haya recibido la atención de numerosos críticos literarios e historiadores, no se le ha prestado atención a la textualización del espacio urbano como crítica de reconstrucción de la ciudad, las reformas y visión de la ciudad ideal ilustrada.

El primer romance, cuestiona las intenciones de su destinatario reiterando la superioridad de México a Lima:

¿Por Lima intentas dejar
El Mexicano hemisferio,
El pasto de la hermosura,
De la delicia el espejo?

¿Por Lima intentas dejar
De la grandeza el asiento,
Del Orbe la maravilla,
Y de la opulencia el centro?

Una serie de preguntas retóricas provee el contexto al principio del viaje yuxtaponiendo los dos centros urbanos de México y Lima. Mientras México encarna poder, belleza, luz y gloria; Lima es sombra, infierno, tormento y muerte. Independientemente de la situación privilegiada de México, la voz poética se identifica con su destinatario cuando revela su traumático pasado en México: “Yo que en aquella ciudad/Tantos escuché lamentos/Tantas observé desdichas/Tantos miré desconuelos” (116). Ambos sujetos, el guía y el visitante, están unidos por la experiencia de los dos entornos urbanos: “No puedo no como amigo/Dejarte sin mis consejos/Pues el daño que padezcas/Lo iré yo también sufriendo” (116). La autoridad de la experiencia faculta al experimentado guía de la ciudad y sus alrededores (por dentro y por fuera).

El historiador y urbanista peruano, Isaac Sáenz, explica que los sectores que se fueron estableciendo más

allá de las murallas transformaron el damero de Pizarro. La transformación fue producto de dos siglos de continuo crecimiento que deshizo el *Damero de Pizarro*. Como llama la atención Alejandra Osorio, El Cercado tuvo sus orígenes en el siglo XVI en una *reducción* para los indígenas de la sierra (2008, 18). San Lázaro (o Nueva Triana) también se estableció durante la era de la colonia temprana: pescadores nativos que residían en esta villa fueron relocalizados dejando así espacio para una nueva comunidad de negros y sus descendientes. No obstante, en la cartografía barroca, no se dejan rastros de esos espacios como podemos apreciar en la Planta de Bernardo Clemente Príncipe.

En el poema, ya desde las cercanías se anuncia la podredumbre del lugar, retóricamente el paisaje, enmarca la precariedad de la existencia. “Desde afuera” se anuncian los extremos e inseguridades que no se anticipan en los elogios de la capital. El paisaje, en el exordio del poema plasma el desarrollo no planificado, así se desfiguran, la supuesta belleza natural de las inmediaciones.

Entrando en la ciudad

A partir del segundo romance, cuando se llega a la Puerta de guía y se entra a la ciudad, los romances son también denominados *descansos*. Notemos que el descanso denota el acto de hacer una pausa del movimiento acelerado; así, podríamos señalar que el descanso que se opone al movimiento, proporciona la oportunidad de comentar la realidad social del lugar. El descanso, adquiere un significado más profundo desde la perspectiva urbanística, si pensamos que la ciudad se define como un ensamblaje denso y confuso que impide la reflexión.

En el primer descanso, el sujeto hablante describe la ciudad en un supuesto diálogo de lo que verá un nuevo inmigrante, o aspirante a residente, que suponemos es un peninsular de la ciudad de México. La visión y testimonio nutren los comentarios del horizonte urbano:

Voy a ponerte a la vista
Los peligros y los riesgos,
Los lazos, las acechanzas,
A que te verás expuesto.

Voy á darte extensamente
Para tu parte y gobierno,
A vista de la experiencia
Mis saludables consejos.

Y de tantos accidentes
Franquearte los remedios
Pues la tarda medicina
No le aprovecha al enfermo. (129)

En este caso, la experiencia previa del sujeto hablante le sirve a la advertencia y “medicina” preventiva para el *forastero* español. En los versos la voz poética enfatiza la observación “Voy a ponerte a la vista” a través de los ojos de la experiencia. Pasado y futuro se conjugan en la construcción de autoridad que al aludir a la metáfora de la medicina anuncia la posible enfermedad y destino fatal del inmigrante. El espacio urbano que atrae a la distancia, del mismo modo engaña y mata una vez dentro.

En los primeros versos, Terralla y Landa describe la llegada a “la gran ciudad” por la Puerta de guía. Esta no era propiamente una puerta, ya que la dirección al suburbio de San Lázaro (Rímac) y el arrabal de Malambo, a las afueras de muralla, no podían ser cerradas. San Lázaro se extendía desde la Alameda hasta la Puerta de guía. Una escena anti-pastoral le da la bienvenida al extranjero:

Que allí te sirve guía
El ir divisando atento
Una espaciosa carrera

Que en Malambo iras viendo.
Que hallas muchas pulperías,
Tambos, chinganas y puestos,
Cocineras, serranos,
Mulas, gentes y arrieros.

Que divisas mucho polvo
Muchos burros alfareros,
Y mucha gente ordinaria
Que en la ciudad no cupieron. (129)

Los versos apuntan a la política que facilitaba la actividad comercial a toda la población. Según Juan Bromley, en los arrabales fuera de la ciudad se encontraban los albergues para comerciantes que llegaban con sus animales de carga. También señala que estos albergues se llamaban “descansos” (2005, 122). La preocupación por el orden y control de los vecindarios para negros e indígenas condujeron al enderezamiento de las calles y la construcción de amplias avenidas en los vecindarios que divisaban los viajeros (Osorio 2008, 19). En los primeros versos, la entrada a Lima se distingue no solo por el comercio, pero también por lugares de entretenimiento para “la gente ordinaria”. Con sus varias pulperías, los barrios populares de la ciudad se distinguieron por el desorden social. En los versos, los indígenas de la sierra, comerciantes, son responsables del “arrabal dilatado”. Este espacio está dominado por la suciedad que se extiende a los adentros de la ciudad:

Lo primero que verás
Será un asqueroso suelo,
De inmundas putrefacciones,
Y de corrupciones lleno.

Hay acequias apestadas,
Caños rotos, basureros,
Muladares y cloacas,
Con mil montones de cieno. (129)

Las alusiones a la basura, los olores y el desorden forman parte de la crítica ambiental del espacio urbano y sus inmediaciones. Discursos celebratorios del medio ambiente que *protomédicos* y criollos del Perú como Peralta y Barnuevo, Cosme Bueno e Hipólito Unanue dan a conocer, presentan una realidad muy distante a la que encontramos en el poema de Terralla y Landa. Los versos describen la influencia negativa del clima en Lima con sus eternas “garúas” que causan la melancolía y un entorno abundante de insectos, polvo y suciedad. Con la constante inmigración del negro y el indígena que transforman las inmediaciones de la ciudad, en el poema Lima se convierte en metáfora de una jungla urbana en donde la fauna habita los barrios periféricos e intramuros, particularmente los callejones y rincones públicos de la ciudad.

La jungla urbana adquiere otros tonos. En el centro de la ciudad, se distinguen los lugares de entretenimiento: la Alameda, el Coliseo, la Plaza Mayor, la Calle del Peligro. Como una anti-guía de forasteros, no se privilegia la ubicación de los edificios del gobierno o la iglesia, tal como figuran en las guías, importante género literario cuyos panfletos circulaban en las ciudades de Europa. Por el contrario, se enfocan los versos en la geografía de entretenimiento y consumo como espacios engañosos y conocidos por la presencia de las castas. La actividad comercial y el entretenimiento son producto de la misma ideología del urbanismo que han dado paso a las reformas.

La transformación socio-material de la urbe limeña y sus alrededores fue una persistente preocupación para los criollos y peninsulares, como lo evidencia el contemporáneo médico e intelectual criollo, Hipólito Unanue. En su *Guía política, eclesiástica, y militar del Virreinato* (1793-1797) comenta los cambios en la economía, la educación, la organización pública y la población. Su pensar científico y perspectiva afectiva del espacio limeño asimismo se desplegó en sus contribuciones a las páginas del *Mercurio Peruano* (1791-1795) donde los miembros de la Sociedad Académica de Amantes de Lima intervinieron con artículos sobre la historia, literatura y “noticias públicas” del virreinato y de Lima en particular. Terralla y Landa, también intervino en la prensa, pero no en el exclusivo *Mercurio Peruano*, sino en el *Diario Erudito* (Meehan y Cull 2010).

La vergüenza de la dinámica social en lugares creados para el entretenimiento y la felicidad de la población se hace vigente en *Lima por dentro y por fuera* a través de los romances: “No vayas a la Alameda/A pie Jamás, pues es cierto/Que tienen por ordinario/Al que va así aquel paseo” (281). En el *Mercurio Peruano*, la Alameda de los Descalzos constituye un espectáculo público que se describe como “el paseo más considerable con su multitud de coches y calesas, la diversidad de sus colores y estructura, el aseo de traje, los sujetos ilustres que concurren, la finura de las Madamas que lo hermocean” (*Hesperiphilo* 1791, 30).⁷ Al igual que los paseos de la Ciudad de México, Veracruz, Santiago de Chile y La Habana; el paseo periférico de Lima se convirtió en el lugar por antonomasia de la ciudad para el entretenimiento al aire libre. Estos espacios permitieron a los residentes de barrios como San Lázaro, Malambo y Acho disfrutar de la vida social en el Rímac. Si los autores del *Mercurio* enfatizan “los sujetos ilustres” y “la finura de las Madamas” que los residentes y viajeros pueden observar en los espacios públicos, el poema expone los males causados por la gente común que se han apoderado de La Alameda. Los versos comparten la otredad de estos paseos que encontramos también en los relatos de viajeros que se alarman por el libre acceso de vecinos de todas las castas.

En los ensayos del *Mercurio Peruano* encontramos la historia y perspectiva de lugares como La Alameda, el Coliseo de Gallos y la Plaza de Toros, los cuales fueron construidos por la administración borbónica local en un esfuerzo por recuperar el esplendor de Lima con espacios “ilustrados” para promover la relajación del pueblo con lugares que se suponían seguros y controlados. El poema afirma que estos espacios deben ser evitados, en ellos reina el engaño y la explotación: No vayas á la comedia/Ni entres en el Coliseo/Que vas á no divertirte,/Y gastar mal tú dinero (281). El texto poético, ensambla, y representa el ensamblaje que persiste en los lugares de consumo de una población no-blanca dominante. Estos ensamblajes se enfocan en el entorno social que alarma a cada paso con todo tipo de transacciones como las que supone Palma llevaron a Terralla y Landa a su perdición. Además, en términos de la manifiesta crítica política, al advertir del riesgo al que se expone el peninsular en estos espacios, la voz poética provee otro ejemplo de cómo la agenda reformista.

Lima por dentro y por fuera advierte que el nuevo inmigrante encontrará un centro ciudadano en decadencia atestado de peligro, suciedad y promiscuidad. La población colonial está representada por criollos arrogantes y afeminados, indios vagos y borrachos, negros deshonestos y ladrones, y mulatos malvados. Los miembros de las castas ocupan un espacio singular en el deterioro de la base moral de la ciudad, el sujeto hablante aconseja: “Aborrece á los mulatos/Aun mucho más que a los negros;/Aquestos por hablantines,/Y por inicuos a aquellos” (284). Según el sujeto hablante, la oportunidad de constante interacción entre los miembros de las clases sociales en los espacios públicos hace posible la compleja renovación socio-espacial de Lima.

Si la representación de los lugares de entretenimiento equipara la constitución social de un espacio abierto con la búsqueda y ejercicio del poder, estos espacios también ponen en peligro el imaginario de la ciudad ordenada y los requisitos de pureza de sangre que definen la jerarquía social de la misma. Escritores que cultivaron la vena satírica, antecesores de Terralla y Landa, como Mateo Rosas de Oquendo y Juan del Valle Caviedes, también se preocuparon por el mestizaje debido al crecimiento de la población no-blanca. El *Lazarillo de ciegos caminantes* y las observaciones de viajeros y naturalistas como Jorge Juan, Antonio de Ulloa e Hipólito Ruiz dedican páginas a la mezcla y resultante diversidad de la capital. Tanto letrados españoles como indígenas manifestaron su rechazo de la mezcla racial que amenazaba el ordenamiento social a base de la pureza de sangre.⁸ La pureza/limpieza de sangre se convirtió en una categoría social como apunta Max Hering Torres (2011). Terralla y Landa vive y escribe en los años que se fractura la categoría e ideología de la limpieza de sangre para legitimar el poder. Aunque las autoridades coloniales insistían en el ordenamiento y vigilancia de las poblaciones urbanas; las reformas borbónicas necesitaron del aumento de la mano de obra africana e indígena para mejorar la vida de la población urbana. En Lima, como subraya Christine Hunefeldt, la población negra creció por necesidad: para servir a los residentes de la ciudad. De la misma forma la migración de los indígenas del altiplano llega al valle de Lima para participar plenamente en la economía comercial de la ciudad (Charney 2001). La fusión de estos grupos, la creación de gremios y la participación en la economía urbana proporcionó un notable grado de movilidad social.

7. Seudónimo de José Rossi y Rubi, vice-presidente de la Sociedad.

8. Desde temprano los letrados peninsulares e indígenas articularon su censura del mestizaje que manchaba la pureza de sangre y el linaje. Guamán Poma afirma que la creciente prole mestiza pone en peligro la esencia misma de las sociedades andinas (1980).

La vertiginosa movilidad social aparece en la sátira peruana y en los romances de Terralla y Landa en una aguda crítica de la nueva agencia encontrada por las castas, los negros, y las mujeres en Lima. “Verás en todos oficios/Chinos, mulatos y negros, /Y muy pocos españoles,/Porque a mengua lo tuvieron” (173). Las nuevas oportunidades convirtieron a Lima en un mundo boca abajo con falta de oportunidades y daño para los varones españoles. Estos también se perdían por las mujeres que ocupaban las calles con la venta de sus bienes y sus cuerpos, contribuyendo al desorden del espacio social.

Madamitas y todas las demás

El reensamblaje de Lima, apuntalado por la movilidad social, ofreció oportunidades desproporcionadas a los sujetos femeninos que se convirtieron en objetos de consumo. El comportamiento de la mujer fuera de *su lugar* en la sociedad era otra preocupación entre los intelectuales ilustrados en Europa y América. En el *Mercurio Peruano*, los contribuyentes se quejaban en cartas y ensayos sobre la frivolidad de las limeñas y la falta de estándares morales. En *Lima por dentro y por fuera*, “las madamitas de buen cuño”, y las mujeres de color son la principal fuente de desconcierto social y corrupción: “Veras que ninguna de ellas/Se ocupó en más ministerio/que en la visita, en la calle/Y en un continuo Bureo”. El poema sitúa a la mujer en los espacios públicos de la ciudad: la iglesia, los nuevos paseos, plazas, calles, cementerios, el coliseo y también en sus hogares. Las calles y la Plaza Mayor son sitios de comercio en donde cualquier extranjero puede ser engañado por ventas fraudulentas. En la ciudad, las mujeres no están limitadas al espacio doméstico, se han liberado de sus funciones establecidas, y se encuentran por todas partes.

Que ves a muchas mulatas
Destinadas al comercio,
Las unas al de la carne,
Las otras al de lo mismo.

Que ves indias pescadoras
Pescando mucho dinero,
Pues a veces pescan más
Que la pesca que trajeron.

Que a las mixtureras ves
En la calle de más riesgo,
Porque es calle del peligro
A donde muchos cayeron.

Las transgresiones femeninas reinan en las calles con su necesidad de sostenimiento económico y ambición de mejorar su estado y calidad. Es significativo el papel de la mujer en el desarrollo de la economía informal que sostiene la ciudad. En el poema, el mestizaje es la fuente de todo mal, particularmente del proyecto civilizador. En su descripción de las prácticas sociales de las mujeres, la voz poética se enfoca en las mulatas. Sus cuerpos se describen como el principal instrumento de los horrores que sufren los hombres. Si la mujer criolla puede ser desleal, las mulatas son las culpables de la corrupción de la raza blanca.

El desprecio hacia las mujeres, especialmente las mulatas, se relaciona con la crítica de la administración local, que considero fundamental para el poema. Los administradores locales ordenaron la construcción de avenidas y lugares de entretenimiento creando una nueva geografía urbana acoplada con la relajación de la vigilancia urbana y permitiendo el aumento poblacional de negras e indias. En un esfuerzo para proteger a otros peninsulares, el lector tiene que abrir los ojos, observar el entorno, y la falta de gobierno: “Otras cosas mil verás/Si en malicias no eres ciego/que la ceguedad alcalde/Es la falta de gobierno” (229). Como en el resto del poema, la transgresión en la escritura opera a nivel visual. El poema revela lo que esconden los planos urbanos. Visualiza la diferencia y con esto reta a las autoridades que han ordenado el mapeo de la ciudad.

En Lima para morir

Como apunta Edward Said en su reflexión “Invention, Memory, and Place”, el imaginario geográfico y las luchas sobre el territorio envuelven memorias sobrepuestas, narrativas y estructuras físicas (2000, 181). Él alude al clásico estudio de Raymond Williams *The Country and the City* para subrayar que los textos literarios derivan parte de su razón estética a los cambios de la geografía y el paisaje que resultan de la lucha social. Asimismo, señala que la geografía y el paisaje estimulan la memoria y la agencia artística (pintar, escribir, hacer música, etc.) (181). Podríamos decir que la sátira es el género imprescindible que define la literatura sobre la política de la ilustración, el cual pone en tela de juicio la política imperial y sus aplicaciones coloniales geográficamente. *Lima por dentro y por fuera* se presenta como testimonio y memoria de las grandes consecuencias de un periodo de transición. El poema demuestra que la política inclusiva detrás de la transformación del espacio urbano fracasó y se convirtió en arma contra el mismo sistema hegemónico.

Las reformas borbónicas impuestas por la metrópolis no fomentaron el orden y balance que sus imágenes cartográficas transmitieron. La idea de Lima como ciudad ideal, paraíso y emporio fue cuestionada por todo tipo de actores sociales que revelaron las violentas consecuencias del desplazamiento de los menos afortunados y las castas. No hay duda de que la sátira de Terralla y Landa nos ofrece la visión eurocéntrica y privilegiada de los inmigrantes peninsulares que llegaron con las esperanzas de progreso y de acumular capital. No obstante, su crítica nos ayuda a entender cómo los peninsulares respondieron a los grandes cambios urbanísticos de geografía y población.

En el caso de *Lima por dentro y por fuera*, no podría ser más claro. El sujeto caminante deshace dos siglos de planos urbanos que sirven como metonimia del imaginario imperial. En cada romance, la ciudad ya no existe como un espacio controlado y fijo; todo lo contrario, la ciudad se define por las nuevas relaciones sociales, la mezcla y el movimiento del que observa y los observados. La ciudad se constituye en un ensamblaje de sitios que se han escapado del mapeo imperial y del orden prescrito por la planificación urbana de la ilustración. Terralla y Landa le suma los cuerpos al mapa, un cuerpo social racializado que ha sido excluido del bienestar, la perfección y la razón. Con esto, demuestra que los cuerpos han retado el ensamblaje urbano creado por las varias agendas hegemónicas de la economía política. Las contradictorias agendas virreinales, asimismo han causado una inversión de fortunas con la que han perdido la élite peninsular y criolla. La sátira del espacio urbano arroja luz sobre cómo las nociones eurocéntricas y misóginas dieron forma a los discursos sobre raza y sobre cómo el discurso misógino no se puede desatar del racismo y clasismo de la época.

Para Terralla y Landa, Lima constituye un espacio abierto debido a la mezcla racial y la movilidad social de los indios, los negros y las castas. No obstante, es un espacio de exclusión cuyo liberalismo causa la erosión de los mismos valores que fundaron la ciudad. El poeta se burla de la sociedad, pero fracasa al negociar un lugar para sí mismo. En el centro de su perspectiva, el espacio urbano carece de orden y futuro. El poema termina con la descripción de otro espacio, el cementerio, en este su epitafio enuncia:

Bajo esta losa fría
Caliente, tibia o templadas
Yacen las cenizas muertas
De un pobre que murió en brasas

Suplico a cuantos me vean
Contemplan bien en mi cara,
Que lo que hoy se mira en mí
Se verá en ellos mañana. (304)

Desde los enclaves urbanos limeños, la experiencia del sujeto colonial en ese espacio, dominó el discurso ilustrado. Estas voces apuntaron a los mitos, las instituciones y las prácticas que contribuyeron a la racialización del espacio urbano. De la misma forma ofrecen testimonio de la resistencia, agencia y acomodo que vinieron a definir la vida colonial. Tradiciones de pensamiento sobre la diferencia de cuerpos y espacios no pueden desligarse de colonialidad. El cuerpo del sujeto colonial, sirve de metáfora de un cuerpo político, en este caso, caído, fracasado. Pensar en el cuerpo sirve para pensar las transformaciones del espacio urbano, sus significados y la forma en que sus representaciones fueron manipuladas. En los versos

de Esteban Terralla y Landa, el imaginario geográfico es central para comprender la crítica del poema y representación de un paisaje urbano marcado por el desarrollo desigual, desposesión y cambios en los roles raciales y de género. Centrándose en la naturaleza limitada de su discurso autobiográfico y su pensamiento geográfico, el último texto literario que escribió Terralla y Landa antes de su muerte, permite una nueva comprensión de la relación y tensión entre su discurso racista y misógino con la crítica de un orden social, económico y político fallido.

Estado Secular

<i>Cálidades</i>	<i>Solteros</i>		<i>Casados</i>		<i>Viudos</i>		<i>TotaL</i>
	<i>Hombres</i>	<i>Mugeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mugeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mugeres</i>	
<i>Espanoles</i>	5225	4855	2740	2603	570	5442	17215
<i>Indios</i>	1426	222	684	631	80	562	3212
<i>Mestizos</i>	1357	1362	737	767	74	534	4651
<i>Negros</i>	3138	2757	1200	1250	153	482	8060
<i>Mulatos</i>	1831	2148	775	735	78	405	5072
<i>Quarterones</i>	728	815	345	290	43	162	2383
<i>Quinterones</i>	76	91	37	36	6	35	232
<i>Zambos</i>	1132	1308	312	342	102	174	3384
<i>Chinos</i>	585	434	135	117	26	43	1220
<i>Totales</i>	25.503	14.652	6245	6758	952	5217	47726
<i>Total de Estados</i>	25.544		13.703		4.142		
<i>Total General</i>	47.726						

Fig. 1. Cuadro de estados del *Plan demostrativo de la población en recinto de la Ciudad de Lima*, 1790 (Patrimonio Nacional de España)



Fig. 2. Cuadro del Peru, Museo de Ciencias Naturales de Madrid.

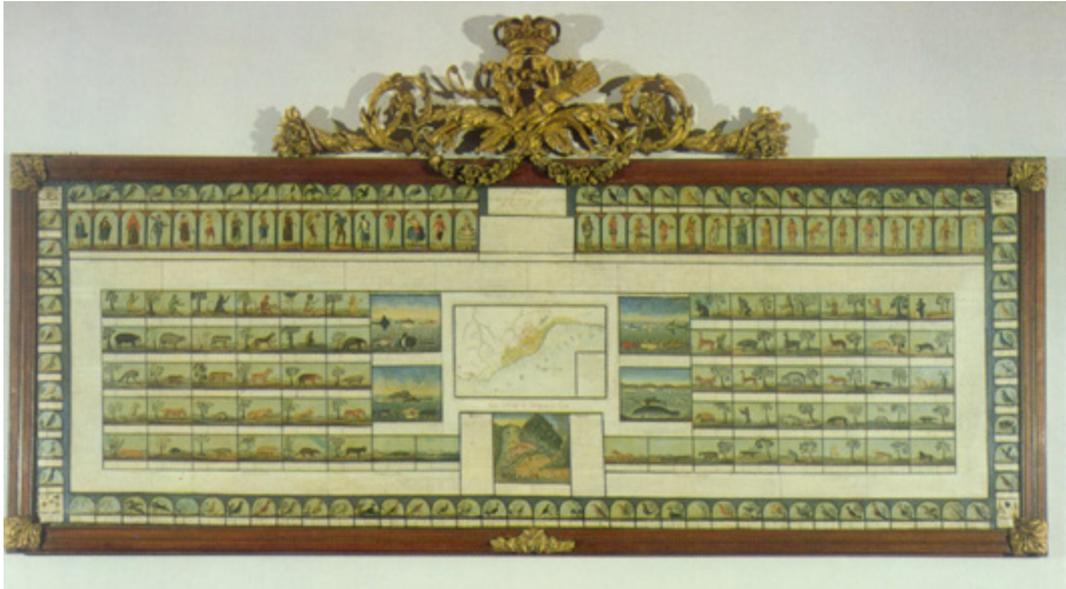


Fig. 3 *Planta de la muy yllustre ciudad de los reyes corte del reino del Peru*, c. 1674, Bernardo Clemente Príncipe, Library of Congress.

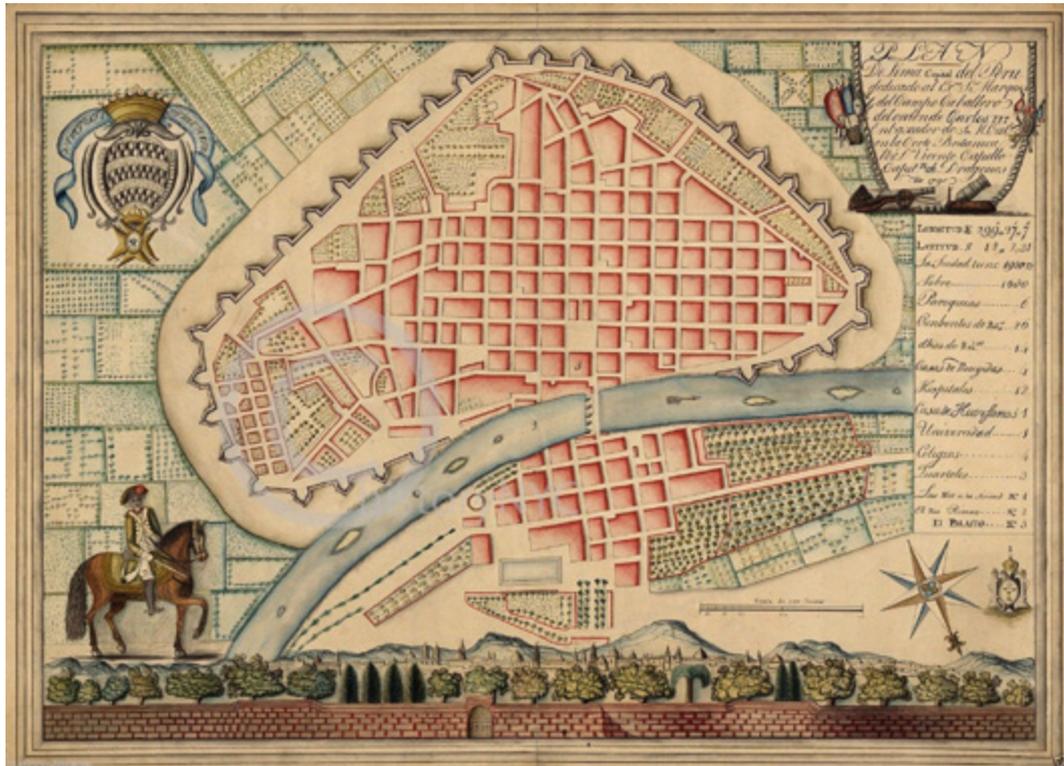


Fig. 4 *Plano de Vicente Capello*, 1790.

Bibliografía

- Bell, M. G. y Gabriel R. 2019. Making Urban Colonial Lima (1535-1650): Pipelines and Plazas. *A Companion to Early Modern Lima*, editado por Engel, E. A. Leiden: Brill, 103-126.
- Bromley, J. 2005. *Las calles de Lima*. Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima.
- Charney, P. 2001. *Indian Society in the Valley of Lima, Peru, 1532-1824*. Lanham, MD: University Press of America.
- Concolorcorvo. 2005. *Lazarillo de Ciegos Caminantes*. Buenos Aires: Stockcero.
- Cobo, B. [1639] 1956. "Fundación de Lima". *Obras del Padre Bernabé Cobo*, editado por Mateos, F. Madrid: Ediciones Atlas.
- Cosgrove, D. 1998. *Social Formation and Symbolic Landscape*. Madison: University of Wisconsin.
- Elden, S. 2009. Reassessing Kant's Geography. *Journal of Historical Geography*, 35: 3-25.
- Fisher, J. R. 2003. *Bourbon Peru: 1750-1824*. Liverpool: Liverpool UP.
- Flores Galindo, A. 2010. *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: El Comercio.
- Guamán Poma. [1615] 1980. *El primer nueva Corónica y buen gobierno*, editado por John V. Murra y Rolena Adorno, 3 vols. México D.F.: Siglo Veintiuno.
- Hardoy, J. E. 1991. *Cartografía urbana colonial de América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Harley, J. B. *The New Nature of Maps: Essays in the History of Cartography*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.
- Hering Torres, M. 2010. Colores de piel. Una revisión histórica de larga duración. *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Editado por Mosquera, C. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. pp. 113-160.
- , Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales. 2011. *La cuestión colonial*, editado por Heraclito Bonilla. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 451-469.
- Hesperiphilo*. 1791. Idea de las diversiones públicas de Lima. *Mercurio Peruano* 1: 28-30.
- Hunefeldt, C. 1999. *Liberalism in the Bedroom*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Jaramillo Arango, J. 1949. Una descripción inédita de Lima de Hipólito Ruiz. *Revista de Indias*, 36: 247-275.
- Kagan, R. L. 2000. *Urban Images of the Hispanic World 1493-1793*. New Haven: Yale University Press.
- Kinsbruner, J. 2010. *The Colonial Spanish-American City: Urban Life in the Age of Atlantic Capitalism*. Austin: University of Texas Press.
- Malaspina, A. 1885. *Viaje alrededor del mundo*, editado por Novo y Colson, P. 2da ed. Madrid: Imprenta de la viuda e hijos de Abienzo.
- Marks, P. H. 2007. *Deconstructing legitimacy: viceroys, merchants and the military in late colonial Peru*. University Park, PA: Pennsylvania State University.
- Meléndez, M. 1999. *Raza, género e hibridez en el Lazarillo de Ciegos Caminantes*. Chapel Hill: UNC Press.
- Meehan T., y Cull J. T. 1984. "El poeta de las adivinanzas": Esteban de Terralla y Landa. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 10 (19): 127-157.
- Mitchell, D. 2000. *Cultural Geography: A Critical Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Montaldo, G. 2016. Modernity and Modernization: The Geopolitical Relocation of Latin America. *Critical Terms in Caribbean and Latin American Thought*. Editado por Martínez-San Miguel, Y., et al. New York: Palgrave Macmillan, pp. 153-164.
- Lavalle, B. 1999. *Amor y opresión en los Andes coloniales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- López Beltrán, C. 2008. "Sangre y temperamento: pureza y mestizajes en las sociedades de castas americanas." *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, editado por Gordach, F. y López Beltrán, C. Michoacán: El Colegio de Michoacán, pp. 289-342.
- O'Phelan Godoy, S. (coord.). 1999. *El Perú en el siglo XVIII*. Lima: Instituto Riva Agüero.
- Orlove, B. S. 1993. Putting Race in Its Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography. *Social Research*, 60(2): 301-336.
- Osorio, A. B. 2008. *Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis*. New York: Palgrave Macmillan.
- Palma, R. 1875. El poeta de las adivinanzas. *Tradiciones peruanas*. Lima: Universal, pp. 262-280.
- Paquette, G. 2008. *Enlightenment, Governance and Reform in Spain and Its Empire 1759-1808*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.

- Pérez Cantó, P. 1982. La población de Lima en el siglo XVIII. *Boletín Americanista*, 32: 383-407.
- Quijano, Á. 2000. Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from South*, 1(3): 573-580.
- Rappaport, J. 2014. *The Disappearing Mestizo: Configuring Difference in the Colonial New Kingdom of Granada*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Robinson, D. (ed.). 2006. *Migration in colonial Spanish America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Romero, J. L. 1976. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Romero de Tejada, P. 2004. Los cuadros de mestizaje del Virrey Amat. *Frutas y castas ilustradas*. Madrid: Museo Nacional de Antropología/Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, pp. 11-23.
- Rose, G. 1993. *Feminism and Geography: The Limits of Geographical Knowledge*. Cambridge: Polity.
- Sáenz, I. 2015. El damero en discusión: Prácticas espaciales y cartografía urbana en Lima tardo virreinal. *Terra Brasilis*, 4: 1-21.
- Said E. 2000. Invention, Memory, and Place. *Critical Inquiry*, 26 (2): 175-192.
- Solano, F. 1990. *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Solocow, S. y Hoberman, L. (eds.). 1986. *Cities and Society Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Terralla y Landa, E. [1997] 2011. *Lima por dentro y por fuera*. García, H. (ed). Lima: Universidad Mayor de San Marcos.
- Ulloa, A. y Jorge, J. 1748. *Relación histórica de un viaje a la América Meridional*. Madrid: Por Antonio Marín.
- Walker, C. F. 2008. *Shaky Colonialism: The 1746 Earthquake in Lima, Peru, and its Long Aftermath*. Durham: Duke University Press.
- Walker, G. 1979. *Spanish Politics and Imperial Trade, 1700-1789*. London: Macmillan.

PALABRAS PULVERIZADAS: EL RELATO DE GINÉS DE MAFRA SOBRE LA TRAVESÍA DE MAGALLANES - ELCANO

María Jesús Benites
INVELEC - CONICET
IIELA - UNT
mjbenites@hotmail.com

DOSSIER

21

www.bn.gov.ar/micrositios/revistas/bibliographica

Resumen

Este trabajo se detiene en el relato del viaje de Ginés de Mafra, marinero que acompaña a Hernando de Magallanes en la travesía transoceánica. La de Mafra es la voz de un sujeto que ocupa el cargo de menor jerarquía en la escala del poder dentro de una flota pero cuya versión del viaje pone al desnudo las difíciles circunstancias de una realidad destructora de promesas. Su escritura, retenida en el archivo durante cuatro siglos, se acerca al vínculo, siempre tenso y receloso, entre españoles y portugueses, al modo en que la sospecha y el perjurio son tramados en los barcos, a los contrastes entre la pobreza de las desoladas costas patagónicas y la abundancia de las islas del Pacífico.

Palabras claves: Relato de viajes - Estrecho de Magallanes - Ginés de Mafra - Archivo - Siglo XVI.

Abstract

This paper aims to analyze the Ginés de Mafra's travel account who accompanies Magallanes in the transoceanic voyage. Mafra's voice shows the hard circumstances of a reality that destroys promises. His writing, retained in the archive during four centuries, exposes the relationship, always tense and suspicious, between Spaniards and Portuguese, the way in which suspicion and perjury are plotted on ships, the contrasts between the poverty of the desolate Patagonian coasts and the abundance of the Pacific islands.

Keywords: Travel Account - Strait of Magellan - Ginés de Mafra - Archive - 16th Century.

Recibido: 02/08/2019

Aceptado: 09/09/2019

PALABRAS PULVERIZADAS: EL RELATO DE GINÉS DE MAFRA SOBRE LA TRAVESÍA DE MAGALLANES - ELCANO

Yo los quisiera ver en los mares del sur
una noche de viento real, con la cabeza
vaciada en frío, oliendo
la soledad del mundo,
sin luna,
sin explicación posible,
fumando en el terror del desamparo.
Gonzalo Rojas

22

El viaje

En estos versos del poema “Los cobardes” (1948) resuena lo que denomino narrativa del desamparo (Benites 2004), categoría que entrecruza polifónicamente la ambición por alcanzar un objetivo fabuloso, las frustraciones, el miedo ante esa soledad del mundo y el padecimiento de un cuerpo agobiado por el hambre, el frío y la desnudez en geografías inhóspitas: las costas patagónicas, los márgenes del Estrecho de Magallanes... los confines del imperio. Imposible entonces no asociar confín con el lugar donde todo culmina, con ese proceso de representación del extremo sur como un espacio de confinamiento y castigo, distante y ajeno.

En el siglo XVI, la travesía que emprendió Hernando de Magallanes (septiembre de 1519) no solo significó encontrar el paso que unía ambos océanos, esa herida que une y separa, sino que logró, por primera vez, circunnavegar el mundo¹. Partir de un lugar y retornar a él son los movimientos complementarios que transforman este viaje en una hazaña sin precedentes. En la acción de atravesar el pasaje-mundo (Mauricio Onetto 2018)², se confirma la redondez de la tierra, se afianza el conocimiento total sobre ella y la posibilidad de su absoluta posesión. El mar concebido como espacio del miedo, como esa nada habitada por monstruos, se resignifica en lugar de tránsito; se abandona la actitud conjetural con respecto a las distancias, y lo que se descubre es más que un canal que une océanos, es un océano que une, con su diversidad de corrientes, nombres y relieves, el mundo³.

El corpus que refiere tanto de manera directa como diferida pero contemporánea, la travesía magallánica está integrado por: *Primer viaje alrededor del mundo* de Antonio de Pigafetta, la carta de Maximiliano de Transilvano, secretario de Carlos V, el libro VII de la *Década V* dedicada al Sumo Pontífice Adriano VI que redacta el cronista oficial Pedro Mártir de Anglería, la carta de Sebastián Elcano al rey, el derrotero de Francisco Albo, el relato de un marinero de la Nao Trinidad, Ginés de Mafra y las relaciones anónimas de un piloto genovés y uno portugués. Este repertorio da cuenta de las vicisitudes del viaje con sus traiciones, deslumbramientos y naufragios, en ellos redundan la violencia y la descripción del estropicio tanto de los cuerpos como de las naves. Son escrituras que trasladan una experiencia individual y acotada hacia un acervo colectivo, experiencias que se recuerdan y reconstruyen, experiencias que se hacen relato visible y traducen lo visto, oído y vivido.

1. La expedición estaba integrada por cinco naves y la tripulación constituida por más de doscientos cincuenta hombres de los cuales retornarán solo dieciocho a bordo de la nao Victoria capitaneada por Sebastián Elcano.

2. Esta categoría de Onetto es interesante para pensar el modo en que el descubrimiento del estrecho impactó en diferentes escalas puesto que “no solo sirvió como pasaje para unir el mundo, sino también como punto de partida para pensar al globo en su conjunto y de igual forma experimentarlo comercial e imaginariamente. Fue a partir de su descubrimiento que se puede observar un despertar de lo que se podría considerar como una nueva conciencia-mundo” (2018, 28). Serge Gruzinski habla de una revolución magallánica que “hace del mar y de la movilidad de los hombres y de los capitales el motor de todas las circulaciones y todos los enclaves. No existe mundialización sin revolución magallánica [...]” (2018, 282).”

3. En el siglo XVI atravesar el mar suponía enfrentarse a un territorio tenebrosum, inestable y aterrador. Jean Delemeau sostiene esta idea de que el océano era concebido “por excelencia el lugar del miedo” donde no existía “entre la vida y la muerte más que el espesor de una tabla de madera que solo tiene tres o cuatro dedos de anchura” (1978, 37). En este contexto cultural, la empresa magallánica redefine el concepto de límites no solo geográficos sino también humanos y náuticos. Carla Lois (2007) indaga en un profuso corpus cartográfico el proceso de desplazamiento conceptual que se articula alrededor de la representación de un *mar tenebroso* a la de un *Oceanus Occidentales*.

Pero este corpus establece cruces y tensiones, los relatos diferidos de Transilvano y Anglería junto con el *Primer viaje* de Pigafetta y la Carta de Elcano trascienden casi de manera inmediata al momento de su producción a la letra impresa⁴; la breve relación del piloto genovés integra el volumen de los *Viajes* de Giovanni Ramusio (1554). Los textos del piloto portugués y el de Albo son publicados a principios y fines del siglo XIX, respectivamente. El relato cuya publicación es más tardía, en 1920 y en conmemoración de los 400 años del descubrimiento del paso, es el de Ginés de Mafra. En 2012, y en vistas a una nueva oportunidad conmemorativa, la editorial Miraguano reunió bajo el título *La primera vuelta al mundo* los relatos de viajes sobre la travesía donde incluye el texto del marinero⁵.

Este trabajo se detiene en esa voz ignota, desoída durante siglos, la de un sujeto que ocupa el cargo de menor jerarquía en la escala de poder dentro de una flota pero cuya versión del viaje pone al desnudo las difíciles circunstancias de una realidad destructora de promesas. El relato adolece de los matices descriptivos del de Pigafetta o de la dramatización escénica que fluye ampulosamente de la pluma de Transilvano (Benites 2013, 2014). El foco de su escritura se acerca al vínculo, siempre tenso y receloso, entre españoles y portugueses, al modo en que la sospecha y el perjurio son tramados en los barcos, a los contrastes entre la pobreza de las desoladas costas patagónicas y la abundancia de las islas del pacífico.

El archivo

¿Quién es, entonces, Ginés de Mafra? Lo primero que se puede responder, es que integra lo que El Jaber define como otra minoría del período colonial conformada por personajes ordinarios: “cuyas voces no aparecen en los relatos impresos del siglo XVI, quienes dicen un acontecimiento inesperado que, quizás por eso mismo, no es reproducido posteriormente” (2013, 188). Mafra ocupa uno de los rangos más bajos y menor remunerados de una flota. En la “Relación de expedicionarios, su cargo y su sueldo” embarcados para la travesía que se encuentra en el Archivo General de Indias (AGI) está registrado: “Ginés de Mafra, marinero, natural de Jerez de la Frontera, marido de Catalina Martín, vecinos de Palos, ha de haber de sueldo a mil y doscientos maravedíes por mes. Pagaronsele por sueldo de cuatro meses adelantados, cuatro mil y ochocientos maravedíes”.⁶ En la “Relación de la Gente que llevó al descubrimiento de la Especiería o Maluco” se consigna en el listado de los marineros de la nao Trinidad, en segundo término, a Ginés de Mafra⁷. Estos registros previos al viaje dan cuenta, en el contexto de la flota, de una condición de subalternidad y un nulo ejercicio del poder y el control.⁸ Roberto González Echevarría (2000) equipara el archivo a la imagen del poder, el archivo guarda letra muerta, letra que dice de vidas que se fueron, cuya retención organiza y da sentido a cuerpos y documentos. El de Mafra es el texto retenido por el archivo, en tanto abrumadora administración colonial. La suya es la palabra archivada, la que se clausura truncando toda vitalidad, la que transforma a la escritura en esa letra muerta. La edición de Antonio Blázquez (1920), exhuma el manuscrito, repone los silencios y desplaza el

4. La dimensión impresa a la que trascendieron los textos de Antonio Pigafetta, Maximiliano Transilvano y Pedro Mártir de Anglería es abrumadora. Desde 1523 se publicaron copias y traducciones al italiano, al alemán y al francés pero ninguno de los tres textos circuló, hasta fines del siglo XIX, traducido al español. Eso no inhabilita las reiteradas escenas de lecturas que sobre estas obras reproducen Gonzalo Fernández de Oviedo, Antonio de Herrera, entre muchos otros cronistas y viajeros. Si bien las traducciones y reimpressiones explicitan ese interés expansionista ya que, efectivamente, la nao Victoria arribó a España desbordada, a falta de tripulantes, de costales con clavo de olor, nuez moscada, canela, sándalo, lo interesante es que el relato de viaje como tal atrae porque connota la acción de salir del mundo cerrado a ese universo inabarcable que es el mundo aún por descubrir.

5. Las citas utilizadas en el presente artículo corresponden a esta edición.

6. Archivo General de Indias, Contratación, 5090, L.4. Transcripción con ortografía actualizada del original.

7. Patronato 34, Rama 6 del Archivo General de Indias. En orden de importancia, los tripulantes de más bajo rango eran los artilleros, marineros, grumetes y pajes. Sobre todo los tres últimos puestos eran los menos remunerados y por lo tanto era problemático conseguir los marineros necesarios para poblar las embarcaciones. Véase Pérez Mallaina (1992).

8. Linebaugh y Rediker en su destacado libro sobre la cotidianeidad de los marineros a bordo de las naves de la armada inglesa durante el siglo XVII, describen el rol del barco como un algo universal y *sui generis* “ya que constituyó un marco en el que cooperaba un gran número de trabajadores para realizar tareas complejas y sincronizadas bajo una disciplina jerárquica y de esclavitud en la cual la voluntad humana estaba subordinada al equipamiento mecánico, todo ello a cambio de la retribución monetaria. El trabajo, la cooperación y la disciplina dentro del barco convertían a este en un prototipo de factoría”. (2005, 176).

relato de los márgenes del archivo a la materialidad del libro (Añón 2018 a y b). Sin embargo, aunque en el volumen el viajero comparte las páginas con el descubridor del Estrecho, el texto de Magallanes describe otro itinerario, el de una travesía anterior que realiza el navegante portugués desde Cabo de Buena Esperanza hasta China y el profuso prólogo que antecede este relato desentona con las ambiguas y escuetas palabras liminares sobre el de Mafra⁹:

Pocos son los relatos que se conocen de aquella expedición que realizó el descubrimiento de un paso del Atlántico al Pacífico y terminó dando la vuelta al mundo. Por esto tiene interés la publicación de la presente obra, si bien es de sentir que como se dice en el texto el autor era hombre de pocas palabras (aunque verdaderas). Se ha tomado de un manuscrito de letra de mitad del siglo XVI, existente en la Biblioteca Nacional de Madrid, no siendo el original sino una copia que hizo hacia 1542 persona curiosa, y forma parte de un libro que contiene los relatos de otras expediciones. Se reproduce fielmente el texto, sin corregir ni aun las erratas indudables (1920, 181).¹⁰

Margen y silencio operan sobre este relato, la voz de Mafra queda depositada en anaqueles y esa “persona curiosa” que se apropia del texto para un proyectado libro, es el único rastro lector. Pero además este primer y quizás único lector anónimo cumple también el rol de editor: recibe de un “piloto”¹¹, hombre viejo, de pocas palabras y verdaderas, términos con los describe a Mafra, quien “traía escrito de su mano por relación todo el suceso de la armada de Magallanes, que como testigo de vista a todo se halló, y lo había escrito y lo dio al autor, sabiendo de él que quería hacer de todo ello un libro” (p. 183). Para Roger Chartier, “todas las dimensiones de la historia de la cultura impresa pueden asociarse a la figura del editor, a la elección de los textos, al negocio de los libros y al encuentro con un público lector” y agrega que “el editor desempeña un papel central para unificar todos los procesos que hacen de un texto, un libro” (2006, 59). Ese anhelo de trascendencia a lo impreso, como señalé, se trunca y los folios de Mafra se diluyen en un conjunto de relatos que el editor organiza en dos bloques, el primero “que trata del descubrimiento y principio del Estrecho que se llama de Magallanes” y contiene viajes posteriores en busca del Maluco como los de García Jofré de Loaysa (1525) y Álvaro Saavedra (1527)¹². El segundo “trata del fundamento y principio de la armada que llevó Ruy López de Villalobos” (1542).¹³

9. Además del relato de viaje de Magallanes y Mafra, Blázquez incorporó una breve relación anónima que refiere y describe un viaje por Japón.

10. El valor de esta edición es dar a luz el manuscrito, no hay datos referenciales de ningún tipo y, si bien se alude a erratas, no se consignan en qué radican esas imprecisiones. Tampoco se reponen los tramos dañados que han pulverizado las palabras en el papel, esos tramos están marcados por hileras de puntos que, si bien algunas son más extensas que otras, no precisan si suplen una o varias palabras. La publicación de 2012 repone los tramos carcomidos por el tiempo y la humedad. Pero a pesar de los años transcurridos con respecto a la primera edición no contiene ningún soporte documental o referencial, sí moderniza la ortografía pero se encuentran mal signados algunos datos de catalogación de los manuscritos tanto de Ginés de Mafra como de otros textos vinculados a la expedición magallánica. Estos avatares del texto han motivado que proyecte una edición de la obra acompañada de un estudio introductorio que reponga la trayectoria vital de Mafra a través de un recorrido biobibliográfico. Una edición anotada que contenga elementos paratextuales como notas al pie que aclaren, no solo aspectos filológicos sino que repongan el contexto de determinados enunciados e iluminen aquellos tramos más difusos de la escritura. Considero básico incorporar un apéndice documental con mapas y textos complementarios vinculados a Mafra y a la expedición magallánica como cédulas que no solo enriquezcan, sustancialmente, la lectura sino que además, como anhelo personal, amplíe el público lector de las producciones discursivas coloniales.

11. Destaco el término porque, como se apunta más adelante, el cargo con el que se embarca Mafra es el del marinero.

12. Los textos reunidos por el editor anónimo responden, en distintas temporalidades a objetivos colonizadores y comerciales. García Jofré de Loaysa partió del puerto de la Coruña el 24 de julio de 1525. Sebastián Elcano viajaba en carácter de Piloto Mayor y guía de la armada. La flota, compuesta por siete navíos y cuatrocientos cincuenta hombres, tenía como objetivo consolidar la ruta comercial por el Estrecho de Magallanes. Solo tres navíos desembarcaron en las costas patagónicas cercanas al Estrecho de Magallanes en mayo de 1526. Los demás habían naufragado y perdido el rumbo. Los cuarenta y nueve días de permanencia fueron catastróficos. La falta de alimentos y agua provocó la muerte de gran parte de la tripulación, incluso la del propio Loaysa y Elcano. La expedición de Saavedra fue enviada por Hernán Cortés, desde Nueva España, en 1527. Esta empresa arribará por el Pacífico a las Molucas y descubrirá para la corona el archipiélago de Hawai.

13. El número total de folios es de 108. El editor ha redactado el siguiente introito “Libro Primero que trata del descubrimiento y principio del Estrecho que se llama de Magallanes, quién lo descubrió y en qué año fue, y por qué causa y lo que les sucedió a los

Nada hay más fascinante que emprender el camino inverso del libro al papel original: el papel, el color de la tinta, las tachaduras, las desgarraduras son marcas reveladoras de la respiración interna del acto mismo de escribir, la escena fundacional de esa escritura pervive en el manuscrito. El deterioro del documento no es un detalle menor, perceptible a través de la versión digital¹⁴ y ha determinado que las ediciones mencionadas repongan esos “vacíos”. El manuscrito revela ese afán de lo impreso, el editor además de dividir su “libro” en dos partes ha organizado los relatos en capítulos cada uno subtítulo. La caja de la escritura es de márgenes amplios, las letras mayúsculas iniciales están, sin excepción, ornamentadas, la morfología de las minúsculas responde a la humanística cursiva cancelleresca por su particular inclinación hacia la derecha, su claridad y alineación. Pero el elemento más interesante es un aspecto externo que se apropia del manuscrito y es su estado de deterioro.¹⁵ Los bordes de los folios fueron roídos por la humedad, que se ha expandido pulverizando los trazos, silenciando zonas del relato. Esa pérdida de la materialidad, del soporte de esa escritura encerrada en el archivo proyecta, de manera metafórica, el padecimiento de un sujeto que sobrevivió durante casi ocho años a los diversos infortunios de la travesía que circunnavegó el mundo.

El regreso

Mafra retorna a España cinco años después que los dieciocho tripulantes de la nao Victoria: ha deambulado por las Molucas a bordo de la Trinidad hasta que los diecisiete sobrevivientes de los sesenta originales fueron apresados por los portugueses. Como resultado, la nao Trinidad fue desmantelada en la isla de Ternate y solo Mafra junto con Gonzalo Gómez de Espinosa y León Pancaldo lograron retornar a España¹⁶. A su llegada, en 1527, el marinero aporta su versión de los hechos, cuando es sometido en Valladolid, a un interrogatorio de diecinueve preguntas. La declaración revela el fin comercial de la empresa. Ninguna consulta se detiene en el relato de lo vivido sino en la división del botín, se solicitan precisiones sobre las especias encontradas pero nada se menciona sobre la trágica invernada en las costas patagónicas donde permanecieron meses refugiados en los barcos. La mayor inquietud atiende a la estancia en las Molucas y radica en el conflicto con Portugal y los réditos económicos. Las interpelaciones intercalan la condición humana del cautiverio con el valor de las mercancías y el uso del cuerpo como fuerza de trabajo.

Fue preguntado por el dicho señor obispo, cuántos fueron los que los portugueses llevaron presos de la nao, y qué iba en la nao más del clavo, y cómo se llamaban los presos? Dijo: que podrían ser diez y siete ó diez y ocho personas, que se llamaban el capitán Gonzalo Gómez y este declarante.

Fue preguntado, si los dichos portugueses cuando tomaron la nao les dijeron por cuyo mandato la tomaban, si lo oyeron decir. Dijo: que no sabe nada dello, sino que vio en los navíos bandera del Rey de Portugal.

Fue preguntado, si le dieron á este declarante y á sus compañeros lo que hobieron menester, y si alguno dellos ganó sueldo de los portugueses? Dijo: que no ganó sueldo, ni sabe quién lo ganó, é que le daban de comer en algunas partes, y en otras no. (Fernández de Navarrete 1837, 388)¹⁷

que en ellos fueron, con las demás armadas que en su socorro salieron y lo que más sucedió sobre la demanda que llevaban hasta su fin de todas ellas [...]. p. 143) En el libro segundo se centra en el infructuoso intento colonizador de las Islas Filipinas encabezado por Villalobos.

14. En la tarea paleográfica son de referencia obligada los manuales de Agustín Caro Millares y Ligia Cavalini.

15. He accedido a una consulta digital del manuscrito.

16. La nao Trinidad zarpó inicialmente de las Molucas bajo el mando de Gonzalo Gómez de Espinosa el 18 de diciembre de 1521 junto con la Victoria de Elcano. Sin embargo, empezó a hacer agua. Ahí se decidió que continuara el viaje la Victoria. En abril de 1522 lograron zarpar nuevamente. La navegación fue accidentada y muchos tripulantes se perdieron por los temporales y las enfermedades. Tales fueron las adversidades que en agosto decidieron retornar a las Molucas adonde arriban en noviembre. En las islas, los portugueses al mando de Antonio de Brito los toman prisioneros. De los sesenta tripulantes veinte sobrevivieron a los embates del mar. De ese número solo cuatro, entre ellos Ginés de Mafra, recuperaron la libertad tras cinco años de cautiverio.

17. El interés y énfasis por averiguar si alguno de los españoles recibió sueldos por parte de los portugueses durante el cautiverio pone en escena la sospecha de traición y lealtad a la Corona.

El interrogatorio se rige por un sistema de control que expone de manera implícita el impacto político económico que supone encontrar una nueva ruta que no interfiera con la demarcación del tratado de Tordesillas (1494) línea imaginaria que divide la ambición de unos y de otros.¹⁸

El relato de las vicisitudes que se despliegan en las respuestas del interrogatorio es además para Mafra una prueba de vida que puede releerse en clave jurídica: después de años de ausencia su mujer no solo había vendido todas sus pertenencias sino que, para poder volver a casarse, había tramitado ante las autoridades que Ginés sea declarado por muerto. Nunca tan significativo el nivel de condensación de la tríada viaje-vida-muerte y sus múltiples combinaciones; siempre tan evidente en el período colonial la relación entre escritura- ley. Coincido con Farge cuando afirma que “el archivo no describe completamente a los hombres, los saca de la vida cotidiana, los fija en algunas reclamaciones, en algunas lamentables negativas [...] (1991, 25)”. En el Archivo de Indias se conserva un documento fechado el 12 de abril de 1527 que da cuenta del circuito jurídico de Mafra quien entabla una demanda contra su mujer porque “entretanto que él estuvo a nuestro servicio en el dicho viaje, Catalina Martínez del Mercado, su mujer le hizo adulterio con otro e se juntó y está con él so color quel dicho Ginés de Mafra era muerto”.¹⁹ La contundencia de la vida y la pertenencia de los bienes materiales se batallan en un reclamo de justicia por un ambiguo delito de adulterio y malversación.

El relato

Está documentado por Martín Fernández de Navarrete (1837) el modo en que los oficiales de la Casa de Contratación, siempre manifestaron “aversión” (T. IV, p XLII) por Magallanes, y pusieron, hasta último momento, reparos para entorpecer el apresto de la armada con la intención inconfesada de frustrar la travesía. Esa pregunta por el derrotero de la flota, mantenido en secreto desde el comienzo del viaje, es uno más de los disparadores de las divisiones internas. No obstante, frente a esa insatisfacción, Magallanes impone el castigo y el disciplinamiento de los cuerpos en sus formas más extremas: la tortura y la muerte.

La vida social que rodea el mundo del barco se rige por un sistema de normas que tratan de asegurar la autoridad del Capitán. La propia Instrucción Real (Item 43)²⁰ que acompaña la empresa detalla los procedimientos que debían, limitar e imponerse durante la travesía como si el documento proyectara, cual viaje imaginario, la presencia del rey. La instrucción, reflexionando en términos foucaultianos, no solo transfiere el “más poder” que detenta el soberano sino que también codifica: “el ‘menos poder’ que marca a todos aquellos a quienes se somete a un castigo” (Foucault 1998, 35).

Vos damos poder para que á cualquier persona que en la dicha Armada fuere, que no obedecieren á lo que de nuestra parte le requirierdes é mandardes, que sea nuestro servicio e provecho del armazón, haciendo el contrario le podáis castigar á vuestro albedrío con las penas que vos pareciere; é á los que mandardes que lo ejecuten, é no lo hicieren ni obedecieren, cayan los sobredichos en las penas que vos les pusieres, allende la cual todavía será castigado el delincuente (Fernández de Navarrete 1837, 143).

Las naves imponían además un límite espacial a los desencuentros y arrebatos de violencia. Pero el desembarco en Bahía de San Julián (abril de 1520) potencia, ante la incertidumbre y la pobreza de las costas, la decepción. El descenso del barco supone la transformación del viajero en un desamparado.

18. Las disputas por las líneas de demarcación no se limitan al Tratado de Tordesillas, la demarcación en el Lejano oriente, por ejemplo, fue objeto de disputa entre ambos reinos hasta la firma del tratado de Zaragoza en 1529. En 1580 con la unificación de las dos coronas el tema de las líneas de demarcación quedaron zanjadas.

19. Real Cédula a las justicias de los reinos de España para que, habida información hagan justicia en lo que pide a Ginés de Mafra, piloto que fue en la armada de Magallanes sobre delito de adulterio y malversación de bienes cometido por su mujer, Catalina Martínez del Mercado. AGI: Indiferente, 421.

20. En el Archivo General de Indias se conserva, en el Patronato 34, Rama 8, una copia de la extensa Instrucción dada por Carlos V a Fernando de Magallanes. En setenta y cuatro asientos se consignan los puntos esenciales que debía atender a lo largo del viaje. Las acciones que señala el documento se centran en el movimiento económico y comercial y en la demarcación de los puertos y entradas

Los barcos varados próximos a las costas instalan la idea del retorno, son el espacio de contención en ese universo inconmensurable que es el océano: “[el mar] es la ruta sin camino, donde la supremacía de la naturaleza fragiliza al ser que se adentra en él porque irremediamente está sometido a su arbitrio” (Soler 2003, 97). Mafra exterioriza el miedo que se acrecienta por las privaciones de refugio, de alimento y por la sensación de estatismo de las naves. Ese descontento se traduce en el ejercicio de la traición, en los motines que en igual medida que la geografía hostil, generan un clima amenazante y opresivo y si antes del arribo estaban sometidos a las inclemencias de las aguas, en las costas patagónicas son sojuzgados por las de Magallanes.

En las cuatro naos que se [dieron] a Magallanes iban cuatro capitanes. [...] Estos se llamaban Luis de Mendoza, Gaspar de Quesada, Juan Serrano y en la otra nao que era más preeminente iba por capitán un Juan de Cartagena, [quien] traía iguales poderes que el Magallanes, solamente le quedaba al Magallanes la ejecución. [...] El Magallanes por quitar de sobre sí aquella sujeción, no siguiendo ninguna astucia sino muy abierta enemistad, quitó al Cartagena de su cargo de capitán; lo cual el otro sintió mucho y buscaba ocasión para procurar su venganza (2012, 149).

En el barco, espacio público y privado a la vez, confluyen otros espacios sociales: se traman allí las intrigas y las disidencias, es cárcel para los que se amotinan, es hospital donde curan los enfermos, depósito de armas y bastimentos, refugio ante los ataques y también es lugar donde se ejerce la justicia: una imagen contundente es la de los cuerpos de los ahorcados colgando de las antenas de la nao.²¹

El marinero detalla, como ningún otro texto, el modo en que Magallanes concibe, de manera progresiva, como recurso de retención del poder un sistema degradado donde imperan las rivalidades y las intrigas.

Persuadió (Cartagena) a los otros dos capitanes, conviene saber al Mendoza y al Quesada, que supiesen del Magallanes, el cual se había hecho muy absoluto y riguroso, que adónde iban, los cuales condescendidos de su ruego lo hicieron. A lo cual respondió Magallanes que siguieren su bandera y callasen. Esta respuesta oscura y desabrida, y ser el Magallanes de nación extraña, dio ocasión que aquellos capitanes de poca causa, comentando lo que ellos querían significar y como no entendiese las cosas de la mar, dijese entre sí que Magallanes los llevaba a los portugueses (2012, 149).

El capitán intimida y amenaza. El primer castigado es Luis de Mendoza, el segundo Quesada quien armado en la cubierta de su nao, “recibió algunas lanzas que de la gavia de la capitana le tiraban, mostrando que deseaba que le matasen” (2012, 154). Pero, como aclara Mafra dosificando, “restaba solo Juan de Cartagena” (154). Su voz, esa voz acallada es la que refiere la serie de castigos y muertes que se imponen como única y concebible norma de pacificación. Magallanes, respaldado en el documento real, intenta, en un sentido inverso reinstalar la armonía:

Mandó luego hacer justicia de los dichos capitanes, a los cuales mandó hacer cuartos. A un clérigo mandó desterrar y echar en una isla por darle mayor pena viviendo, porque aquella tierra es despoblada y muy fría. Mandaba Magallanes ahorcar a cuarenta hombres de los más honrados y amigos de los capitanes muertos, y entre ellos a un hidalgo que después tuvo el mismo cargo que el Magallanes (2012, 155).

Esa violencia interna se proyecta en el vínculo con los indígenas, Pigafetta es quien activa en el imaginario europeo la presencia de gigantes en la región patagónica y reitera ese afán de Magallanes por llevarse uno de ellos para exhibirlo al Rey, un cuerpo humano degradado en monstruo y pensado como un elemento más de la cámara de los tesoros. Si bien Mafra insiste en la obsesión magallánica por atrapar y traer uno de estos hombres “grandes”, no figuran en su relato los excesos ni las deformidades, el vínculo con el otro proyecta,

21. Recupero una imagen del relato de Transilvano que es contundente: “Y como algunos castellanos sintiesen en esto mucha graveza, hicieron conspiración, y levantáronse contra él un capitán de la una de las naos con todos los castellanos que en ella iban y pelando Magallanes contra aquella nao con las otras cuatro, prendió el capitán y a los principales de la conspiración, y presos los ahorcó luego de hecho de las antenas de la nao sin los oír, y sin les guardar sus privilegios ni excepciones, porque siendo o, como algunos de ellos eran, oficiales del emperador no podía según derecho hacer justicia dellos, porque solo la persona del emperador o los señores del consejo eran sus jueces, y no él (2012, 33)”.

una vez más el conflicto y es otro de los repliegues del texto que expone la crueldad del Capitán²². La muerte del primer español en manos de indios desencadena un peregrinaje absurdo, que supera los límites de resistencia inhóspito con un solo e irrenunciable objetivo: la venganza.

Magallanes mostró mucha tristeza y mandó que treinta hombres entrasen por la tierra y matasen los que hallasen (en venganza del muerto), y porque los primeros no lo habían enterrado que lo enterrasen, lo cual se hizo, y no hallando nadie en quien vengar su ira y enojo por el primer hombre de los del armada muerto a manos de indios, al cabo de ocho días que por la tierra anduvieron buscando, bien cansados y fatigados, sin traer otra cosa, se volvieron a las naos (2012, 158).

Gastón Bachelard en una frase que me resulta motivadora afirma: “Ninguna utilidad legítima el inmenso riesgo de lanzarse a las corrientes, para afrontar la navegación se necesitan intereses poderosos. Y los verdaderos intereses poderosos son los intereses quiméricos, los intereses que se sueñan, y no los que se calculan” (2003, 115), idea potente que permite especular la articulación entre lo ilusorio y lo posible porque el relato de viajes es también un espacio del deseo y de la ambición. En su texto, Mafra destaca las íntimas emociones del capitán que despierta esa geografía que se recorre y su propia condición de cosmógrafo, del que posee ese conocimiento revelador, del elegido para encontrar el paso, del artífice de un mundo que se resignifica en el mismo transcurrir del viaje. El marino redundante en el modo en que el Capitán percibe los fracasos ante la búsqueda infructuosa de ese paso esquivo: “Aquí estaba Magallanes muy pensativo a ratos alegre a ratos triste, porque cuando le parecía que aquel era el estrecho que él había prometido alegrábase tanto que decía cosas de placer, luego tornaba triste si por alguna imaginación le parecía que no era aquel (2012, 159)”.

En esos tramos del texto es donde se intuye esa ambición por revelar, ante un espacio indescifrable, el secreto de los relieves, por anticipar el movimiento de una flota que cambiará para siempre la concepción del orbe terrestre. Pero, para Mafra, un marinero que se ha embarcado por dinero, el Estrecho es solo un lugar de tránsito, el paso necesario para alcanzar la especiería y para huir de la desolación, las enfermedades y el miedo. Ese descubrimiento se refiere sin euforia ni actos simbólicos de apropiación territorial. La expulsora y laberíntica existencia del pasaje se clausura en el texto frente a otra palabra que irrumpe en la escritura y reinstala esos sueños quiméricos e intereses poderosos: “Uno que estaba en la gavía que se llamaba Navarro, dijo a grandes voces: tierra, tierra²³. Con esa subida palabra todos se alegraron tanto que el que menos señales de alegría mostraba se tenía por más loco, como lo sentirá bien quien en tal estado se ha visto (2012, 164)”.

La palabra invisibilizada de Ginés de Mafra, casi pulverizada en el archivo y ausente en los repertorios de textos que ofrecen a los lectores, entre los siglos XVI y XIX, las peripecias de la travesía magallánica, ejemplifica el modo en que la realidad y el saber sobre un mundo nuevo se construye desde una experiencia vital pero contradictoriamente agónica.

Bibliografía

- Añón, V. (2018a). “El archivo y sus márgenes: cartas de mujeres en la Nueva España (siglo XVI)”. En *Exlibris*. Núm. 7. 60-70.
- Añón, V., Rufer, M. (2018b). “Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente”. En *Tabula Rasa*, (29). 107-131.
- Bachelard, G. 2003. *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Benites, M. J. 2004. *'Con la lanza y con la pluma'. La escritura de Pedro Sarmiento de Gamboa*. Tucumán: IIELA/UNT.

22. Tanto las escrituras de Maximiliano Transilvano como las de Pedro Mártir redundan en la crueldad de Magallanes. La más concisa en ese sentido es la de Antonio Pigafetta. Mártir destaca en la *Década* dedicada a la primera vuelta al mundo el “ensañamiento” de Magallanes contra aquellos que se complotaron y clamaban por regresar a España.

23. Énfasis mío.

- , 2013. “La mucha destemplanza de la tierra’: una aproximación al relato de Maximiliano de Transilvano sobre el descubrimiento del Estrecho de Magallanes”. En *Orbis Tertius*, 2013, XVII (19), pp. 200-207.
- , 2014. “La Patagonia: Viajeros al confín de los infortunios”. En Noé Jitrik (coord.). *Historia Crítica de la Literatura Argentina. Tomo I: “Una patria literaria”*. Cristina Iglesias y Loreley El Jaber (coords. del tomo). Buenos Aires: Editorial EMECÉ. 59-89.
- Caro Millares, A. 1955. *Álbum de paleografía hispanoamericana siglos XVI y XVII*. México: Instituto Panamericano De Geografía E Historia
- Cavallini de Arauz, L. 1986. *Elementos de paleografía hispanoamericana*. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.
- Delumeau, J. 1989. *El miedo en Occidente. Siglos XIV y XVIII*. Madrid: Taurus.
- El Jaber, L. 2013. “Archivo y relato en el Río de la Plata. El difícil discurso de la violencia”. En *Orbis Tertius* Nro. 19, Revista del Centro de Teoría y Crítica de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de La Plata. 3-18.
- Farge, A. 1991. *La atracción del archivo*. Valencia: Alfons el Magnanim
- Fernández de Navarrete, M. 1837. *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles*, Madrid: Imprenta Nacional. Tomo IV.
- Foucault, M. 1998. *Vigilar y castigar*. México, Siglo XXI.
- González Echevarría, R. 2000. *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, S. 2018. *El águila y el dragón. Desmesura europea y mundialización en el siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Linebaugh, P. y Rediker, M. *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*. Barcelona: Crítica.
- Lois, C. 2007. “*Mare Occidentale*: el territorio atlántico en los mapamundis del siglo CVI”. En Perla Zusman, Carla Lois y Hortensia Castro (eds.) *Viajes y geografía*. Buenos Aires: Prometeo.
- Mafra, G. 1920. *Libro que trata del descubrimiento y principio del estrecho que se llama de Magallanes por Ginés de Mafra que se halló en todo y lo vio por vista de ojos*. Madrid: Torrent y compañía. Edición a cargo de Antonio Blázquez y Delgado Aguilera
- , 2012 “Relación”. En *La primera vuelta al mundo*. Madrid: Miraguano /Polifemo.
- Medina, J.T. 1888-1902. *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile: desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipo: 1518-1818*. Santiago de Chile: Ercilla.
- Onetto, M. (2018). *Historia de un pasaje-mundo. El estrecho de Magallanes en el siglo de su descubrimiento*. Santiago de Chile, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana de la Biblioteca Nacional.
- Pérez Mallaína, J.E. (1992): *Los hombres del Océano. Vida Cotidiana de los Tripulantes de las Flotas de Indias. Siglo XVI*. Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Diputación de Sevilla.
- Soler, I. (2003). *El nudo y la esfera. El navegante como artifice del mundo moderno*. Barcelona: El acantilado.
- Transilvano, M. (2012) [1522]. “Carta escrita por Maximiliano Transilvano de cómo y por qué y en qué tiempo fueron descubiertas y halladas las islas Molucas, donde es el propio nacimiento de la especie-ría, las cuales caen en la conquista y marcación de la Corona Real de España”. En *La primera vuelta al mundo*, Madrid: Miraguano/Polifemo.

LA ORALIDAD BAJO LA PLUMA: ACTOS DE HABLA Y MEMORIA ORAL EN EL ARCHIVO COLONIAL ANDINO (1542-1615)

Rocío Quispe-Agnoli
Michigan State University
quispeag@msu.edu

Resumen

El registro de datos e historias del mundo andino antes y después de la llegada de los conquistadores españoles al Perú nos invita a pensar en el lugar de la palabra oral y los actos de habla así como en el rol que desempeñaron en la transmisión y desarrollo del conocimiento en sociedades occidentales. La fijación europea con la palabra escrita se trasladó a América a partir de fines del siglo XV y confrontó a las lenguas indígenas con sus propios modos de organizar y registrar conocimientos. En este artículo, examino la tensión dialógica entre oralidad y escritura y la actuación de la palabra oral, sus participantes y su registro escrito en textos del archivo colonial temprano de factura hispano-andina.

Palabras clave: Acto de habla - Oralidad - Texto heterogéneo.

Abstract

The recording of Andean data and histories in Peru before and after the arrival of Spanish conquistadors invites us to reflect about the place of the oral word and speech acts, and their function in the transmission and development of knowledge in Western societies. The European fixation with the written word was brought to the Americas in the last decade of the fifteenth century. This fixation confronted Indigenous languages and their ways to organize and record knowledge. In this article, I examine the dialogic tension between orality and writing as well as the performance of the oral word, its participants, and the written records of this orality found in Spanish-Andean documents of the early colonial archive.

Keywords: Speech Act - Orality - Heterogeneous Text.

Recibido: 02/08/2019

Aceptado: 09/09/2019

LA ORALIDAD BAJO LA PLUMA: ACTOS DE HABLA Y MEMORIA ORAL EN EL ARCHIVO COLONIAL ANDINO (1542-1615)

Introducción: textos heterogéneos y actos de habla

Cuando el licenciado Cristóbal Vaca de Castro tomó bajo su control el desorden producido por las guerras civiles entre facciones de conquistadores en el Perú en 1542, mandó a recoger información acerca de la historia de los incas. Con este objetivo, ordenó la captura de *quipucamayos*, indios “historiadores o contadores”, conocidos por su habilidad de producir y registrar la memoria inca por medio de hilos con nudos de colores (*quipus*). Estas conversaciones entre el licenciado y los *quipucamayos* fueron registradas por oficiales españoles en la *Relación de los quipucamayos al gobernador Vaca de Castro*. Casi treinta años más tarde, el inca Titu Cusi Yupanqui dictó, desde su exilio en Vilcambamba, una relación de eventos relativos a la historia de su padre, Manco Inca, y ofreció argumentos para confirmar sus derechos y prerrogativas como gobernante del Perú. Titu Cusi expuso sus ideas en su lengua nativa a intérpretes y secretarios que las tradujeron al castellano y las escribieron en la *Instrucción al licenciado Lope García de Castro* (1570). Casi una década más tarde, en 1579, el hijo de Titu Cusi, Felipe Quispe Tito, dictó su testamento en quechua a un notario de Lima que lo redactó en castellano con la mediación de un intérprete.

Estos documentos, que se produjeron a lo largo de casi cuarenta años del primer siglo de conquista europea, son textos heterogéneos y comparten su factura híbrida hispano-andina en tanto que son historias y disposiciones pensadas en una lengua indígena cuya narración y exposición se moldearon según las expectativas de sus oyentes e intérpretes colonizadores. En este proceso se enfrentaron, por lo menos, dos maneras de organizar y diseminar conocimiento (española-castellana y andina-quechua) por medio de actos orales y registros materiales de sociedades diferentes en la segunda mitad del siglo XVI. Dada la naturaleza híbrida de estos textos y el despliegue de poder que se hace evidente en su producción, cabe preguntarse ¿quién(es) habla(n) en estos textos coloniales andinos?, ¿los *quipucamayos*, el inca Titu Cusi Yupanqui, Felipe Quispe Tito?, ¿o sus contrapartes del régimen colonial español que recodificaron sus actos de enunciación en el texto que se encuentra en el archivo colonial? En este contexto, utilizo “hablar” no solo en el sentido de expresarse verbalmente con el fin de comunicar sino también en relación con su efectividad pragmática y lingüística en las situaciones en las que se crearon estos textos. “Hablar” remite aquí a los actos de habla orales cuya *performance* (actuación) se simula en los textos que los registran.

En este artículo, me aproximo a la tensión dialógica entre oralidad, actos de habla, su registro escrito y la simulada actuación de la palabra oral y sus participantes en textos heterogéneos del archivo colonial andino del siglo XVI y principios del siglo XVII. Con el fin de contextualizar el registro español de estos actos de habla, expongo brevemente el tratamiento europeo de la oralidad en los siglos anteriores hasta la época en que se produjeron estos documentos. Este marco referencial sirve como antecedente para comprender el tratamiento español de los actos de habla andinos en la época que nos ocupa. Por último, apunto los posibles vasos comunicantes y diferencias con la representación de la oralidad en un texto semejante pero distinto a los mencionados hasta aquí y, por ello, distintivo ya que fue escrito por un sujeto andino colonial de esta época: la *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala (1615). A través de estos casos observamos entonces que la oralidad desempeñó un rol crucial para construir narrativas históricas y, en tiempos prehispánicos, fue fundamental para mantener altos y complejos niveles de estructura administrativa en los Andes. A partir de los principios teóricos de la pragmalíngüística y los estudios de performatividad, entiendo “acto de habla” como un enunciado que no solo describe sino que ejecuta una acción (por ejemplo, anunciar, saludar, invitar, pedir, apelar, quejarse, persuadir). Los actos de habla revelan información descriptiva y también interacciones que suceden en un momento y lugar concretos. Esto implica que sus participantes no solo conozcan la lengua (quechua, castellano) sino también el uso apropiado de dicha lengua –y sus actos de habla– en su contexto sociocultural (Austin 1962; Mitchell 2017). Concluyo con una reflexión sobre la reducción colonial que caracterizaba a la oralidad indígena en radical oposición a la escritura alfabética europea y el aún presente reduccionismo crítico que asume esta asociación (oral-indígena versus escrito-europeo).

De Cajamarca a la *Relación* de 1542

Quizá el texto más temprano en el que se consignan las actuaciones orales de la palabra inca se ubica en el encuentro entre el inca Atahualpa, Francisco Pizarro y el fraile Vicente de Valverde en 1531 en la plaza de Cajamarca. Historiadores y críticos literarios, entre otros, han escrito extensamente acerca de este episodio que tuvo como consecuencia, según la historiografía europea, la guerra de la conquista de los incas (Hemming 1991, Cornejo Polar 2011). Antonio Cornejo Polar coloca este evento como “el grado cero” de la interacción entre oralidad y escritura alfabética que actúan como dos fuerzas en sentidos contrarios y cuyo choque inaugura la heterogeneidad que caracteriza a la producción literaria en el Perú. El enfrentamiento de los actos de habla del inca y el fraile constituyen “el punto en el cual la oralidad y la escritura no solo marcan sus diferencias extremas sino que hacen evidente su mutua ajenidad y su recíproca y agresiva repulsión” (2011, 18). El planteamiento de Cornejo Polar parece descansar aquí en una distinción excluyente entre oralidad inca y escritura española que se alinea con perspectivas críticas que asignan carácter exclusivamente oral a las sociedades andinas y carácter escrito a las europeas.¹ El mayor enfrentamiento simbólico entre el inca y el fraile se ha estudiado en términos del enfrentamiento entre oralidad indígena y escritura española y se ha centrado en la actuación de Valverde y su uso del breviario como un artefacto sagrado incuestionable tal como explica Cornejo Polar: “... el choque entre la oralidad, que en este caso está formalizada en la voz suprema del inca, y la escritura, que igualmente en este episodio queda encarnada en el libro de Occidente, la Biblia, o algún subsidiario de ella...” (19).

Esta reflexión me sirve como punto de partida para prestar atención a otro aspecto del episodio de Cajamarca: la interacción de oralidades. El crítico literario ha apuntado también la naturaleza distinta de cada registro y las posibilidades de un espectro de amplio alcance: “Es obvio que la oralidad y la escritura tienen en la producción literaria sus propios códigos, sus propias historias y que inclusive remiten a dos racionalidades fuertemente diferenciadas, pero no lo es menos que entre una y otra hay una ancha y complicada franja de interacciones. Todo hace suponer que en América Latina, esa franja es excepcionalmente fluida y compleja...” (17-18). Es en esta “franja de interacciones” amplia, complicada y fluida donde sitúo los textos que examino aquí teniendo en cuenta la oralidad de ambas partes y el traslado de la palabra indígena en letra escrita. Me interesa colocar en el centro de atención las recodificaciones de actos de habla y los simulacros alfabéticos de oralidad que ponen en evidencia “el traslado –por ‘filtrado’ que sea– del universo oral a la escritura” (Lienhard 1989, 19) y, a partir de esta operación, preguntarnos cómo podemos entender la historia indígena contada por el hombre andino del siglo XVI o cómo pudieron haber hablado los *quipucamayos*, Titu Cusi y Felipe Quispe Tito. Considero además que las consecuencias de la comunicación fallida en Cajamarca revelan el poder español que controlaba los actos de habla del inca gracias a la actuación del mediador, el intérprete indio. Los conquistadores utilizaron la ventaja proporcionada por el mediador nativo para dominar la situación comunicativa de ese encuentro. De manera semejante, en todos los textos mencionados aquí –excepto el de Guamán Poma– los mediadores (traductor, amanuense, notario) que representan los actos de habla indígenas estaban al servicio del rey español.

En este marco de reflexión, la *Relación* de 1542 es significativa ya que empieza con una declaración acerca de la importancia de los *quipucamayos*, sus registros y la forma de comunicarlos. El proceso de recolección de historia inca por parte de Vaca de Castro no fue sencillo ya que en un primer momento el licenciado entrevistó a informantes ancianos del Cuzco, pero el resultado no le satisfizo porque la variedad de las versiones orales que escuchaba sin un registro material producía una serie de historias contradictorias entre sí (Collapiña y Supno 1921, 17)². Vaca de Castro decidió entonces buscar fuentes más confiables e hizo traer ante él a *quipucamayos* “muy viejos”, con sus *quipus*, a los que se les ordenó recitar eventos de la historia prehispánica ante los intérpretes del gobernador. Entre los cuatro que declararon ante el gobernador, solo se registran los nombres de dos: Collapiña y Supno³. Estos tradujeron y escribieron lo relatado por los

1. En otros trabajos he apuntado la consecuencia de este reduccionismo según el cual todo lo oral es indígena y todo lo europeo es escrito (Quispe-Agnoli 2004; 2006, 148-150).

2. Cito de la edición de Urteaga (1921). Para un reporte de las ediciones de este documento, ver Domínguez Faura (2008, 180-183).

3. Se registran también a Pedro Escalante, “indio ladino”, y los españoles Juan de Betanzos y Francisco de Villacastín (5). Para una definición de “indio ladino”, ver Adorno (1992, 379-388).

quipucamayos y lo entregaron a Vaca de Castro. Cabe señalar que se distinguen dos líneas narrativas en la *Relación*. La primera relata eventos de la historia prehispánica y la organización del gobierno y la administración incas. La segunda se ocupa de la genealogía honrosa de Paullu Inca, hijo del inca Huayna Cápac y hermano de Huáscar, Atahualpa y Manco Inca, que se alió con los españoles después de la ejecución del inca en 1531.⁴ En este artículo presto atención a la primera línea narrativa.

La *Relación* señala que cada gobernante inca tenía sus *quipucamayos* que registraban sus historias. Su conocimiento se transmitía de padres a hijos quienes se entrenaban en el arte de diseñar *quipus*, sus técnicas de memorización, recitación y su mantenimiento. Se trataba de una profesión de por vida y el gobierno inca les asignaba un salario, casa, mujeres y criados. Ahora bien, los *quipucamayos* del Cuzco que recitaron la historia inca ante el licenciado habían sobrevivido a la ejecución ordenada por el inca Atahualpa cuando este había ganado la guerra de sucesión contra su hermano Huáscar diez años antes (3-4). Este dato evidencia que cada gobernante inca tuvo *quipucamayos* que podían reescribir la historia inca según sus intereses. Sin embargo, en la coyuntura histórica que la *Relación* recoge, la llegada de los españoles al Perú previno que Atahualpa reescribiera la historia inca en términos favorables a él. Otra expresión de reescritura se manifiesta en el uso frecuente de la frase “no se escribe por evitar prolijidad” tal como ha apuntado José Antonio Mazzotti en su estudio del Inca Garcilaso (2008). Utilizada en la historiografía del siglo XVI por aquel que contralaba la relación de eventos contados para indicar la omisión de detalles considerados onerosos, dejar de escribir algo “por evitar prolijidad” constituye evidencia textual de la selección de eventos contados⁵. Este tipo de selecciones muestra que no es posible leer la *Relación* como una narración transparente de los *quipucamayos*, sino más bien como el producto de un sujeto textual plural en el que se superponen y conjugan sus voces, las de los españoles y el indio ladino que las interpreta. Con el fin de comprender el resultado de estas interacciones, hay que considerar los objetivos de Vaca de Castro y sus oficiales cuando dirigieron los actos de habla de los *quipucamayos* que generaron el texto de la *Relación*. El gobernador dictó las condiciones en las que se recogieron estas historias y es posible pensar que el *quipucamayo* recitó la información de los *quipus* según las preguntas de los oficiales españoles. Esto a su vez implicó que los actos de habla de los *quipucamayos* no solo estuvieron mediados por códigos lingüísticos (castellano/quechua) y soportes materiales distintos (textil/papel y tinta) sino también por los actos de habla dominados y organizados por la agenda de Vaca de Castro. Uno se pregunta entonces si estos *quipucamayos* recitaron lo que pensaron que el licenciado quería escuchar y operaron selecciones de eventos y detalles que, a su vez, fueron recreadas detrás de la fórmula performativa “evitar prolijidad.”

Devaluar la palabra oral, leer en voz alta y nombrar

El ejemplo del proceso que dio lugar a la *Relación* y el registro de datos e historias antes y después de la llegada de los conquistadores españoles al Perú nos invita a pensar en el lugar de la palabra oral y los actos de habla así como en el rol que desempeñaron en la transmisión y desarrollo del conocimiento en sociedades occidentales. La expansión de la escritura alfabética como medio de registro de la memoria y el conocimiento⁶ desde, por lo menos, la Edad Media, y la escritura de lenguas vernáculas (como el castellano y el portugués que derivaron del latín) hizo más patente la devaluación de la oralidad. La valoración extrema de la escritura alfabética fue de la mano con la expansión imperial y sus discursos de poder. Es en este contexto que Lienhard menciona la fetichización de la escritura en tanto “atribución de poderes poco menos que mágicos” (1989, 4). La fijación europea con la palabra escrita se trasladó a América a partir de fines del siglo XV y confrontó las lenguas indígenas con sus propios modos de organizar y registrar conocimientos. Entre estos modos

4. En 1608 un personaje llamado Fray Antonio envió una cuenta de la relación a España en nombre de Carlos Melchor Inca. Es probable que este personaje haya editado la segunda parte para apoyar la probanza de méritos de este nieto de Paullu Inca (Lienhard 1992, 169). Si esto es correcto, estamos frente a un texto aún más complejo ya que se combinan diferentes modos de producción que distan casi medio siglo entre sí.

5. Guamán Poma utiliza esta fórmula cuando escribe acerca del maltrato y abuso contra los indios.

6. Martin explica en detalle los pasos de esta devaluación (1994, 43-73). Para un estudio exhaustivo de la ideología europea frente al libro, la escritura alfabética de lenguas vernáculas europeas que se han consolidado como lenguas nacionales a fines del siglo XV y la importancia de actos orales y escritos, ver Mignolo 1992a, 1992b y 1995.

observamos, por ejemplo, la retórica de la palabra hablada u oratoria, la “lectura” en voz alta y la recitación⁷, el acto de dictar y los roles sociales adscritos a aquellos encargados de registrar, actuar y transmitir la memoria indígena que eventualmente sería percibida y representada como obra del demonio.

La *Relación* ilustra dos prácticas discursivas de la tensión dialógica entre oralidad y escritura y la actuación de la palabra oral: la lectura e interpretación de artefactos tangibles (*quipus*) y la expresión de la memoria indígena. Un ejemplo de la lectura de artefactos tangibles la encontramos también en el requerimiento utilizado por los conquistadores españoles y que repetía la ficción jurídica de que los reyes de España eran dueños absolutos de las tierras descubiertas por derecho divino y por su deber de salvar las almas de los “bárbaros” que en ellas vivían. Creado en 1513 por el jurista castellano Juan López de Palacios Rubios, el requerimiento (demanda) combinaba justificaciones jurídicas y religiosas para apropiarse de territorios en nombre de los reyes de España. Era un texto escrito de casi mil palabras que se leía en voz alta (en castellano) a las poblaciones nativas del Nuevo Mundo como parte del ritual de toma de posesión. Si las poblaciones indígenas se resistían a lo que el requerimiento exigía, se estipulaba que se les esclavizaría (Seed 1995, 69-71). En otro estudio, Patricia Seed ha llamado la atención sobre las autorizaciones imperiales del habla indígena mediante documentos escritos –como la *Relación*– pero también insta a considerar la actuación oral española de la toma de posesión que se legitimaba con otro acto performativo: la firma del documento escrito una vez leído en voz alta (1993, 113). Firmar públicamente el requerimiento proveía –al lado de sellos, rúbricas y otros signos paratextuales– el signo tangible de que el acto oral se había llevado a cabo con éxito.

Estos ejemplos de lectura en voz alta de artefactos que registran información (los *quipus* recitados en la *Relación* y el requerimiento español) nos remiten a la mediación lingüística y alfabética europea que la expansión imperial puso en funcionamiento con otro acto de habla de apropiación del territorio de los otros: nombrar lugares y la producción de toponimias. En su ensayo sobre el nominalismo imperial y sus monstruos, Iris Zavala reflexionó sobre la “mirada panóptica” del sujeto imperial español del siglo XVI y su acto de nombrar aquellos espacios y sociedades que no conocía (1992). El acto europeo de nombrar “lo nuevo” se realizó a partir de experiencias previas y sobre la base de dos factores que se utilizaron sin cuestionarse: (1) el sujeto imperial nombraba lo nuevo a partir de su visión de mundo en tanto sujeto único y uniforme que imponía sus concepciones de espacio, tiempo e identidad sobre el mundo “nuevo” que percibía e intentaba representar y (2) en el marco de la tradición occidental europea desde la cual se “nombraba lo nuevo”, la nominalización funcionó desde el esencialismo: se conocía al objeto por medio de su nombre (Cratilo y Platón citados por Zavala 1992, 221). De esta manera, nombrar lo nuevo implicaba crear imágenes que no se cuestionaban y más bien se plantearon como doxa, dogma y tautología (223). Nombrar y registrar dichos nombres como designaciones originales (primeras) de lo desconocido constituyó una de las estrategias de lo que Serge Gruzinski llamó “la colonización del imaginario” en referencia a la imposición de nuevas formas tangibles de comunicación en México (1988, 72-73).

En este contexto de nominalizaciones esencialistas y mediaciones que distorsionan, ¿qué sucede con los actos orales, sus desplazamientos y reacomodos en documentos producidos por indígenas, mestizos y europeos en la sociedad colonial hispano-andina? Para responder esta pregunta es necesario plantear los espacios de registros de información en su materialidad intangible (la memoria oral) así como en su relación con registros tangibles (gráficos, alfabéticos, icónicos, tridimensionales) y la subordinación de lo intangible (oralidad) a lo tangible (escritura).

La intangibilidad de la memoria oral

En la sociedad europea de la Modernidad Temprana, la materialidad tangible del texto escrito garantizaba la permanencia de la memoria que registraba. Frente a este, el texto oral se consideraba intangible (aunque perceptible auralmente) y, por lo tanto, un registro efímero. Sin embargo, la palabra oral no siempre fue considerada inferior o subordinada a la palabra escrita en Occidente. En su estudio sobre la palabra escrita y hablada en la Antigüedad Grecorromana, Henri-Jean Martin apunta la importancia de la oralidad como medio privilegiado de enseñanza y transmisión de conocimiento (1994, 47). En el contexto sociohistórico

7. Utilizo aquí “lectura” en sentido amplio: decodificar, interpretar y transmitir como en el acto de recitar la información contenida en el *quipu*.

que este autor examina, las inscripciones en edificios públicos cumplían una función política (confirmar la presencia del gobierno) antes que una función de lectura. Ahora bien, esto no significa que no hubiera producción de documentos escritos en la Antigüedad. De hecho, la creación de textos escritos y sus convenciones (la separación de palabras, el uso de puntuación, la disposición en líneas, el uso de márgenes, la numeración, entre otras) apareció estrechamente ligada –como demuestra Martín– a la actuación oral del texto: a su lectura en voz alta (54-57, 67-68). Además, si bien el número de ciudadanos romanos que podían leer era bastante alto, escribir se consideraba como una tarea física pesada y, por ello, muchos esclavos eran entrenados para escribir (49-51, 70).

A fines del siglo XV escribir alfabéticamente se asociaba con tres roles sociales: adaptación al entorno social en el que el individuo vivía; medio de poder para avanzar en dicho entorno; y estado de gracia y reconocimiento como “letrado”. Frente a la irrupción de la escritura alfabética y sus roles sociales en el mundo andino del siglo XVI, ¿qué lugar le quedaba a la oralidad? Para esta época la comunicación oral había ya experimentado una devaluación frente a la textualidad escrita (historia, discurso legal) como he señalado páginas atrás. Fray Ramón Pané y Joseph de Acosta escribieron acerca de la ausencia de letras entre los indios del Caribe y los Andes, respectivamente. Ambos vieron dicha ausencia como un obstáculo para el desarrollo de entendimiento y discurso histórico. Expuesto a la lengua de los taínos, Pané resaltó en su *Relación de las antigüedades de los indios* (1498) la falta de orden e ignorancia de los nativos, lo cual hacía sumamente difícil la tarea de recoger información acerca de sus costumbres. Por su lado, en *Historia natural y moral de las Indias* (1590), Acosta explicó que las palabras escritas eran “señales que refieren” a las ideas (“pensamiento y conceptos de los hombres”). Dichas señales se escribían en secuencia lineal a diferencia de las señales icónico-visuales que “no se ordenan de próximo a significar palabras sino cosas” (1954, 378). El registro oral, prevalente en las sociedades amerindias, se encontraba según Acosta en la pronunciación que no era lo mismo que el lenguaje. Tanto para Pané como para Acosta, el origen mítico de los indios que se transmitía oralmente estaba sostenido sobre historias falsas que no cumplían con el requisito de verosimilitud del discurso histórico garantizado por la escritura⁸. Acosta determinó en su *Historia* que la falta de escritura alfabética entre incas y aztecas los mantenía en la barbarie. Estos, señalaba el padre jesuita, no podían saber bien su origen ni organizar su pasado porque no tenían Historia y, por lo tanto, tampoco podían planear el porvenir. A esto se añade la eliminación de sistemas amerindios de transmisión y registro, por razones de control político e ideológico, como sucedió con la destrucción masiva de *quipus* ordenada por el virrey Francisco de Toledo treinta años después de la producción de la *Relación*⁹.

Sin *quipus* y sin otros medios icónicos en textiles y pinturas, ¿cómo podemos acercarnos a la memoria andina y su actuación oral? Propongo que ambas instancias se pueden rastrear en el registro de actos de habla y sus simulacros que se encuentran en textos escritos como los que he mencionado aquí, y preguntarse de nuevo cómo, dónde y por qué se hicieron estos registros de oralidad.

Las marcas de los actos de habla y discurso directo

En contraste con las opiniones acerca de la carencia de letras e historia y el poco valor atribuido a la oralidad, algunos autores españoles y andinos de esta época emplearon una estrategia retórica para plasmar en su escritura representaciones de actos de habla: el discurso directo. En la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), por ejemplo, Bartolomé de Las Casas siguió el canon discursivo de la historia humanista del siglo XVI y creó una representación de la voz del cacique Enriquillo como héroe y víctima que hablaba en primera persona. Este, sin embargo, tenía una voz imaginada, europeizada y clásica que correspondía al modelo del mártir cristiano en el discurso bíblico. En mi opinión, la censura de una oralidad amerindia, en principio ininteligible para el lector europeo, anuló cualquier posibilidad de voz del indio en los textos escritos por autores españoles.

8. Dicho desorden, decía Pané, no podía indicar otra cosa sino idolatría (1974, 9-10).

9. La destrucción toledana de los *quipus* establece un contraste con la historia de los incas que el virrey Toledo elaboró en sus informaciones y los cuatro paños de artistas anónimos que representaban su origen y descendencia. Para certificar que la información de los paños se ajustaba a “la verdad”, el virrey convocó a nobles incas que corroboraron esta versión del pasado inca (Villarías Robles 2009). Este es otro ejemplo de actos de habla transcrito pendiente de estudio en comparación con los textos que examino aquí y otros similares.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando un autor indígena emplea el discurso directo para incorporar diálogos orales? Observamos varios ejemplos de esto en la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui y en la *Nueva coronica y buen gobierno* de Guamán Poma de Ayala. En 1570, Titu Cusi Yupanqui, hijo de Manco Inca y gobernante en el exilio de Vilcabamba después de la muerte de su hermano Sayre Túpac, dictó una serie de cartas y una relación de eventos relativos a la historia de resistencia de su padre frente a la conquista española. En su *Instrucción* expuso una serie de argumentos para confirmar sus derechos y prerrogativas como gobernante del Perú. El Inca narró en quechua a Fray Marcos García, este tradujo al castellano y dictó al secretario mestizo Martín de Pando quien la puso por escrito. A lo largo de sus treinta y seis capítulos, la narración histórica de Titu Cusi inserta, por lo menos en diez ocasiones, extensas citas de la voz de Manco Inca y sus consejeros bajo la forma del discurso directo. De manera semejante —y, a la vez diferente— a la voz citada de Enriquillo en la obra de Las Casas, Titu Cusi celebra las acciones de su padre al recrear su voz con efectos dramáticos (órdenes a sus oficiales, arengas antes de las batallas, discursos de despedida). No olvidemos, sin embargo, a los mediadores de la voz de Titu Cusi quien es, a su vez, mediador de los actos de habla de personajes como Manco Inca, Vila Oma y sus capitanes.

La oralidad en el testamento de Felipe Quispe Tito es más difícil de rastrear no solo por la enunciación en quechua y su escritura castellana sino además porque el notario que produce su testamento controla el proceso de enunciación. Esto también se debe a que el testamento es un género textual formulaico con una estructura rígida que permitía ciertas variantes siempre y cuando se mantuvieran dentro de los límites del género. Observamos así que la voz de Felipe es como la de cualquier cristiano que declara estar sano de juicio al dictar su última voluntad, pide por la salvación de su alma y comunica las acciones necesarias con este fin (entierro, misas, pagos necesarios), indica el pago de deudas, dispone de sus pertenencias en beneficio de sus familiares (hijo/a aún por nacer, mujer, hermana) y nombra a albaceas para que cumplan los detalles de su voluntad. Al final, Felipe tiene el cuidado de indicar que ha utilizado a un intérprete para la producción de este texto y que otra persona firma por él: "... lo cual declaro e otorgo por lengua de Gerónimo [...] que juró en su orden de hacer lo que es obligado y [...] dije que no sabia firmar y a su ruego firmó un testigo" (Dunbar Temple 1949-1950, 629). Es interesante observar la consciencia de Felipe ante el poco control de su acto de habla en estas circunstancias, ya que no hablaba castellano ni leía ni escribía. Se aseguró, entonces, de señalar que el intérprete traduciría correctamente su voluntad y que no es su firma la que legitimaba el acto sino la de otra persona que lo presencia. Aún así, y de manera semejante al reconocimiento del poder de la escritura para preservar la memoria con la que Titu Cusi inició la *Instrucción*, Guamán Poma abogaba, treinta y cinco años más tarde, la necesidad urgente de notarios indígenas ladinos que sirviesen a los ciudadanos andinos en la producción de testamentos, recursos de amparo, cédulas, peticiones, entre otros documentos legales (1615, 828-831). Más aún, el cronista andino proveyó un modelo de testamento como guía para que los indios se defendiesen de los abusos de notarios españoles e intérpretes (518-519).

Vuelvo ahora a la pregunta que planteaba al principio de este artículo: ¿quién(es) habla(n) en estos textos? ¿qué podemos rescatar de los actos de habla indígenas y de la memoria oral andina a pesar de las distorsiones de las mediaciones cuando se escriben? Distingo grados de habla indígena según las circunstancias comunicativas y la posición del interlocutor español en cada caso. Por un lado, los *quipucamayos* que recitan la historia inca ante Vaca de Castro se encontraban en la posición menos favorable debido a la jerarquía de poderes que se activó en este intercambio forzado de información. Es evidente que el licenciado controlaba la situación comunicativa pero no tenía dominio ni de la lengua quechua ni de la información depositada en los *quipus*. Estos vacíos de información dan cierta ventaja a los *quipucamayos*, quienes decodificaban los contenidos de sus nudos y, como mencioné antes, podrían haber seleccionado eventos según lo que creyeron que Vaca de Castro quería escuchar. Por otro lado, la palabra oral de Quispe Tito cuando pide redactar su testamento se restringe por la traducción, el paso de lo oral a lo escrito y, además, por las limitaciones del género testamentario. A pesar de estar mediatizado por el quehacer del intérprete y el notario, Quispe Tito expresó su consciencia de estas mediaciones en las últimas líneas del documento. Cabe recordar que, en tanto cliente del notario, el hijo de Titu Cusi tiene espacio para negociar la voluntad de su enunciación. Por último, la posición desde la que Titu Cusi dictó su *Instrucción*, siendo un gobernante inca en el exilio y con poder sobre sus mediadores en las circunstancias en que se produjo el texto, permite pensar que el inca tuvo más control de su enunciación y de su palabra oral que los *quipucamayos* de 1542 y la de su hijo en 1579. En todo caso, estamos ante textos que parecen mudos desde el punto de vista de la enunciación nativa ya que no tenemos la palabra quechua sino la oralidad transcrita y, en diferentes grados, distorsionada por la acción de la pluma.

¿Puede hablar la voz andina?

Mi pregunta sobre quién(es) habla(n) en estos textos se hilvana con la reflexión que hizo Gayatri Spivak en el contexto de los estudios subalternos contemporáneos: “¿Puede hablar el subalterno?” (1988). En dicho estudio, la crítica cuestiona si aquel subalterno que habla es efectivamente escuchado y no solo trasladado al discurso del sujeto dominante –conquistador y colonizador españoles en nuestro caso– que lo decodifica, interpreta y moldea según las expectativas e intereses de los discursos que producen acerca de aquel otro al que simula escuchar. Esta simulación utiliza recursos pragmatolingüísticos y estrategias retóricas en las escrituras que examino aquí. El recurso pragmatolingüístico tiene que ver con los actos de habla de los sujetos andinos que, en principio, intentan manifestarse pero cuya actuación es controlada por el interlocutor español. Cabe volver aquí a la teoría de los actos de habla y la crítica de Mary Louise Pratt cuando dichos actos suceden en contextos de opresión y subordinación (1986; Mitchell 2017). Esto resuena en la generación de los textos que examino aquí, ya que no solo se produjeron en una situación de dominación colonial sino también de sujeción de actos de habla que se tradujeron a otra lengua y a otro sistema de registro (*quipus*, escritura alfabética). Aun fuera de un contexto colonial, la *performance* de actos de habla en otro idioma no es fácil porque los mediadores y oyentes de la segunda lengua pueden desconocer las expresiones idiomáticas y aplicar las reglas y convenciones de la suya (el castellano) en la primera mientras asumen que las reglas del lenguaje son uniformes y universales. A su vez, el interlocutor europeo construye en su discurso al hablante andino y la representación de un sujeto que parece hablar como un otro sin capacidad de autorepresentación. En este contexto se entiende que los actos de habla que rigen la producción de cada uno de estos textos simulan una conversación pero despliegan un “permiso para narrar” o “hablar”, un recurso discursivo planteado por críticos de los estudios subalternos, como Guha, a propósito de la perspectiva elitista de las historiografías nacionalistas poscoloniales (1988, 283-284).

Spivak habla también de la violencia epistémica que implica el quehacer intelectual y crítico que construye al sujeto colonial como otro. Traslada esta violencia a los actos de los interlocutores españoles de la *Relación*, la *Instrucción* y el *testamento* de Quispe Tito y también a los de los autores europeos que escriben acerca del amerindio. Tanto los intelectuales criticados por Spivak como los mediadores de la oralidad andina, producen reportes sobre el sujeto no-representado y examinan –sin considerar estas mediaciones– los textos del sujeto presupuesto por el deseo y el poder (1988, 279). En otras palabras, los interlocutores españoles del siglo XVI construyen a los *quipucamayos*, al inca y a su hijo como otros que hablan como ellos. Frente a este dilema para nuestro quehacer crítico, Spivak propone prestar atención a los márgenes o los centros silenciados del circuito delimitado por la violencia epistémica y hablar del subalterno como un espacio intermedio entre la élite y el resto de la población (283-284). La *Nueva crónica y buen gobierno* de Guamán Poma de Ayala se coloca, siguiendo el razonamiento de Spivak, tanto en los márgenes silenciados como en el espacio liminal entre la élite y el indio común de los Andes. Esto se debe a que, a diferencia de los textos abordados aquí, la obra del autor andino es autógrafa además de diglósica, locuaz y silenciosa al mismo tiempo. Es decir, a diferencia de otros textos, Guamán Poma no utilizó mediadores ni intérpretes, hablaba quechua y español, sabía leer y escribir, conocía los géneros textuales castellanos y tuvo acceso a la memoria indígena. Incluyó además registros orales de diversas lenguas y operó una combinación de formas tangibles de comunicación entre las cuales se encontraba la escritura alfabética. Veamos entonces cómo Guamán Poma representa la oralidad y los actos de habla tanto de andinos como de españoles en su obra por medio de sus dibujos, comentarios y la representación de los mismos mediante el discurso directo.

Actos de habla oral en la crónica de Guamán Poma

A diferencia de otros autores de su época, Guamán Poma celebraba los modos orales de su lengua nativa y, en este sentido, se planteó a sí mismo como un personificador de voces. Sus repeticiones –incluyendo letanías y coros– y múltiples representaciones de actos orales incitan a leerlo en voz alta (Adorno 1985, 1989). El cronista también añadió cantos y oraciones en quechua que evocaban rituales reconocibles por los receptores andinos. Asimismo, con humor satírico, el autor reprodujo en la sección *Buen gobierno*, actos de habla de autoridades coloniales que incluían a corregidores, encomenderos, sermones de sacerdotes de varias órdenes y conversaciones entre “cristianos españoles”. En cada uno de estos ejemplos sobresalen los actos de habla

que Guamán Poma reprodujo en sus dibujos y cuyos mensajes escribió por medio del discurso directo. Por ejemplo, en la página 623 (Figura 1) leemos la crítica de Guaman Poma a los padres doctrinantes que no hablaban bien el quechua y no manejaban efectivamente la oralidad andina.



Figura 1: *Nueva corónica y buen gobierno* (1615) p. 623.
Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca

En esta ilustración vemos a un cura que habla en la iglesia mientras sus feligreses indígenas tienen diferentes reacciones. Uno de ellos tiene lágrimas en los ojos como si experimentara una conversión que se indica por el símbolo del espíritu santo en la forma de una paloma blanca que desciende sobre él. Otros indios están en actitud de oración. Otro duerme. El sacerdote parece transmitir la función persuasiva del sermón mediante sus gestos: los brazos en alto que acompañan su exhortación y el dedo índice levantado que se asocia con enseñar, reprender, advertir. El texto que se inserta en este dibujo está en quechua y refiere a la predicación del evangelio: *Euangeliota sagrada escritura uillascayque, churicona. Uaca uilcataca manam sermoyquicho. Chaytaca nau pa machoy que chi yacharca. Camca bautisacca nam canque, churi*. [“Hijos míos, les voy a anunciar el evangelio, la sagrada escritura. No deben servir a las divinidades locales. Antes, sus antepasados vivieron así, pero ustedes ahora ya están bautizados, hijos”] (Figura 1, 623)¹⁰.

10. En las páginas que siguen al dibujo, el autor andino evidencia la falta de competencia del sacerdote español para llevar a cabo esta tarea (624).

No solo Guamán Poma era consciente de la deficiencia lingüística en los sermones de los padres doctrinantes. La representación del sermón cristiano en plena actuación va acompañada de una crítica acerba por medio del simulacro satírico en boca de personajes indígenas. Los muchachos andinos que aparecen la parodian en el texto: “De este sermón sus propios muchachos hazían farza, deziendo ací: *Churicona, ama pinachiuanquecho. Na pinaspa micitom cane. Na mana pinaspa, uchucham cani* [Hijos míos, no me hagan enojar. Si me enojo, soy como un gatito, pero si no me enojo, soy como un ratón]” (625). Estamos ante un ejemplo de cómo el escritor andino exponía la oralidad corrupta de conquistadores y colonizadores españoles y la contraponía a la oralidad ritual andina de los múltiples cantos y oraciones quechua y aymara que su obra recoge. Otros ejemplos de su ánimo crítico a la oralidad española se encuentran en la descripción que el autor hizo de los oficiales de cabildo en una audiencia:



Figura 2: *Nueva corónica y buen gobierno* (1615) p. 488.
Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca

Este dibujo representa una escena con la cual Guamán Poma concluye la introducción de la segunda parte de su obra, *El capítulo de buen gobierno* (1615, 438-490): “Pricidente i oidores de Su Magestad y alcaldes de corte y fiscal, alguazil mayor deste reyno” que se encuentran discutiendo en la audiencia. Si bien no se usa el discurso directo de los actos de habla, sus gestos revelan una interacción dinámica cuyos actos el cronista comenta y sanciona tanto en el mismo dibujo como en las páginas que siguen. En la parte inferior del dibujo, Guamán Poma escribió en una enmienda la siguiente aclaración: “Que para el buen gobierno a de auer un

letrado y después dos protetores que partan el salario y dos procuradores y u[n] lengua y una persona que sepa la lengua y haga en borra[dor] memoriales para que entienda el letrado” (488).¹¹ Los personajes de esta ilustración no son buenos letrados ya que no informaban ni aconsejaban al rey de manera acertada. Es decir, sus actos orales eran inefectivos, sobre todo si no utilizaban un intérprete confiable¹². Según el cronista, dicho intérprete asistiría también en la transcripción de la palabra oral en “memoriales” para que el letrado europeo pudiera entender los actos andinos de habla, que deberían alcanzar la atención del rey si hubiera un sistema efectivo de comunicación en sus colonias. Por lo tanto, el cronista criticaba aquí la distorsión de la oralidad española cuyos contenidos correctos no informaban ni al rey ni al Papa: “Nenguno a parecido que aya escrito, abizado todos los trauajos y mala uentura de los pobres yndios [...] De todo ello no lo escriue a su Santidad ni a su Magestad para rremedialo” (489).

El tercer ejemplo de la crítica mordaz que hace Guamán Poma a la oralidad europea se encuentra páginas más adelante. Una vez más el cronista andino usa el discurso directo cuando escribe “plática y conversación” de diversos grupos de la sociedad colonial peruana en el capítulo de la administración colonial (491-560) y, más adelante, en el capítulo sobre censuras y diálogos satíricos que Guamán Poma llama “Mala reprehención” (726-740). En la sección de los españoles, criollos y mestizos (548-559), leemos una conversación de una pareja de “cristianos españoles” que imaginaban la mejor forma de obtener riquezas en el Perú:

Dize el marido a la muger:

Señora, no sauey nada; que cienpre estoy pensando que todos nuestros hijos entren al estudio, que poco o mucho que sepa la letra a de ser saserdote.”

Responde la muger: “¡Qué bien dicho y pensado, señor mío de mis ojos! Pues que Dios nos a dado tantos hijos para ganar plata y ser rrico, el hijo llamado Yaquito sea cleriguito, y Francisquillo tanbién. Porque ganarán plata y nos enbiará yndios, yndias a seruirnos. Y demás desto, mucho rregalo de perdís y gallinas, güebos, fruta, maýs, papas hasta las yeruas que comen los yndios. Y nos enbiará *chenitas* y muchachitos, yndias depocitadas. Pues, señor, ¿no será bueno que Alocilo sea flayre agustino, y Martinillo, dominico, Gonzalico, merzenario? ¡O mi Dios, que bien tal al justo que nos a de rregalar mucho estos hijos!”

“Señora, ¿no será bueno que Alocito fuera flayri franciscano, y Martinillo fuera de la Conpañía de Jesús?”

“No, señor, que es esa horden que no se acuerda de su padre y madre y son pobres hórdenes y se hazen santos y no ganan plata ni tendrá qué darnos”. (550)

Esta conversación simulada por el cronista critica las razones equivocadas para convertirse en letrado: generar riqueza material sin servir al prójimo. Es además interesante leer la respuesta de los hijos en cuya boca el cronista coloca la voz ideal del sujeto colonial que no se hace rico y más bien sirve a los pobres: “Responde los hijos: Padre, madre mía, mejor era seruir a Dios cazado y tener hijos y alzar una barreta y trauajar que no rrobar a los pobres de los yndios con poco temor de Dios. Bueno era ya que fuera saserdote, fuera flayre franciscano [...] Señor, el saserdote puede ser rrico. Yo e oýdo que el primer saserdote fue Jesucristo y fue el más pobre. Y luego sus apóstoles San Pedro fue muy pobre y la pobreza que tenía lo dexó todo y ciguió a Jesucristo como no fueron rricos” (550). La respuesta de la madre confirma el carácter descalificador del acto de habla español en las Indias: “¿No [o]s digo que calléys?, tontillos, que no sauey nada” (550). Al final de la conversación, los hijos aceptan que es mejor ser clérigo letrado que fraile para asegurarse riqueza y poder y cantan: “Qué buen pensar de padre, Seremos rricos, Qué buen pensar de madre, Seremos rricos. Y nos enbarcaremos a España Seremos rricos, Que en España seremos rricos, En el mundo seremos rricos” (551).

Otros ejemplos guamanponianos de simulacros de la palabra oral colonial se encuentran en las conversaciones entre padres, corregidores, señoras, indios y negros en el capítulo “Mala reprehención”. Si bien el objetivo de estos diálogos es similar a la conversación entre padres e hijos españoles o criollos, los textos son más breves para dar cabida a múltiples voces coloniales: padres, corregidores, indios, esclavos negros, entre

11. Cabe recordar el proceso de redacción, enmiendas y añadidos de esta crónica cuando el autor emprende su viaje a Lima. Adorno los ha identificado en la revisión del texto que hizo el autor cuando hizo su viaje de Huamanga a Lima.

12. Guamán Poma fue intérprete del extirpador de idolatrías Cristóbal de Albornoz y otros funcionarios coloniales antes de escribir su crónica. Recordemos también el comentario de Quispe Tito acerca de la confianza que él pone en el intérprete cuando dicta su testamento.

otros. En algunos casos, solo se cita de una voz de manera similar a una arenga como el discurso amenazante del corregidor ante caciques y curacas: “Dize acá: “Bosotros caciques, mandoncillos, oýme bien: Yo soy corregidor del rrey que yo pidí merced al rrey para ganar buena plata. Oýme palabra bien: Obedese al tiniente y al alcalde mayor. Lo que mandare aueslo de hazello para hilar, para texer, para sacar el uino al *Cusco*. Y ci no hazéys todo esto, yos prometo de echarbos de buestro cacigasco. Y acá lo hazed y cumplid en esta prouincia” (1615, 726). En otras ocasiones, se representa una breve conversación entre dos personas del mismo rango o casta. Este es el caso de las señoras

Plática y conuercación de entre señoras, donzellas deste rreyno, dize acá:

Mi señora, no sé qué lo que hagamos para pazar la uida.

Señora, a de sauer vuestra merced que muy bien se puede pasar: Buscar media dozena de yndias *chinas* [criada] y otras mestizas y le bistamos. Como uea esto, se juntarán los mosos y galanes y uendrán y trayrán plata a nosotras y a las mestizas, yndias *chinas*. Con ello cin trauajar comeremos, bisteremos y pasaremos la uida en esta ciudad. Y acá mejor es acá que no casado. Esto me parese (731).

y de los esclavos negros en la cual el autor simula también aspectos prosódicos de la oralidad: “Mira, companiero Fracico mío, toma bos una, separa yo [o]tra y picamos monte. Allí lleuamos negrita y rranchiamos a yndio, español matamos. Y ci coge, muri una ues. Allí dormir, comer, tomar tauaco y lleuar uino, chicha, borracha no más, Cacaúa, Fracico, uámonos” (732). La corrupción contamina también el acto de habla de indios pobres quienes terminan repitiendo las ideas anteriores para su propio beneficio: “Plática y conuercación de entre los yndios pobres tributarios en este rreyno, dize acá: Señor, somos tan pobres yndios, ¿qué haremos? Señor, hagámonos caciques de fuerza y pongámonos un capote y chamara y conpremos un cauallo y aunemos con el corregidor y padre. En pidiendo yndios o mandando algo luego se la demos. Y acá nos hará alcalde y comeremos a la costa de los pobres yndios” (731). Esta es la única conversación de esta sección en la que un indio tributario responde al final que, ante el maltrato de los oficiales coloniales, es mejor huir que asumir un rol (cacique) que no le corresponde. Se encuentra aquí una de las preocupaciones y críticas más frecuentes en la *Nueva corónica*: la desestructuración de la organización social andina según la cual indios comunes tenían privilegios de caciques y oficiales andinos eran tratados como *yanaconas* (sirvientes).

¿Pensaba Guamán Poma en una lectura oral de su crónica de manera semejante a la recitación que sus antepasados hacían de los *quipus*? ¿Pensaba Titu Cusi que su *Instrucción* sería leída o recitada en voz alta al rey de España? De ser así, cobraría sentido la frecuencia de repeticiones, letanías y la presencia de registros y géneros orales a lo largo de la crónica guamanpomiana y las arengas en la *Instrucción*. Recordemos que la lectura en voz alta era una práctica usual en sociedades europeas del siglo XVI. Sin embargo, el autor andino distinguió cuidadosamente entre el acto oral español y el andino, algo que no podemos ver en la *Relación*, la *Instrucción* y el testamento. Los actos orales (sermones, advertencias, pláticas) no andinos que se transcriben en la *Nueva corónica* se asocian con corrupción (amenazas, intimidación, malos manejos) y es una de las razones por las cuales el autor concluye que en esta sociedad colonial no hay justicia. Para que haya justicia, la oralidad y el acto de habla europeos debían plasmarse en acciones efectivas y “buena escritura” que informasen correctamente al rey: “Jamás haga justicia de la palabra, cino que sea de letra, para que le conste al dicho corregidor. Ci uiniere de palabra, no le oyga y pida escrito. Y acá su Magestad uerá y proueerá” (1615, 831).

El desencanto del registro oral como medio efectivo de comunicación en el mundo colonial contrasta en la *Nueva corónica* con el empleo de dicho registro en el mundo prehispánico y, en este punto, vuelvo a la *Relación*. *Quipucamayos* (productor e intérprete de *quipus*), *quilcacamayos* (productor e intérprete de *quilca*) y *chasquis* (portadores de información, correos) desempeñaron roles fundamentales en la transmisión de información con sus actos orales. Sin embargo, la oralidad empleada en el mundo prehispánico se resemantiza en el mundo colonial como también leemos en la *Instrucción* de Titu Cusi y, de manera poco perceptible, en el testamento de su hijo Felipe. Sobre aquélla se han impuesto los valores europeos acerca de la intangibilidad del registro oral y su devaluación que he mencionado antes. Como otros sujetos amerindios que percibieron la valoración extrema de la escritura alfabética y su función en la legitimación de la palabra oral, Guamán Poma anotó con sorpresa y desconfianza el desplazamiento de la oralidad indígena como medio confiable de transmisión de información y fijación de conocimiento.

Oral y escrito otra vez: más allá de las reducciones críticas

En *La voz y su huella*, Lienhard utilizó el término “reducción” para hablar de los discursos orales indígenas que se trasladaron a la escritura alfabética por razones prácticas (legales, judiciales, políticas). La voz nativa de estos discursos orales se dirigía a destinatarios ajenos a su cultura. Su acto de habla estaba condicionado por las preguntas del interlocutor español que modificó sus contenidos en procesos de transcodificación lingüística (del quechua al español) y material (del quipu que se toca, a la recitación oral, al papel escrito). Los textos resultantes parecen mostrar, en otra variante del pensamiento reduccionista que examino aquí, a los indios informantes como sujetos pasivos que carecieron de control sobre la divulgación y empleo de sus actos de habla. No obstante, hubo otras situaciones en que los indios asumieron un rol activo entre su actuación oral y la escritura de ellas para defender sus intereses. Podemos así distinguir una gama de posibilidades entre aquellos indios que, sin aprender castellano, colaboraron con un letrado externo a su comunidad como los que aprendieron a hablar, leer y escribir en castellano (indios ladinos) y aquellos que, como Guamán Poma, fueron intérpretes y traductores, notarios de indios, cronistas y autores. Los últimos produjeron una forma híbrida de comunicación tangible que incluía escritura alfabética, representaciones de actos orales y de formas indígenas de “escritura” y escribieron lo que Cornejo Polar llamó textos heterogéneos.

Hasta aquí he prestado atención a función(es) social(es) de la oralidad en el mundo colonial andino temprano a través de sus representaciones en documentos escritos entre 1542 y 1615. Cabe preguntarnos si la relación entre oralidad, actos de habla y sistemas andinos de notación (*quipu, tocapu, quilca*, pinturas) antes de 1532 era semejante o equivalente a la que existía entre oralidad, actos de habla y escritura alfabética europeos en el siglo XVI. Esta es aún un área pendiente de estudio.

La reducción crítica con la que Lienhard caracterizó el paso de la oralidad indígena a la escritura castellana se extiende a la simplificación con la que la historiografía y los estudios literarios han categorizado —y todavía caracterizan en muchos casos— los textos producidos por indígenas como orales en contraste con los europeos como escritos¹³. Tanto autores europeos como amerindios incluyeron representaciones de actos orales en sus textos así como estrategias retóricas orales en sus escritos. Sin embargo, la devaluación occidental de la palabra oral como instrumento confiable de registro y conservación de conocimiento persiste hoy cada vez que se caracteriza a un texto de origen indígena como predominantemente oral; y uno de origen europeo como predominantemente escrito.

Bibliografía

- Acosta, J. de. 1954 [1590]. *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Atlas, Biblioteca de Autores Españoles 73.
- Adorno, R. 1985. The Rhetoric of Resistance: The Talking Book of Guaman Poma de Ayala. *History of European Ideas*, 6 (4): 447-464.
- , 1989. *Cronista y príncipe*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- , 1992. El indio ladino en el Perú colonial. *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, editado por León Portilla, M. México: Siglo XXI, pp. 369-395.
- Austin, J. 1962. *How to Do Things With Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Collapiña y Supno. 1542. *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas*. Madrid: Biblioteca Nacional de Madrid, Legajo J, No. 133. Ms.
- , 1921 [1542]. Declaración de los quipucamayos a Vaca de Castro. *Informaciones sobre el antiguo Perú*, editado por Horacio Urteaga. Lima: Imprenta Sanmartí y Cía, 2da serie, tomo II, pp. 3-86.

13. Si bien el reduccionismo crítico oral-indígena/escrito-europeo en el mundo andino colonial temprano, también ocurre en los estudios coloniales de otras partes del continente, no los examino aquí por una cuestión de espacio y pertinencia de la materialidad de sistemas de expresión (por ejemplo, quipus y textiles en los Andes; códices en México). Estudios significativos sobre la europeización de contenidos indígenas prehispánicos en México y las subsecuentes reducciones críticas a nivel temático y/o semiótico incluyen Lee (2017), Megged y Wood (2012) y Nesvig (2013). Otros estudios del mundo andino colonial como Rappaport (1994) y Rappaport & Cummins (1998) abordan el traslado de significado simbólico de artefactos españoles (como el sello real) a un concepto de comunicación tangible indígena (*quilca*) en rituales (performatividad). En este caso se estudia un proceso semiótico de transferencia de valores y no interacción entre oralidad y escritura.

- Cornejo Polar, A. 2011 [1994]. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Latinoamericana Editores.
- Domínguez Faura, N. 2008. Betanzos y los quipucamayos en la época de Vaca de Castro (1543). *Revista andina*. 46 (1): 155-192.
- Dunbar Temple, E. 1949-1950. Notas sobre el virrey Toledo y los Incas de Vilcabamba. Una carta de Titu Cusi Yupanqui y el testamento inédito de su hijo don Felipe Quispe Titu. *Documenta*. 2(1): 614-629.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. 1987 [1615]. *Nueva corónica y buen gobierno*, editado por Murra, J. V. Murra, Adorno, R y Urioste, J. Madrid: Historia 16, 3 vols.
- , 2001 [1615]. *El sitio de Guamán Poma. Nueva corónica y buen gobierno*. Copenhague: Biblioteca Real. <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>
- Green, Mitchell. (2017) Speech Acts. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter Edition), editado por Zalta, E. N. Zalta. Web <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/speech-acts/>
- Gruzinski, S. 1988. *La colonisation de l'imaginaire*. Paris: Gallimard.
- Hemming, John. 1991 [1970]. *The Conquest of the Incas*. London: Papermac.
- Las Casas, B. de. 1985 [1542-1552]. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Cátedra
- Jongsoo Lee. 2017. The Europeanization of Prehispanic Tradition: Bernardino de Sahagún's Transformation of Aztec Priests (*tlamacazque*) into Classical Wise Men (*tlamatinime*). *Colonial Latin American Review*. 26(3): 291-312.
- Lienhard, M. 1989. *La voz y su huella*. La Habana: Casa de las Américas.
- , 1992. *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas desde la conquista hasta comienzos del siglo XX*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Martin, H.-J. 1994 [1988]. *The History and Power of Writing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Megged, A. y S. Wood, eds. (2012). *Mesoamerican Memory. Enduring Systems of Remembrance*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Mazzotti, J. A. 2008. *Inca Insights. El Inca Garcilaso's Hints to his Readers*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Mignolo, W. 1992a. La colonización del lenguaje y de la memoria: complicidades de la letra, el libro y la historia. *Discursos sobre la invención de América*, coordinado por Iris Zavala. Amsterdam: Rodopi, pp. 183-220.
- , 1992b. "La cuestión de la letra en la legitimación de la Conquista. *Conquistadores y conquistados*, editado por Kohut, K. Frankfurt a.M.: Vervuert Verlag, pp. 97-112.
- , 1995. *The Darker Side of Renaissance*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Nesvig, Martin. 2013. The Epistemological Politics of Vernacular Scripture in 16th century Mexico. *The Americas*. 70 (2): 165-201.
- Pané, Fray R. 1974 [1498]. *Relación de las antigüedades de los indios*. México: Siglo XXI.
- Pratt, M. L. 1986. Ideology and Speech-Act Theory. *Poetics Today*. 7: 59-72.
- Quispe-Agnoli, R. (2004). "Oral versus escrito: nuevas consideraciones para el estudio de documentos coloniales indígenas." *Literatura y otras artes en América Latina*, editado por Balderston, D. Iowa: University of Iowa Press, pp. 231-238.
- , (2006). *La fe andina en la escritura*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Quispe Tito, F. 1579. Testamento. *Protocolo de Marcos Franco de Esquivel, 1578-1581*. Lima: Archivo General de la Nación, folios 71-71. Ms.
- Rappaport, J. 1994. Object and Alphabet: Andean Indians and Documents in the Colonial Period. *Writing Without Words*, editado por W. Hill-Boone & W. Mignolo. Durham, NC: Duke University Press, pp. 271-292.
- Rappaport, J. & T. Cummins. 1998. Between Images and Writing: The Ritual of the King's Quilca. *Colonial Latin American Review*. 7 (1): 7-32.
- Seed, P. 1993. "Taking Possession and Reading Texts. Establishing the Authority of Overseas Empire." *Early Images of the Americas*, editado por Williams, J. & Lewis, R. Tucson: The University of Arizona Press, pp. 111-148.
- , 1995. *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World: 1492-1640*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spivak, G. 1988. "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*, editado por Nelson, C. & Grossberg, L. Chicago: University of Chicago Press, pp. 271-317.

- Titu Cusi Yupanqui. 1570. *La Instrucción del Inca Don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui para el muy ilustre señor el licenciado Lope García de Castro goberandor que fue destes reynos del Pirú*. El Escorial: Biblioteca del Monasterio de El Escorial, folios 131-196. Ms.
- , 1992 [1570]. *Instrucción al licenciado Lope García de Castro*, editado por Liliana Regalado de Hurtado. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Villarías Robles, J. 2009. Los paños históricos de Francisco de Toledo, virrey del Perú. *Entre textos e imágenes: Representaciones antropológicas de la América indígena*, editado por del Pino-Díaz, F y Villarías, J. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 77-90.
- Zavala, I. 1992. “El nomimalismo imperial y sus monstruos en el Nuevo Mundo.” *Discursos sobre la invención de América*, coordinado por I. Zavala. Amsterdam: Rodopi, pp. 221-33.

**INFLEXIONES DE UNA RETÓRICA MESTIZA: SUJETO ENUNCIADOR,
TRAMA Y *ETHOS* POLÉMICO EN CRÓNICAS DE ALVARADO TEZOZÓMOC,
MUÑOZ CAMARGO Y ALVA IXTLILXÓCHITL**

Valeria Añón
UBA - UNLP - CONICET¹
valeuba@gmail.com

A la memoria de Miguel León Portilla

DOSSIER

45

www.bn.gov.ar/micrositios/revistas/bibliographica

Resumen

¿Cuáles son las peculiaridades de las crónicas mestizas en el corpus de las crónicas de Indias? ¿Es posible postular la configuración de una retórica mestiza que dé cuenta de una enunciación diferencial y distintiva? Este trabajo analiza tres crónicas novohispanas escritas entre fines del siglo XVI y mediados del XVII (la *Crónica mexicana* de Hernando Alvarado Tezozómoc, las obras de Diego Muñoz Camargo y las de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl), y a partir de las dimensiones del archivo y el *locus* de enunciación, define una zona de dicha retórica y sus implicancias en el discurso latinoamericano.

Palabras clave: Retórica mestiza - Locus de enunciación - Polémica - Discurso autóctono - Mediación.

Abstract

Which are the singularities of the so called “*mestizo* chronicles” within the corpus known as chronicles from the Indies? Is it possible to asset the conformation of a *mestizo* rhetoric? This paper analyses three chronicles written in New Spain between XVI and XVII centuries (the works by Hernando Alvarado Tezozómoc, Diego Muñoz Camargo and Fernando de Alva Ixtlilxóchitl). Its goal is to define some aspects of that rhetoric and to examine some constitutive dimensions such as the archive and the *locus* of enunciation, as well as its consequences in Latin-American discourse.

Keywords: Mestizo Rhetoric - Locus of Enunciation - Polemics - Autochthonous Discourse - Mediation.

Recibido: 02/08/2019

Aceptado: 17/09/2019

1. La investigación que sustenta este trabajo tuvo lugar en el marco de la Summer School in Social Sciences IAS Princeton (2018-2019), el proyecto *En los bordes del archivo* (ELBA), y los proyectos UBACyT “Sujetos, voces y silencios en el archivo colonial latinoamericano”, dirigido por la Dra. Loreley El Jaber, y “Términos críticos y palabras clave en la literatura latinoamericana”, dirigido por la Dra. Beatriz Colombi.

**INFLEXIONES DE UNA RETÓRICA MESTIZA: SUJETO ENUNCIADOR,
TRAMA Y *ETHOS* POLÉMICO EN CRÓNICAS DE ALVARADO TEZOZÓMOC,
MUÑOZ CAMARGO Y ALVA IXTLILXÓCHITL**

Introducción: ¿De qué hablamos cuando hablamos de “crónica mestiza”?

El corpus definido como “crónica mestiza” por Martin Lienhard en 1983 ha sido siempre problemático para los estudios literarios coloniales latinoamericanos, tanto debido a los problemas específicos de su materialidad dispersa como a los usos, más historiográficos y antropológicos, que se han hecho de estas, en particular desde fines del siglo XIX y en relación con la conformación de identidades nacionales. Estudios pioneros como los de Pedro Henríquez Ureña (1945), Juan José Arrom (1963) o Giuseppe Bellini (1970) discutieron y disputaron el espacio de estas dentro de la tradición literaria latinoamericana, aunque limitados por apreciaciones de orden formal aún muy ligadas a una perspectiva más clásica de la “literatura”. Ya en los años ochenta, a propósito del V Centenario, se produjo cierta renovación teórica en el campo de los estudios coloniales, que tuvo como contrapartida, sin embargo, una desestetización de estas crónicas, a caballo de las nociones de “discurso” y “texto”, cuya especificidad formal muchas veces pasaba desapercibida tras debates contextuales. A ello se sumó una lectura, forzada, desde la idea de “resistencia”, que no resulta descriptiva de los problemas que estas textualidades presentan, y el regreso de la figura de autor, mucho más vinculado con el autor empírico (y los debates históricos al respecto) que con posiciones de enunciación. Así, la pregunta específica por la representación en estas crónicas se ha ido replegando o cediendo a otras perspectivas, como la de la historia del arte, que sí ha mostrado reflexiones notables. Esta oscilación en el abordaje de este corpus (aún por definir en sus límites y contenidos) nos lleva a repensar estos textos a partir de la definición de Lienhard, a nuestro juicio insuficientemente evaluada.

Hablar de crónica mestiza es referirse a un corpus al que Lienhard atribuye carácter mestizo y que diferencia de la crónica occidental y la crónica indígena (1983, 105). Dicho corpus remite a producciones novohispanas y andinas, determinadas cronológicamente entre mediados del siglo XVI y mediados del XVII, cuando se “constata la aparición de una literatura escrita que se basa en la reelaboración de la historiografía indígena oral anterior o poco posterior a la conquista” (1983, 105).² Dicha reelaboración incluye, además de relatos orales, narrativas inscriptas en códices y *khipus*, muchos de ellos hoy perdidos. En este sentido, dichas crónicas tienen también un valor indicial en la medida en que inscriben los muchas veces únicos rastros de textualidades desaparecidas. El acercamiento de Lienhard enfatiza asimismo una perspectiva histórico-literaria (1983, 106) y la atención a la estructura narrativa y los procedimientos de ficcionalización de cada texto, articulada a partir de “un protagonista único [que puede ser un colectivo o una comunidad], una sucesión lineal de los acontecimientos y una orientación única, producto de la visión retrospectiva de un autor que se sitúa en el punto final de la historia evocada” (1983, 107). Si bien la cuestión de la linealidad debe ser matizada y puesta en duda, interesa esta reflexión en torno a los procedimientos narrativos y la textura que éstos confieren a estas crónicas, definidas entonces por un *ethos* específico.

Ingresa así la problematicidad de la noción de “mestizo” usada en función adjetival, que presenta numerosas aristas y promueve un debate constante. Para comprender su funcionamiento descriptivo en torno a estas textualidades es preciso deslindar el uso historiográfico, etnográfico y antropológico de su dimensión representacional. Buena parte de la polémica que la noción de “mestizo” presenta a la hora de usarla en los

2. Para México, estas crónicas serían las obras atribuidas a Diego Muñoz Camargo (Tlaxcala, fines del siglo XVI), las obras de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (Tezcoco, primeras décadas del siglo XVII), las historias y relaciones del cronista chalca Domingo de San Antón Muñón Chimalpain (primera mitad del siglo XVII); las crónicas de Fernando Alvarado Tezozómoc (fines del siglo XVI), pero también las historias de fray Diego Durán y fray Bernardino de Sahagún entre otras (ya que la definición de estas textualidades no depende de la biografía de su supuesto autor empírico, sino de la construcción de autorías en el texto). Para la zona andina, se destacan el informe de Titu Cusi Yupanqui (1590), la historia de Santa Cruz Pachacuti, la *Nueva coronica...* de Felipe Waman Poma de Ayala (1613-15), los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega (1609 y 1617), además del manuscrito *Huaro chirí*. En este artículo me centraré en algunos textos de la zona novohispana, como explico más adelante.

estudios literarios se debe a la confusión de estas dimensiones y a la trasposición, sin más, de sus categorías. No interesa aquí reponer este debate histórico, sociológico, antropológico, legal incluso, sino llamar la atención acerca de la doble genealogía de esta noción y tomar posición frente a ella. En efecto, una perspectiva homogeneizadora alude al mestizaje como apuesta en la que se cifra una idea de nación y de identidad nacional, que tiene como contrapartida el borramiento de las historias, memorias y presencias de las comunidades autóctonas y africanas, y que operan como argumento desaparecedor o silenciador en el presente. Especialmente pregnantes en México y en la zona andina, estas nociones de mestizaje han resultado duramente cuestionadas en las últimas décadas.³ La segunda genealogía, que se opone a esta, retoma la noción de mestizaje y su sustantivo, mestizo, como afirmación identitaria heterogénea, que hace de la tensión, la polémica y la contradicción sus características fundamentales. En esta línea, el concepto de “borderland/la nueva mestiza” de Gloria Anzaldúa (1987) resulta crucial, así como conceptos afines que buscan dar cuenta de esta polémica constitutiva: el de “heterogeneidad enunciativa” (1994) de Antonio Cornejo Polar para la zona andina por ejemplo.

Por otro lado, es preciso delinear también la distinción entre la noción sustantivada de “mestizo” y su inflexión adjetival. En tanto uso nominativo, “mestizo” remite a una dimensión biológica y social que ha sido una constante en el abordaje de estas textualidades, tanto desde la historiografía como desde la investigación literaria. En términos de representación, esta perspectiva presenta numerosos problemas, tanto en las lecturas a partir de la etnicidad o raza de los autores, como en relación con la noción misma de autoría.⁴ En cuanto a su función como adjetivo calificativo, “mestizo/a” remite a una dimensión cultural y simbólica que tiene especial peso en la discursividad: esta es la zona que interesa recuperar en este análisis y que conduce a la pregunta por la representación. Al respecto, las aproximaciones han sido múltiples, desde el aporte fundante de Martin Lienhard hasta los ajustes que postula Catherine Poupney Hart, quien analiza el mestizaje como metáfora y da cuenta de su peso como “ideologema particularmente cargado” (1993, 280) en América Latina. De allí que, más allá de los reparos que el término suscita, en virtud de sus usos nacionalistas o de su radicalización (usado de manera extendida y laxa, todo sería mestizo en relación con la idea de “mezcla”), el término continúe siendo productivo, porque:

Es el más susceptible de dar cuenta de la dimensión “sintáctica” muy particular de unos textos que recurren a códigos lingüísticos, picturales, más generalmente simbólicos, no europeos, en concomitancia con códigos europeos; de su dimensión “semántica” también, con la contrapropuesta de un orden distinto del orden colonial; de su dimensión “pragmática” en fin, tan dependiente del origen étnico del locutor, origen que sirvió de línea de partición política, cultural, social, fiscal, etcétera en la época colonial (Poupney Hart: 1993, 281).

Propongo seguir esta línea para enfatizar el orden de la representación y la posición textual del sujeto, más allá de cuestiones de etnicidad, pertenencia genérica o raza. Tomando en cuenta las tres dimensiones entrelazadas que menciona Poupney Hart (sintáctica, semántica, pragmática), postulo la definición de una retórica mestiza (en lugar de la más amplia e imprecisa noción de “crónica”), que se articula en el cruce de tradiciones occidentales e indígenas. Si la noción de retórica –siguiendo a Barthes, 1982– articula una dimensión simbólica (lenguaje y escritura) y una dimensión pragmática (la retórica como moral de una práctica social, y su función persuasiva), más allá de su clara raigambre occidental resultará útil para reponer las preguntas literarias y críticas, y la perspectiva estetizante respecto de estas crónicas, y para proponer una reflexión en torno a estas textualidades como modo de intervención polémica. Entonces, la *retórica mestiza* que se configura en: a.) una serie de problemas de archivo y de legibilidad; b.) un locus de enunciación oscilante y progresivo; c.) una tópica fija (temporalidad, nominación, ciudad, linaje) y los usos asociados a esta (los usos de la temporalidad, los usos del espacio); d.) una serie de tropos de la “armonía imposible”: metáfora, metonimia, figuras del silencio, figuras de la polémica.⁵ En este trabajo me centraré en dos dimensiones

3. Las últimas investigaciones más destacadas al respecto son *Indigenous Mestizos* de Marisol de la Cadena (2000) e *Indígenas de la nación* de Paula López Caballero (2017).

4. Al respecto, véanse los ajustes que, desde una mirada historiográfica, proponen Salvador Velasco (1996) y Yukitaka Inohue (2007).

5. Para una discusión en torno a la noción de “retórica” en estas crónicas, véase Añón 2018.

puntuales, el archivo y el *locus* de enunciación, y los analizaré en función de tres crónicas novohispanas contemporáneas aunque diversas y, por lo tanto, representativas de cierta heterogeneidad: las historias de Diego Muñoz Camargo (Tlaxcala, 1529?-1599?), Hernando Alvarado Tezozómoc (1519?-?) y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (Tezcoco, 1578-1625).

Retórica y archivo

En tanto preceptiva que regula, organiza y define modos precisos, la retórica resulta funcional al archivo entendido como ley de enunciación (Foucault, 1980), y también exhibe la poderosa conciencia autoral acerca de la archivabilidad de ciertos textos y la exclusión de otros (Mbembe, 2002), en el marco del tipo de discursos legibles según la racionalidad que rige el sistema-mundo moderno/colonial (Quijano y Wallerstein, 1992). Ya los textos de comienzos (la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* (1585) de Diego Muñoz Camargo, la *Sumaria relación* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl) como obras posteriores y más consolidadas (la *Historia de Tlaxcala* (1592) de Muñoz Camargo, la *Crónica mexicana* (1598) de Fernando Alvarado Tezozómoc, la *Historia de la nación chichimeca* (1625) de Alva Ixtlilxóchitl) exhiben sus compromisos y ajustes con las estructuras de la *inventio*, *narratio* y *elocutio*, y con figuras (retóricas) y marcos discursivos complejos para narrar el infortunio, el temor, la victoria, la grandeza, la caída, el pasado glorioso y el presente tantas veces oprobioso... A ello se suma la tensión con otras modulaciones retóricas autóctonas (los *jalli*, los *arawi*, los *cuícatl*, Brotherston, 1997), que hacen a su peculiar textura, a la que se suman las disonancias de las trasposiciones iconográficas y performativas. Esta textura remite a la tensión de lo mestizo a la que me referí al comienzo, entendido como ética de la armonía imposible (Cornejo Polar, 1994), pero también como melancólico desgarramiento.

Ahora bien, la textura disruptiva de estas textualidades incide de manera directa en su clasificación como archivables (o no archivables). Buena parte de estos textos se convierte en relatos narrados por “vozes bajas” en virtud de esa exclusión. Lo que asegura la pervivencia y archivabilidad –aunque sea en los márgenes– de textos autóctonos es la forma en que las textualidades mestizas traducen, explican, transmiten (y callan) el universo autóctono y sus modos de representación oral, performativa, iconográfica. Por ello, el archivo literario colonial latinoamericano no constituye un corpus fijo sino un espacio de disputa y polémica. Su materialidad se encuentra en permanente cuestionamiento, transformación y cambio, y es sometida a distintos usos por parte de la crítica, que implican desde el énfasis en continuidades y retóricas hasta la constante búsqueda de las crónicas de la resistencia que darían sentido a una imagen algo tendenciosa del discurso mestizo o autóctono. Para comprender esta dimensión más allá de estas consideraciones generales, que pueden resultar algo crípticas, interesa recorrer brevemente los vericuetos de estas textualidades así como las operaciones de constitución de estas obras.

Los textos atribuidos a Diego Muñoz Camargo, el cronista tlaxcalteca, son dos: la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para Buen Gobierno y ennoblecimiento dellas* (Manuscrito de Glasgow, editado en 1981 por René Acuña) y la *Historia de Tlaxcala* (1592). El primero consta de 7 folios no numerados, que incluyen portada, escudo de armas de Felipe II y copia a mano de la instrucción y memoria de 1577. A ello se suman 234 folios con la relación escrita, 2 cuentas calendáricas (ff 177/178) (coloreados a la aguada) y 156 pinturas a partir del folio 236 (dibujadas a tinta, sin colorear). Los críticos especializados, en particular René Acuña, identifican tres pares de manos en el manuscrito, que nunca fue publicado en su contexto de producción: las de un escribano de oficio; las de Diego Muñoz Camargo, las del cronista oficial Antonio de Herrera. Tampoco se cuenta con el original: “el manuscrito de Glasgow es por lo tanto una *copia*. Copia firmada por el autor pero copia al fin. MC conservó el arquetipo, el *Borrador* escrito de propia mano” (Acuña 1981, 29). En cualquier caso, se trata de una respuesta a la *Instrucción y Memoria* (distribuida por el Consejo de Indias en 1577 y que empezó a llegar a la Nueva España en 1579), que se cree que se comenzó a redactar en torno a 1580 y se terminó en España en torno a 1584, cuando una comitiva de principales tlaxcaltecas que viaja a España a entrevistarse con Felipe II lleva a Diego Muñoz Camargo como intérprete y a la *Descripción...* como respuesta de toda la comunidad. El segundo texto fundamental y el más conocido y analizado es el que se conoce como *Historia de Tlaxcala*, que Muñoz Camargo continúa enmendando, ampliando y retocando hasta aproximadamente 1592. Tampoco se publica en su contexto, y es fray Juan de Torquemada quien primero la cita en su *Monarquía indiana* (1615). Si bien en el s. XVIII

Lorenzo Boturini consigna que tiene el Ms. y en 1840 una copia pasa a París junto con otros manuscritos y se clasifica como Ms. 2010, recién se publica por primera vez, truncado (es decir, sin la *Historia natural*, que luego se pierde) en 1892, de la mano de Alfredo Chavero. En tanto, habrá que esperar a 1998 para que Luis Reyes García publique el Ms. 210 que no es, claro, la historia completa, cuya estructura exacta se desconoce, sino sólo la primera parte.

En cuanto a la *Crónica mexicana* (CM) de Fernando Alvarado Tezozómoc, sus vicisitudes no escapan a la regla antes expuesta sino que, por el contrario, exhiben las marcas de organización, clasificación y exclusión del archivo, colonial americano en particular en relación con voces no hegemónicas o subalternizadas. Más allá de un recorrido intercontinental de estos manuscritos (desde la Nueva España, hacia Europa, Estados Unidos y nuevamente México), la CM pone en evidencia el espacio del error, la copia, el corte azaroso o intencional como modo de construcción de significado. En efecto, como explica el editor, Gonzalo Díaz Migoyo:

El manuscrito Kraus está incompleto, falto de dos folios, con sus dos capítulos correspondientes. Por lo tanto, todas las copias hechas del mismo están igualmente faltas de esos dos capítulos, aunque lo ignoren: reducen los 112 capítulos y 160 hojas originales a 110 y 158, respectivamente, eliminando erróneamente la solución de continuidad entre el principio del capítulo 3 y el final del capítulo 5. El capítulo 5 queda así convertido en capítulo 3 –creando, naturalmente, un *non sequitur* discursivo–, el capítulo 6 se convierte en capítulo 4 y se numeran de nuevo todos los demás capítulos y hojas con una correspondiente disminución de dos cifras (2001, 16).

Por otro lado y durante largo tiempo se le atribuyó a Alvarado Tezozómoc la *Crónica mexicáyotl*, pero investigaciones posteriores concuerdan con redirigir la autoría hacia el cronista chalca Chimalpain, y limitar el relato por parte de Alvarado Tezozómoc a una pequeña zona.⁶

En tanto, los textos atribuidos a Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, el cronista tezcocano, han sido establecidos por Edmundo O’Gorman del siguiente modo: la *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España* (dividida en dos partes; la primera consta de cinco capítulos; la segunda, de trece); la *Relación suscita en forma de memorial de las historias de la Nueva España y sus señoríos hasta el ingreso de los españoles*: opúsculo compuesto de doce relaciones; el *Compendio histórico del reino de Texcoco* (nombre al que alude Sigüenza y Góngora), “trabajo de considerable extensión –incluye trece relaciones– que tuvo el propósito de hacer valer los méritos y derechos señoriales de los ancestros del autor” (O’Gorman, 1997, IX); la *Sumaria relación de la historia general de la Nueva España desde el origen del mundo hasta la era de ahora, colegida y sacada de las historias, pinturas y caracteres de los naturales della y de los cantos antiguos con que la observaron* (relato que carece de divisiones internas y que pone el acento en la figura de Nezahualcoyótl, una suerte de guía en la escritura de su *Historia...*; y por último, la más conocida *Historia de la nación chichimeca, su población y establecimiento en el país de Anahuac, conocido hoy por el reino de Nueva España Principio y progresos del poderoso imperio texcocano y sucesión de sus monarcas hasta la destrucción por el ingreso de los españoles que la conquistaron*, cuya fecha exacta permanece oscura pero que no puede haber sido anterior a 1625. Es preciso aclarar que todas las obras de Alva están trunca (aunque O’Gorman supone que deben haber llegado, al menos, al regreso de Cortés de las Hibueras, hecho que sólo se recupera parcialmente en el *Compendio*) y todos los originales se han perdido: las copias de los manuscritos están desperdigadas entre Estados Unidos, Europa y, recientemente, México.⁷ Una vez más, ninguno de estos textos fue publicado en su contexto de producción, sino desperdigados y espoliados como manuscritos; ha debido esperarse hasta el siglo XIX, con la primera edición en inglés en 1848 en el volumen *Antiquities of Mexico*, y

6. Para una investigación actualizada acerca de los textos de Alvarado Tezozómoc y los debates en torno a ellos, véase Battcock y Escandón, 2019.

7. En Colección Ayer de la Newberry Library de Chicago; Colección Goupil de la Biblioteca Nacional de París; Archivo General de la Nación, ciudad de México, ramo historia; Archivo Histórico del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México; Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid; Biblioteca del Palacio Real de Madrid; Biblioteca del Museo Naval de Madrid. En 2014 y luego de un derrotero detectivesco, el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México adquirió los manuscritos de Alva Ixtlilxóchitl y Chimalpain, que iban a ser subastados en Christie’s de Londres para sus por entonces “dueños”, la British Society. Este material, conocido hoy como Códice Chimalpain, fue adquirido en un millón de dólares y se encuentra hoy en México. Una digitalización parcial puede consultarse en <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/codice:838>.

la primera en castellano, a cargo de Alfredo Chavero, entre 1891-92, para que comenzara a circular más ampliamente, y hasta 1977 para que O'Gorman y su equipo postularan una organización de obra y una edición considerada definitiva hasta hoy.⁸

Como vemos, define a estas textualidades tanto la pervivencia de ciertos manuscritos o fragmentos, como la falta, el error, lo incompleto, lo significativo, la duda, la incerteza. Esta variabilidad, expoliación, olvido y redescubrimiento durante los siglos XIX y XX (en consonancia con búsquedas de identidades nacionales) es común a la mayor parte de estas crónicas, y se verifica en particular en las crónicas mestizas aquí aludidas. Ocurre que el archivo latinoamericano es una suerte de organismo vivo, en reconfiguración y disputa constantes, cuyas operaciones de ocultamiento o iluminación no dependen sólo del archivista –mano burocrática del Estado– y su administración de silencios y secretos, sino también de las búsquedas por parte del crítico, que funcionan como fuerza centrífuga. Lo que delimita la caracterización como “bajas” para estas voces es la lógica disciplinaria y jerarquizante del archivo, contra la cual se erigen nuestras lecturas. La tarea del crítico consistirá en poner en cuestión dicha clasificación y ampliar el horizonte de recepción de estos textos.

Locus de enunciación, autoría y polémica

El archivo y su materialidad se articulan de manera central con la fundamental dimensión persuasiva y emotiva de la retórica, a partir de la cual se delinean decires y silencios, y se organiza la polémica. Dicha función puede verse especialmente en el locus de enunciación, en los modos en que éste se configura, las intervenciones del enunciador, y la recepción y producción de sentido –muchas veces dilatada durante siglos– por parte del enunciatario. Para comprender estas inflexiones es preciso tener en cuenta que en los orígenes de estas textualidades, en su génesis misma, se halla un objetivo performativo, polémico, coyuntural, que en primer término busca intervenir en pleitos puntuales entre comunidades o en reclamos hacia el poder imperial, pero que también buscan, progresivamente, intervenir en los modos en que se narra el pasado autóctono (particularista, es decir, de cada comunidad), y el presente postconquista o colonial. El discurso mismo, su circulación, su legibilidad y sus lecturas efectivas configuran motivo de disputa y apuestas enunciativas que inciden en los modos en que estas crónicas se escriben y se expresan, en sus contenidos y personajes, en la compleja y diversa estructura diegética de cada una de ellas.

De allí, por ejemplo, la elección mayoritaria del castellano como lengua central en nuestro corpus, lengua que, atravesada por el náhuatl, e incluso escandida por el discurso iconográfico (como en las imágenes de la *Descripción* de Muñoz Camargo, en estrecho vínculo con el *Lienzo de Tlaxcala*), configura lectores diversos para cada una de sus dimensiones. Se trata de lectores occidentales, curiosos, ávidos de historias sobre mundos diversos presentados como fabulosos, que han sido alimentados hasta aquí por el relato de viaje tal como lo han desplegado las crónicas de tradición occidental. Pero también se trata de una alianza y un acuerdo entre el enunciador de cada texto y las voces previas: los mayores y nobles de cada comunidad, las narrativas de identidad inscriptas en códices y pinturas. Y de lectores que son pares: sujetos mediadores, otros mestizos, otros letrados, atravesados por la experiencia del entrelugar y el desplazamiento, como muestran con claridad los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso en los Andes, pero también y especialmente en la circulación y los usos del archivo Ixtlilxóchitl por parte de Sigüenza y Góngora, y Borutini, a los que nos referimos en el apartado anterior.⁹ En este sentido, es posible afirmar la existencia de una pulsión narrativa en las crónicas seleccionadas, y de una función persuasiva, con valor de futuro, para un lectorado cada vez más amplio (e incluso desconocido). Por supuesto que dedicatorias y prólogos refrendan, en primer lugar, el vínculo con las autoridades que autorizan y asegurarían la circulación de los textos, como es evidente en la dedicatoria-prefacio de la *Descripción...* de Muñoz Camargo y en aperturas y advertencias de Alva Ixtlilxóchitl, para ceñirnos solo a nuestro corpus. No lo es menos que alusiones profundas a lectores, traductores

8. Se encuentra en preparación la edición crítica del *Compendio histórico del reino de Tezcoco*, a cargo de la Dra. Clementina Battcock (INAH-México) y mía, que será publicada en 2020.

9. En un destacable trabajo, Amber Brian (2016) analiza la circulación del archivo de Alva Ixtlilxóchitl desde su hijo, Juan de Alva Cortés, hacia la biblioteca personal del letrado criollo Carlos de Sigüenza y Góngora, y más allá. En una compleja argumentación que no puedo reproducir aquí, Brian despliega los modos de circulación de este archivo en términos de bien y ofrenda, el tipo de lazos letrados que esto constituye, y su peso en la conformación de una incipiente identidad criolla americana.

e interlocutores diversos exhiben cómo las propias textualidades crean y expanden sus lectores posibles, e incluso apuestan a lectores futuros –no olvidemos que la mayoría de ellas, sacando el ilustre caso de las obras del Inca Garcilaso, permaneció inédita hasta el siglo XIX–.

En este locus de enunciación peculiar, específico y extendido en el tiempo, en el cual parecieran comenzar a cifrarse las marcas de una posible diferencia americana, se delinea con especial claridad a partir del sujeto de la enunciación (con especial énfasis en el enunciador) y de las caracterizaciones críticas múltiples de las que ha sido objeto (Quispe Agnoli, 2019). En este sentido, la crítica ha sido prolífica al proponer un sujeto adjetivado o con atributos: sujeto colonial (Hulme, 1986; Adorno, 1988); sujeto oscilante (Wey Gómez, 1991); sujeto migrante (Cornejo Polar, 1994); sujeto dicente (Mignolo, 1995); sujeto del enunciado (Rodríguez Garrido, 1995); sujeto de escritura (Mazzotti, 1996), entre otros. Esta sobreadjetivación marca, en cualquier caso, un espacio de disputa y una incomodidad: hay en estos enunciadores una tensión que se resiste a ser nombrada de manera cabal o que en todo caso no puede serlo de forma definitiva. También exhibe cierta colonialidad del saber: el sujeto sin adjetivos es el moderno-racional-eurocéntrico; el sujeto latinoamericano debe ser calificado. En cualquier caso, si debe serlo es, entre otros motivos, porque no resulta unívoco ni constante, y es en esa particularidad que se cifra también su peculiaridad. Dicha característica se describe con más claridad en la postulación posterior (1995) de Rolena Adorno respecto de la *Nueva crónica...* de Felipe Guamán Poma de Ayala, para la cual define posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial. Si bien el texto de Guamán Poma surge en el contexto andino y tiene características muy específicas, sostengo que esta posición de enunciación es generalizable para la crónica mestiza en la medida en que permite dar cuenta de la no univocidad, la ambivalencia, la transformación y el desplazamiento enunciativos en un mismo texto y entre textos de una misma obra.

Veamos cómo funciona esta posición enunciativa en las crónicas que nos ocupan. La *Descripción...* se abre con una dedicatoria a “vuesa Majestad” (1981, 33) articulada entre la *captatio benevolentiae*, el tópico de la rusticidad de la propia escritura y de la voluntad y obediencia como modo de suplirla, y la analogía con el mundo occidental prestigioso. La autoridad se construye de manera sutil en las referencias letradas a Platón, Vegecio y Artajerjes (1981, 33), y refrenda su posición enunciativa occidentalizada en la configuración de un yo cuyo otro son “los naturales” (1981, 34) y cuya adscripción a las dos autoridades centrales del mundo colonial, la eclesiástica y la real, parece total:

... y esto, para mayor declaración y para que con menos dificultad sea entendido, poniendo ante todas cosas, por mi luz y guía, a Jesucristo nuestro señor, el cual la Sacra Católica Real persona de vuesa Majestad guarde muchos años, con aumento de mayores estados y señoríos, como este muy humilde vasallo y criado de vuesa Majestad desea. S.C.R.M. Besa los reales pies y manos de vuesa Majestad su humilde vasallo y criado: Diego Muñoz Camargo [firma] (1981, 34).

La intertextualidad con el cierre de las cartas cortesianas, en especial la *Segunda*, es evidente (Cortés, 2012, 267). También lo es la sutil referencia a la voluntad y el mandato al que este sujeto de escritura responde, y que delinearé la trama de este texto: la *Instrucción y Memoria* de 1577, aunque este sujeto se permita modificar el orden de las respuestas o entrelazarlas para lograr así mayor densidad narrativa. No obstante la distancia con los naturales y su lengua (siempre un *ellos*) que esta dedicatoria organiza, de inmediato se pone de manifiesto el cumplimiento de un mandato encargado por la comunidad (Tlaxcala), y una autoridad enunciativa basada en la experiencia directa y el saber único respecto de ese mundo que narrará para los ojos reales: “... mas en cumplimiento de lo que me es mandado, me dispuse a hacerla sin excusa alguna, la cual haré por la mejor vía que pudiere, según lo que he visto de más de treinta y cinco años a esta parte que he recidido en esta ciudad y su tierra” (1981, 34). Esta tensión entre saber occidentalizado y autorización experiencial adquiere nuevos ribetes en una de las escenas finales de la *Historia de Tlaxcala*, allí donde el narrador inscribe escenas de la vida colonial y plantea sus mayores disputas.

Y acordándome en este lugar es que, en la ciudad de México, catorce años después de conquistada la ciudad y toda la tierra pacificada ya por Hernando Cortés, yendo con *otros muchachos hijos de españoles por los barrios de los naturales*, nos corrieron *unos indios embijados*; y de seis o siete que íbamos, nos cogieron un compañero y se lo llevaron, que nunca más se supo de él ni pudo ser habido. Y sin este que nos llevaron a ojos vistas hurtaban los que podían, *para comérselos o para tornarles indios* (Muñoz Camargo, 1998, 245; subrayado mío).

El fragmento exhibe una enfática construcción del yo, en torno a cuya mirada se organizan el relato y la memoria. Se trata de un yo que recuerda y narra, y que en ese gesto inscribe su pertenencia identitaria. Dicha pertenencia adscribe al universo del conquistador –algo que mucho se ha criticado en esta crónica, quizá porque el contexto de enunciación y biográfico tiñe las lecturas críticas– y organiza una clara dicotomía yo-otro, donde el lugar del otro lo ocupan estos “indios embijados”. El narrador vuelve al pasado y a sus ojos de niño para narrar la amenaza del cautiverio y la transformación, articulados en torno a uno de los anatemas más pregnantes respecto del americano negativo: el canibalismo. Esta vuelta al pasado, anatematizadora para el otro, refuerza la propia identidad y posición, y la enmarca en un cronotopo específico: la ciudad de México postconquista, la pacificación cortesiana. Esta escena radical identifica (en su sentido indicial) una posición enunciativa característica de esta obra que, sin llegar a ejemplos tan extremos, suele inscribirse en el juego pronominal nosotros-ellos (donde el nosotros suele remitir al español), al que se suma un uso de adjetivaciones negativas respecto del indio (“embijados” en este caso, que remite a sucio, embarrado, manchado), y la acentuación del conocimiento de la tradición letrada occidental y sus fuentes (además de las ya mencionadas en la Dedicatoria, se destacan referencias a textos de frailes como Andrés de Olmos, Toribio de Benavente “Motolinía”, Bernardino de Sahagún y Jerónimo de Mendieta, a los que el cronista afirma haber conocido). Aunque esta adscripción a un relato y un saber occidentales y letrados refrenda la construcción de su autoridad enunciativa en la *Historia*, y marca un *continuum* con ciertas zonas de la *Descripción*, no resulta permanente ni unívoca, y presenta sutiles matices que tanto hacen a la construcción de un saber propio como a la narración y puesta en valor del universo tlaxcalteca pre y pos conquista. En efecto, esta posición no se mantiene a lo largo de todo el texto, sino que se verifican cambios, se delinea un sujeto oscilante entre tradición occidental e indígena, que debe validar su autoridad a partir del manejo y traslado fiel de las fuentes autóctonas (pinturas, relatos) que le han sido confiados. Estos cambios en el enunciadador se verifican con mayor claridad si pensamos la obra de Muñoz Camargo como operación de intervención contextual y como sistema de inteligibilidad y pervivencia del pasado autóctono y el presente postconquista y colonial. Postulamos entonces una serie de cambios en el enunciadador, desde el amanuense-traductor de la *Descripción* al narrador-cronista de la *Historia de Tlaxcala*, movimiento en el cual se configura una progresiva voluntad historiográfica (Añón, 2014); del mandato a la ofrenda (Mignolo, 1987). Si la *Instrucción y Memoria...* busca organizar el relato a manera de cuestionario que serializa y escande el universo que se busca conocer, y en esa inteligibilidad somete a la pérdida o incluso a la incompreensión a su referente, el narrador de la *Descripción...* forzará el formato descriptivo, burocrático-administrativo con una suerte de pulsión narrativa que, en la *Historia de Tlaxcala*, se transformará en imaginación historiográfica. En ambos textos el peso de las fuentes autóctonas (códices, pinturas, relatos, testimonios) resulta crucial y tiene un peso fundamental ya desde los comienzos, en particular en las descripciones de las formas de nominación (los nombres propios de ciudades y dioses), que le permiten al enunciadador desplegar sus saberes culturales y lingüísticos a partir de una pregunta de la *Instrucción...*, pero al mismo tiempo excederlos en la densidad y complejidad de lo narrado. Es decir, el enunciadador trabaja con modelos fuertemente reglados (la Instrucción, el cuestionario, el discurso histórico) y, aunque afirma a cada paso su obediencia escrituraria y epistemológica, produce desplazamientos en estas estructuras, vinculados tanto con la naturaleza misma del referente como con los saberes específicos respecto del universo tlaxcalteca (y su lengua) que lo diferencian de los historiadores y frailes antes mencionados. Si leemos la *Descripción...* en sistema, es decir, en relación con otras muchas Relaciones geográficas (excluyendo, quizá, la de Juan Bautista Pomar, Aldao, 2018), veremos que la pulsión historiográfica de esta *Descripción...* excede con mucho el formato escueto de la pregunta-respuesta, no sólo en el orden (el narrador cambia el orden de las respuestas; comienza su texto a partir de la pregunta 11 e incorpora luego las primeras consignas), sino en la extensión y densidad de las mismas, como puede verse por ejemplo en la amplia consideración nominativa de los nombres propios de Tlaxcala y Tenochtitlan (Añón, 2012b), o en la descripción minuciosa (siempre sujeta a sospecha y censura) de deidades y creencias. Dicha pulsión historiográfica alcanza su esplendor en el desarrollo de la *Historia de Tlaxcala* (cuya génesis es la *Descripción*), aunque en virtud de su pervivencia incompleta o truncada no pueda contrastarse la colocación inicial del autor en dedicatorias y prefacios.¹⁰

10. Al respecto afirma René Acuña que “DMC, después de satisfacer en forma tan peculiar la comisión que le confiara Alonso de Nava, Alcalde Mayor de Tlaxcala, mantuvo la posesión del original que había escrito de propia mano y continuó trabajando en él, introduciendo cambios, hasta el fin de sus días. Este manuscrito, del cual únicamente se conocen fragmentos, aunque tiene mucho que ver con la RGT, en manera alguna debe considerarse la misma obra” (1981, 19).

En cualquier caso, la *Historia de Tlaxcala* pierde cierta sujeción al cuestionario; recorta zonas descriptivas farragosas (por ejemplo, las descripciones geográficas y naturales de las cuatro cabeceras, que correspondían al carácter sistemático y ambicioso del cuestionario); también se adelgazan los datos de distancias, ubicaciones poblacionales (útiles para organizar tributos y encomiendas) o las explicaciones sobre los distintos modos de medición. En cambio, se amplían las zonas más históricas y culturales: proliferan explicaciones de mitos e historias prehispánicas; testimonios de los *tlamatinime* o de los guerreros; referencias religiosas prehispánicas (aunque el silencio y la censura se ciñan siempre sobre ellas). A ello se agrega el peso de la traducción, en particular en relación con los nombres de dioses y de ciudades, que coloca al enunciador en un lugar de saber privilegiado, común a todas las crónicas mestizas. Así, este trabajo de reelaboración, ampliación y reescritura configura un lugar autoral a partir además de una imbricada trama de citas y referencias donde conviven (o colisionan) tradiciones occidentales e indígenas. En este sentido, la apelación a la memoria colectiva, los modos de narración autóctonos (orales, iconográficos, performativos), la lengua náhuatl, articulados con la escritura, la fijación sintagmática de la memoria y la escritura histórica como modo del reclamo configuran un lugar de enunciación distinto respecto de crónicas de tradición occidental y singularizan este corpus, que las obras de Muñoz Camargo definen metonímicamente.

Esto es especialmente evidente en un texto que le es contemporáneo, la *Crónica mexicana*. La crítica coincide en señalar tanto el pasado mexica que esta crónica reconstruye (sus personajes, historias, enfrentamientos bélicos) como el “pasado idolátrico”, es decir, las profusas ceremonias religiosas e históricas que la crónica evoca, con mirada crítica pero también con asombrosa plasticidad. La CM se adscribe a la tradición autóctona al comenzar narrando la migración mexica, sus múltiples enfrentamientos con poblaciones diversas, su llegada y fundación de Tenochtitlan. Al mismo tiempo, se distancia sutilmente de esta puesto que enuncia desde un entrelugar complejo, el del narrador-traductor-mediador cultural, que no abandonará en todo el texto. En este marco, la enunciación oscilante adquiere otras complejidades y evita las adscripciones dicotómicas nosotros-ellos a las que Muñoz Camargo somete sus textos.

Tezozómoc comparte con Sahagún, Alva Ixtlilxóchitl, Muñoz Camargo, Durán los modos de inscripción de rituales sacrificiales, fiestas y creencias religiosas mexicas (Añón 2012). Si sus relatos no dejan de señalar, desde una perspectiva cristiana, el componente idolátrico de estas escenas –algo por demás exigido a todo enunciador indígena o mestizo, siempre sospechado de idolatría o traición–, el narrador las incluye de modo tal de volverlas inteligibles para un lector distante o no avezado. Hay mucho de plasticidad, de teatralidad (Cervantes 2018, 133), de belleza estética incluso en la forma en que estos rituales son presentados en el texto, y eso, que puede resultar perturbador para un lector occidentalizado, también funciona acercando una cultura que es presentada como otra, salvaje, idolátrica, a partir de estos mismos fragmentos. De allí que estemos ante una escritura tensionada y un enunciador oscilante, que contribuye a la pervivencia de estas escenas culturales, a su intelección, a su aprehensión, o bien las critica, las condena, las anatematiza. No hay pose aquí, sino una genuina reconfiguración de espacios sociales para estos enunciadores de la nobleza indígena, que deben negociar a partir de sus discursos, sin renunciar por completo a los universos de comprensión que les son propios.

A esto se suma la evidente (aunque sutil) presencia del subtexto autóctono, ya sea en forma de relatos orales como de códigos narrados o transcritos, que adquiere especial densidad en la inscripción textual de parlamentos, diálogos y arengas. Como sostiene Velasco, la CM es una crónica oralizante debido a estas múltiples dimensiones de la oralidad. Son múltiples porque provienen de un subtexto oral, performativo –desde los *amoxtli* y sus modos autóctonos de “lectura” (Johansson 1999), los *cuícatl*, los *yaocuícatl* entre otros (León Portilla 1996, 131)–, que le confiere un tono grave a veces, poético en términos de ritmo y musicalidad muchas otras, es decir, que atraviesa la crónica con sonidos (lenguas pero también formas) extraños al castellano en que está escrita y que, por ello, lo intervienen con su ajenidad. Esta presencia solapada de una lengua y una serie de formas poéticas autóctonas configura una crónica que exhibe, también (especialmente) en el plano formal el desajuste de los nuevos órdenes sociales posconquista y coloniales. A ello se suman las tradiciones occidentales de representación de la voz en arengas y diálogos, directamente relacionadas con la historiografía de la época, por un lado, y con la extensa tradición épica que se ha venido utilizando durante siglos para organizar buena parte del discurso bélico. Como toda escritura tensionada, la CM abreva en ambas tradiciones y configura un texto otro, diverso y difícilmente encasillable, que hace de este cruce uno de sus mayores legados para el archivo literario latinoamericano del futuro.

Dicha crónica oralizante plantea su posición en la polémica a partir de la descripción diferencial y, en alguna medida, ensalzada, de la figura de Motecuhzoma (antecesor de Alvarado Tezozómoc), profusamente criticado

y anatematizado en crónicas de tradición occidental e indígena. El enigma de este personaje, su participación y responsabilidad han ocupado a historiadores y críticos de todas las épocas. A diferencia del *Libro XII* de Sahagún, por ejemplo, que inicia dando cuenta de las profecías para delinear un Motecuhzoma anonadado, la CM, dado que viene narrando enfrentamientos bélicos exitosos, ha mostrado un *tlatoani* poderoso, decidido, que ordena, manda, hace traer, castiga y premia, condecora, es decir, que se define por verbos de acción sobre los otros, sus súbditos. Claro que aquí también los malos augurios aparecen para anunciar la conquista pero, como lo hacen luego de esta caracterización, funcionan ofreciendo una imagen mucho más compleja de Motecuhzoma, que lo singulariza y humaniza a un tiempo. De allí en adelante, el término que se reitera para caracterizar a este Motecuhzoma es “tristeza”. Pero incluso en medio de este ánimo (o justamente, debido a él) manda, sacrifica, vocifera, como se narra por ejemplo en el capítulo 108, incluyendo el uso del discurso directo:

E luego otra muger biexa dixo: “Señor, soñé que tu casa la lleuaua un gran rrío; piedras y bigas se las lleuaua el agua”. Rrescibió tan grande enojo de oyr esto que llamó luego a Petlacatatl, su mayordomo, díxole: “Lue lleuada a la cárcel a estos bellacos biexos y mueran allí de hambre qual bienen estos bellacos”. Y muchos otros biexos y principales y sahumadores le soñauan, mas no ousauan dezírselo porque no los echase en las cárceles y costarles las vidas (2001, CVIII, 465).

Esta crueldad que la escena registra coloca al *tlatoani* más cerca de la figura del tirano que de la del impotente o débil, y con ello también reconfigura las hipótesis acerca de la caída de los mexicas frente a los españoles. Hay algo del orden del pecado cristiano en estas caracterizaciones, también de las distancias entre un buen y un mal gobernante, que la CM insinúa. En cualquier caso, peca por fiereza más que por debilidad.¹¹ Un funcionamiento análogo, aunque más complejo respecto del desarrollo del sujeto de la enunciación, lo constituye el caso de las *Obras históricas* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Se verifica allí la construcción progresiva de un locus de enunciación diferencial y de una autoridad enunciativa basada en el saber autóctono, desde el rol del intermediario-escrba que enuncian la *Sumaria relación...* o la *Relación suscinta...* al cronista-historiador del *Compendio histórico* y de la *Historia de la nación chichimeca*. Lo testimonial y el mandato mutan en una operación narrativa que reorganiza, reordena, sistematiza e inscribe en una lógica occidentalizada la historia de Tezcoco y sus principales gobernantes (con las figuras de Nezahualpilli y Nezahualcóyotl como ejes), asegurando su legibilidad. Brevemente: en el paratexto de la primera obra, la *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*, prima el testimonio y la voz colectiva (aunque no heterogénea), y la autorización y autoridad enunciativa se construyen como depositarias, mediadoras y comunicadoras:

Los principales que me han declarado memoriales de esto y de otras cosas que adelante se verán son los más antiguos, don Lucas Cortés Calanta, de edad de ciento y ocho años, natural señor del pueblo de Conzoquitlan junto a Tototépec del norte, hijo de Estain, señor natural de este mismo pueblo, el cual, como persona tan principal y tan antiguo, me declaró todas las cosas de esta tierra, que lo supo de los señores de Tezcuco, y las vido en los archivos reales, tratando y comunicando con ellos, el cual es de nación chichimeco tepehua, que son unas provincias tepehuas sujetas a la ciudad de Tezcuco (Alva Ixtlilxóchitl, 1997/1: 286).

Quienes detentan el saber y el relato, por experiencia y por haber tratado los “archivos reales”, son estos principales que la *Sumaria relación...* recupera con nombre propio y colocación social (pertenencia territorial, genealogía prestigiosa, edad avanzada que connota conocimiento); el enunciatador es entonces mediador que habla porque así le ha sido encargado, también porque puede volver inteligible en otra lengua y otro formato historias y memoriales opacos o inaccesibles para un lector occidental. No lo dice aquí, pero sí en otras partes del texto: esta función de depositario de saber y conocimiento implica asimismo una larga experiencia en la comunidad (y a favor de esta) y un conocimiento cabal de las dos lenguas implicadas en el intercambio, náhuatl y castellano, que hacen a su posición diferencial. Dicha posición no es privativa de Alva sino que, como vimos en Muñoz Camargo y Alvarado Tezozómoc, y como puede extenderse a otros cronistas, define la colocación de las crónicas mestizas.

11. Despliego y amplió estas hipótesis en Añón, 2019.

Pero esta obra también exhibe la configuración progresiva de una voz autoral en el despliegue escriturario de crónicas y relaciones, todas ellas referidas a la historia de Tezcoco, y que culminarán en el elegante y ordenado despliegue de la *Historia de la nación chichimeca*. Lo que se construye progresivamente aquí es una figura de autor (Chartier 2000), dependiente de un contexto y una serie de géneros, así como de condiciones de producción específicas, y al mismo tiempo con capacidad creativa para organizar, desplegar, transmitir la materia narrada. Dicha transmisión presenta objetivos performativos específicos, cuyo *ethos* discursivo es la polémica, y objetivos de pervivencia y fama, que se enuncian en presente pero se conciben con la densidad del futuro.

La polémica, que en las crónicas mestizas siempre debe ser indirecta y sutil, se organiza en dos frentes: con las crónicas de tradición occidental, tanto de cronistas capitanes y soldados (las cartas de Cortés, por ejemplo); con las versiones autóctonas: los diversos enunciadores conocen, registran y discuten las historias particularistas (Navarrate Linares, 2007) de otras comunidades, en especial la tlaxcalteca y su fuerte defensa de su rol como aliados de los españoles, sostén fundamental del pedido de prebendas y privilegios. Este *ethos* polémico delinea también una trama donde la polémica misma organiza la diégesis, y un narrador oscilante visible en operaciones de argumentación y contra argumentación, y en la coexistencia y fricción de tradiciones discursivas. La retórica de la sumisión y la persuasión, típica de un rol subalterno, que combina el uso aguzado de *captatio benevolentiae* y reclamo (“Suplico a vuestra excelencia reciba este pequeño servicio y se acuerde de los pobres descendientes de estos señores cuando se ofrezca ocasión que vuestra excelencia escriba a su majestad, que en ello recibiremos muchos bienes. Humilde criado de vuestra excelencia que su mano besa”, *Relación sucinta en forma de memorial*, 1997, 413), presente en todos los textos, se combina con un *ethos* polémico perceptible en la construcción de aliados y antagonistas que refrendan el propio lugar de enunciación:

Muchas historias he leído de españoles que han escrito las cosas de esta tierra, que todas ellas son tan fuera de lo que está en la *original historia* y las de todos éstos, y entre las falsas, la que en alguna cosa conforma es la de Francisco Gómara, clérigo, historiador que fue del emperador don Carlos, nuestro señor, que tenga Dios en su gloria. *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*, tomo I, p. 287).

En varios textos (la *Sumaria relación...*, pero también el *Compendio histórico...* y la *Historia de la nación chichimeca*), el narrador rescata la figura del cronista Francisco López de Gómara, muy discutido por otros cronistas desde Bernal Díaz hasta el Inca Garcilaso, puesto que le provee el modelo de historia que el cronista tezcocano reivindica: por ejemplo, el tipo de trabajo con las fuentes y el cuidado de las versiones, términos y características del mundo indígena. Además, la organización en capítulos breves y elegantes; y la configuración de acciones en torno a personajes fundamentales que ocupan toda la escena y funcionan metonímicamente para connotar las virtudes de cada facción (Cortés y los españoles en Gómara; Nezahualcōyotl y el capitán Ixtlilxōchitl en Alva). Dicha figura letrada aliada funciona de manera especular con el otro texto antagonista: las *Cartas de relación* de Hernán Cortés, donde la crítica se vuelve evidente:

...y me espanta de Cortés, que siendo este príncipe [Ixtlilxōchitl] el mayor y más leal amigo que tuvo en esta tierra, que después de Dios con su ayuda y favor se ganó, no diera noticia de él y de sus hazañas y heroicos hechos siquiera a los escritores e historiadores para que no quedaran sepultados, ya que no se les dio ningún premio, sino que antes lo que era suyo y de sus antepasados se les quitó (*Compendio histórico*, 1997, 464).

El término “espantar”, que se reitera en las alusiones a las versiones cortesianas, constituye una locución habitual en la época que remite tanto a “causar horror, miedo y espanto; asombrar e infundir susto y pavor” como, en su uso reflexivo, a “admirarse” (*Diccionario de Autoridades*). La ambivalencia inscripta en el término es significativa puesto que organiza la disputa con el texto cortesiano, entre el paralogismo (que cuestiona el razonamiento del adversario, y al adversario mismo) y la desmitificación, que identifica, en los silencios de las cartas cortesianas (la falta de reconocimiento de sus aliados o de la importancia de la colaboración tezcocana en las batallas de Tenochtitlan), una estrategia efectiva para perjudicar política y económicamente al pueblo tezcocano. La polémica también se delinea, de manera sutil, en la construcción misma de los personajes principales, Cortés e Ixtlilxōchitl, que es también ambivalente en la medida en que exhibe alianzas y antagonismos en un mismo vínculo. Se construyen así dos figuras aliadas, Ixtlilxōchitl y Cortés, quienes, andando

el texto, funcionarán de manera especular, ejemplificando el buen y el mal gobierno, el ánimo magnánimo o la crueldad asociada a la cobardía. Leemos en el *Compendio histórico*:

“Al segundo día de Pascua de Espíritu Santo, que ya estaba todo el ejército junto en Tezcuco, hizo alarde Cortés con sus españoles y lo mismo hizo Ixtlilxóchitl”.

“... y luego cercaron la ciudad por cuatro partes: Cortés y su grande amigo Ixtlilxóchitl por la calzada que ataja las lagunas junto los dos templos que ganaron los días atrás”.

“Cortés e Ixtlilxóchitl, después de haber oído misa salieron del real con todo su ejército por el agua y tierra contra México”.

“... y Cortés e Ixtlilxóchitl con sus soldados pelearon muy bien con los enemigos”.

“... fue este día aciago: toda la noche estuvo Cortés y Ixtlilxóchitl y los suyos muy tristes y adoloridos”.

El hiperbólico protagonismo del “príncipe” tezcocano funciona delineando un poder bicéfalo y asegurando así la victoria española. Puestos en un mismo sintagma, es decir, a un mismo nivel (aunque Cortés siempre aparezca primero), constituyen una suerte de par indisoluble, un sintagma único que protagoniza la acción y toma las decisiones de manera conjunta, y que también las sufre con igual intensidad. (Y aquí el peso de lo afectivo para connotar lealtad resulta crucial.) Pero dicho protagonismo se ve traicionado en el relato que las cartas cortesianas proponen, y en el cual desaparece por completo la figura del aliado tezcocano. El enunciador del *Compendio...* y el de la *Historia de la nación...* se propone discutir ese silencio, disputar ese protagonismo, reinscribir la historia reciente. En esa reinscripción que es reescritura se cifra el reclamo presente a la Corona, pero también la apuesta a los modos de la historia occidental como pervivencia y como espacio legítimo para dirimir la disputa. Así, este par protagonista sostiene el reclamo tezcocano y, hacia el final del *Compendio*, funciona como crítica de la codicia del capitán y el desigual reparto de lo ganado, cuando el narrador reclama que Cortés “no diera noticia de él [Ixtlilxóchitl] y de sus hazañas y heroicos hechos siquiera a los escritores e historiadores para que no quedaran sepultados, ya que no se les dio ningún premio, sino que antes lo que era suyo y de sus antepasados se les quitó” (1997-1, 464).

Más allá de estos dos personajes centrales (el historiador, el capitán-historiador), las *Obras históricas*, en distinta medida, apuestan a la puesta en valor de la voz autóctona, a partir del testimonio y el trabajo con fuentes privilegiadas, hoy desaparecidas:

Algunos historiadores, especialmente españoles, escriben que con este ejército de cincuenta mil hombres vino Ixtlilxóchitl por mandado de su hermano Tecocotzin, lo cual es muy al revés, porque según don Alonso Axayaca y las relaciones y pinturas de los naturales, especialmente de una que tengo en mi poder, escrita en lengua tulteca o mexicana, que ahora llaman así, y firmada por todos los principales viejos de Tezcuco y confirmada y testificada por los demás de la ciudad más principales y antiguos de esta tierra, que son los que yo sigo en mi historia, por ser las más verdaderas, y que los que las escribieron o pintaron se hallaron personalmente en estas ocasiones, demás de que algunos de ellos me lo han dicho vocalmente y contado de la manera que sucedió, que a pocos años que se han muerto, los cuales yo alcancé ya muy viejos, que Tecocotzin era ya muerto a esta ocasión y a la manera que está referido (Compendio histórico, 1997-1, 467).

La argumentación a favor de estas historias de materialidad múltiple es insistente en la *Sumaria relación*, en el *Compendio*, en la *Historia*, y despliega, caleidoscópicamente, la materialidad de su archivo: códices, pinturas, testimonios, relatos, todo ello transmitido en lengua náhuatl y en función de sistemas de significación iconográficos y materiales que el cronista conoce y traduce. ¿Cómo hablan esas voces bajas, antaño las más prestigiosas y autorizadas, en el presente colonial? ¿Cómo se hacen oír? La transmisión y la legibilidad exige la construcción de un nuevo lugar de enunciador, el del archivero-mediador-traductor, que las crónicas mestizas erigen progresivamente hasta sus concreciones más socorridas: las historias de Alva Ixtlilxóchitl y del Inca Garcilaso. Pero la biografía puntual de estos cronistas e incluso su contexto

específico de producción no deben hacernos olvidar que lo que la espesura de este corpus propicia es un lugar de enunciación nuevo, una suerte de entrelugar definitorio del discurso latinoamericano (Santiago, 2018, 61) que se construye de manera progresiva y acumulativa en el despliegue de este corpus. Si las crónicas mestizas como discurso y modo de enunciación van cediendo lugar a otras textualidades en el siglo XVII (la historia más occidentalizada, la poesía épica, incluso el tratado o la epístola), persisten un *locus* de enunciación y un relato del pasado que tramitan otros modos de la escritura y de la invención. El narrador de estas crónicas es el destinatario de un legado: de allí que muchos de ellos funjan como archivistas que aseguran la pervivencia y circulación de los escasos textos prehispánicos o novohispanos tempranos, supervivientes más allá de sus contextos de producción. Dicho legado se erige, asimismo, contra la muerte y contra el olvido, y disputa un lugar de preeminencia en el relato del pasado que es también el relato de la propia identidad. En virtud de estas operaciones y de estos funcionamientos, dichas *voces bajas* dejan de serlo, y adquieren centralidad. No en el nombre propio, no en la legibilidad o circulación específica de ese corpus, sino en la ampliación de los lugares del decir que crean, en su propia génesis, al lector futuro.

Bibliografía

- Acuña, R. 1984. "Estudio preliminar". *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para Buen Gobierno y ennoblecimiento dellas*. Edición facsímil del Manuscrito de Glasgow. Muñoz Camargo, D. México: UNAM.
- Adorno, R. 1988. "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. XIV (28): 55-68.
- Adorno, R. 1995. "Textos imborrables: posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. XXI (41): 33-49.
- Aldao, M.I. 2018. *Cruces culturales, resistencias y apropiaciones: las crónicas mestizas y misioneras del México colonial (siglo XVI)*. Tesis doctoral. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Alva Ixtlilxóchitl, F. 1997. *Obras históricas*. Edmundo O'Gorman (ed.). México: UNAM.
- Alvarado Tezozómoc, H. *Crónica mexicana*. Díaz Migoyo, G. y Vázquez, G. (eds.). Madrid: Dastin.
- Anzaldúa, G. 1987. *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Añón, V. 2012^a. *La palabra despierta. Tramas de la identidad y usos del pasado en crónicas de la conquista de México*. Buenos Aires: Corregidor.
- Añón, V. 2012^b. "En el lugar de las tunas empedernidas: Tenochtitlan en las crónicas mestizas". *Anales de literatura hispanoamericana*. 41: 81-97.
- Añón, V. 2014. "Ofreciendo corazones al infernal demonio": ambivalencia y subjetividad en las crónicas mestizas de Diego Muñoz Camargo". *Revista Telar*. 11-12: 181-199.
- Añón, V. 2018. "Hacia la definición de una retórica mestiza: metáfora, trasposición y autoría en el *Libro XII del Códice florentino*". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. XLIII (86): 41-66.
- Añón, V. 2019. "La *Crónica mexicana* desde una perspectiva literaria". *Proyecto Crónica Mexicana*. Battcock, C., Bravo Rubio, B. e Inohue Okubo, Y. (coords.). México-Japón: Universidad de Shensu. <https://www.senshu-u.ac.jp/research/mexicana/introduction.html>
- Ares Queija, B. 1997. "El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI)". *Entre dos mundos. Fronteras Culturales y Agentes Mediadores*. Ares Queija, B. y Gruzinski, S. (eds.). Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 38-48.
- Arrom, J.J. 1963. *Esquema generacional de las letras hispanoamericanas. Ensayo de un método*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Barthes, R. 1982. *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica*. Barcelona: Ediciones Buenos Aires.
- Battcock, C. 2019.
- Battcock, C. y Escandón, P. 2019. "La *Crónica mexicana*. 140 años de estudios y ediciones". *Proyecto Crónica mexicana*. Battcock, C., Bravo Rubio, B. y Inohue Okubo, Y. (eds.). Japón-México: Universidad de Shensu. Disponible en <https://www.senshu-u.ac.jp/research/mexicana/albums/abm.php?f=abm00034315.pdf&cn=PCM-articulo-2.pdf>
- Bellini, G. 1970. *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Castalia.

- Bernand, C. y Gruzinski, S. 1995. *Historia del Nuevo Mundo. Tomo II: Los mestizajes*. México: FCE.
- Brian, A. 2016. *Alva Ixtlilxóchitl's Native Archive and the Circulation of Knowledge in Colonial Mexico*. Nashville: Vanderville UP.
- Brotherston, G. 1997. *La América indígena en su literatura. Los libros del Cuarto Mundo*. México: FCE.
- Cervantes, N. 2018. "La estética de lo sagrado: historia, performance y ritual en la *Crónica mexicana* de Hernando Alvarado Tezozómoc". *Revista de Estudios Hispánicos*. 52: 123-145.
- Códice Chimalpain*, México: INAH, <http://www.codicechimalpain.inah.gob.mx/>
- Cornejo Polar, A. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- Cortés, H. 2012. *Segunda carta de relación y otros textos*. Añón, V. (ed.). Buenos Aires: Corregidor.
- De la Cadena, M. 2000. *Indigenous Mestizos*. USA: Duke UP.
- Diccionario de Autoridades (1726-1739)*. 2012. Madrid: Instituto de Investigación Rafael Lapesa y Real Academia Española.
- Díaz Migoyo, G. 2001. "Introducción". *Crónica mexicana*. Alvarado Tezozómoc, H. Madrid: Dastin.
- Foucault, M. 1980. *Arqueología del saber*. México: Siglo XXI editores.
- Garcilaso de la Vega, I. 1945. *Comentarios Reales de los Incas*. Rosenblatt, A. (ed.). Buenos Aires: Emecé.
- Gruzinski, S. 1999. *El pensamiento mestizo*. México: FCE.
- Gruzinski, S. 2011. *Las cuatro partes del mundo*. México: FCE.
- Henríquez Ureña, P. 1945. *Las corrientes literarias en la América hispánica*. México: FCE.
- Hulme, P. 1986. *Colonial Encounters. Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. Londres: Methuen.
- Inoue Okubo, Y. 2007. "Crónicas indígenas: una reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana". *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. Levín Rojo, D. y Navarrete Linares, F. (eds). México: UNAM-IIH, 55-96.
- Johansson, P. 1999. *La palabra, la imagen y el manuscrito*. México: UNAM.
- León Portilla, M. 1996. *Literaturas indígenas de México*. México: FCE.
- Lienhard, M. 1983. "La crónica mestiza en México y el Perú hacia 1620: apuntes para su estudio histórico-literario". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. IX (17): 105-115.
- López Caballero, P. 2017. *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México*. México: FCE.
- Mazzotti, J.A. 1996. *Coros mestizos del Inca Garcilaso*. México: FCE.
- Mbembé, A. 2002. "El poder del archivo y sus límites". *Refiguring the Archive*. En C. Hamilton, V. Harris, J. Taylor, M. Pickover, G. Reid y R. Saleh (eds.). Ciudad del Cabo: David Philip Publishers.
- Mignolo, W. 1987. "El mandato y la ofrenda. La *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo y las relaciones de Indias". *Nueva Revista de Filología Hispánica*. 35 (2): 451-484.
- Mignolo, W. 1995. "Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. XXI (41): 9-32.
- Muñoz Camargo, D. 1998. *Historia de Tlaxcala. Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París*. Reyes García, L. (ed.). México: Gobierno de Tlaxcala y Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Muñoz Camargo, D. 1981. *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para Buen Gobierno y ennoblecimiento dellas*. Acuña, R. (ed.). México: UNAM.
- Navarrete, Linares, F. y Levín Rojo, D. 2007. *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. México: UNAM-IIH.
- O' Gorman, E. 1975. "Estudio introductorio". *Obras históricas*. Alva Ixtlilxóchitl, F. México: UNAM.
- Poma de Ayala, Guamán. 1984. *Nueva crónica y buen gobierno*. Murra, J.V. y Adorno, R. (eds.). México: Siglo XXI editores.
- Poupeney-Hart, C. 1995. "Apuntes en torno a la crónica mestiza". *Actas del IV Congreso Internacional de Historia Regional Comparada*. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Prince, G. 1988. "The Disnarrated". *Style*. 22 (1): 1-8.
- Quijano, A. & Wallerstein, I. 1992. "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial". *RICS* 134: 583-591.
- Quispe Agnoli, R. 2019. "Sujeto colonial". *Diccionario de términos críticos de la literatura latinoamericana*. Colombi, B. ed. Buenos Aires. En preparación.
- Rodríguez Garrido, J.A. 1995. "La identidad del enunciador en los *Comentarios Reales*". *Revista Iberoamericana*. LXI (172-173): 371-383.

- Romero Galván, J.R. 2003. *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su crónica mexicana*. México: UNAM.
- Sahagún, B. 2016. *Historia de la conquista de México. El libro XII*. Añón, V. (ed.). Buenos Aires: Corregidor-Vía México.
- Santiago, S. 2018. “El entrelugar en el discurso latinoamericano”. *Una literatura en los trópicos. Ensayos escogidos*. Estupiñán, M.L. y Rodríguez Freire, R. (eds. y trad.). Buenos Aires: La Cebra.
- Velazco, S. 1996. *Visiones de Anáhuac*. México: Universidad de Guadalajara.
- Wey Gómez, N. 1991. “¿Dónde está Garcilaso?” La oscilación del sujeto colonial en la conformación de un discurso transcultural”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. XVII: 7-31.

SILENCIOS DEL ARCHIVO VIRREINAL RIOPLATENSE. *FICCIONES DE PUEBLO*: LA PLEBE ANTE UN HECHO DE “FAMOSO CONTENIDO”

Juan Ignacio Pisano
UBA - CONICET
pisano.juan@gmail.com

Resumen

La literatura del período virreinal en el Río de la Plata ha recibido poca atención por parte de la crítica. Sin embargo, dentro de los márgenes que la escena letrada tenía en la región, es posible leer otras escenas. Una de ellas, que hemos recuperado del archivo, se conforma en el momento en el que el imperio español triunfa frente a los portugueses en la Colonia del Sacramento, en 1777. Ante ese hecho, Juan Baltasar Maziel escribe un conjunto de poemas, dentro del cual se incluye el primer poema gauchesco. Al mismo tiempo, existen otros textos que han sido escritos por una pluma anónima. En ambos casos, la plebe ocupa un lugar destacado. Si tenemos en cuenta que para la literatura rioplatense la plebe ha tenido un rol importante durante el siglo XIX, los textos mencionados merecen ser leídos para completar una historia literaria que permanece trunca si obviamos el pasado de lo canónico. Este artículo intenta poner sobre la mesa ese debate. Recuperar del silencio a textos que han tenido voz propia.

Palabras clave: Literatura colonial americana - Río de la Plata - Literatura argentina - Juan Baltasar Maziel - Género gauchesco.

Abstract

The literature of the viceregal period in the Río de la Plata has received little attention from critics. However, within the margins that the literate scene had in the region it is possible to read other scenes. One of them, which we have recovered from the archive, is formed at the moment in which the Spanish empire triumphs over the Portuguese in the Colonia del Sacramento, in 1777. Given this fact, Juan Baltasar Maziel writes a set of poems, within the which includes the first gaucho poem. At the same time, there are other texts that have been written by an anonymous pen. In both cases, the common people occupy a prominent place. If we take into account that for Rio de la Plata literature the plebs played an important role during the 19th century, the aforementioned texts deserve to be read in order to complete a literary history that remains truncated if we ignore the canonical past. This article tries to put that debate on the table. Recover from silence texts that have had their own voice.

Key words: American Colonial Literature - Río de la Plata - Argentine Literature - Juan Baltasar Maziel - Gauchesque Genre.

Recibido: 02/08/2019

Aceptado: 17/09/2019

I. Marcas en la literatura virreinal rioplatense

Para empezar, una constatación: la literatura colonial rioplatense no se destaca, a diferencia de la de Lima o México, por la abundancia de su producción literaria. A Ricardo Rojas, por caso, la musa de las letras coloniales en la región le resultaba “perezosa” (1948, 371). ¿Qué se recuerda de la literatura escrita, particularmente, durante el período del virreinato del Río de la Plata (1776-1810)? Una mención a la *Oda al Paraná*, de Manuel de Lavardén, el nombre de Prego de Oliver y el corpus de las Invasiones Inglesas a Buenos Aires casi agotan el stock de lecturas que es posible referir. Sin embargo, hubo un hecho de “famoso contenido”, como dice uno de los textos a trabajar, que desató una cantidad de poesía inusitada hasta entonces (y poco atendida por la crítica): la victoriosa campaña que el imperio español emprendió hacia 1776 para recuperar territorios de la Banda Oriental con Pedro de Cevallos a la cabeza. Se trata de un hecho de trascendencia no solo por la victoria militar que conseguiría la casa borbónica, sino porque coincide con la creación del virreinato y con la reconfiguración comunitaria que eso implicó.

En ese contexto, Pedro de Cevallos emerge como el gran líder regional del momento: tuvo a cargo la empresa militar y, además, asume como primer virrey del Río de la Plata. El triunfo conseguido contra los portugueses en la Colonia del Sacramento le valió el aplauso de sus contemporáneos. El recibimiento de Cevallos, en efecto, fue majestuoso para una ciudad como la Buenos Aires de entonces, y así lo atestigua también la destacable cantidad de cartas de congratulaciones que recibió (Gammalsson 1976). En ese marco, Juan Baltasar Maziel, importante letrado que residía en Buenos Aires, escribió más de veinte composiciones en su honor, que se guardan en la Colección Segurola de la Biblioteca Nacional, Argentina.¹ Dentro del conjunto de poemas que escribió el primer Cancelario de Estudios del Real Colegio San Carlos, encontramos una pieza de mucha importancia para la literatura rioplatense: “Canta un guaso en estilo campestre los triunfos del Exmo. S^o D^o Pedro Cevallos” (1777), primer poema escrito bajo el recurso estético que definirá a la poesía gauchesca. Podría incluirse a este poema dentro de los textos que la crítica ha leído del período virreinal (Barcia 1999; Rivera 1968; Schwartzman 1996, 2013). Pero el gran problema de esos acercamientos reside en que solo leyeron esa composición extrapolando al poema del conjunto al que pertenece, obviando así el resto de los textos que la acompañan. La consideración de la totalidad de los textos modifica el sentido mismo del poema gauchesco y de su conjunto, del cual emerge la imagen de una comunidad rioplatense reunida en torno a su virrey, que es el objeto excluyente del conjunto, el destino de un sinfín de aclamaciones.² Comunidad ficcional de la cual caben destacar dos rasgos: primero, el hecho de que dentro de ella la plebe tiene su propio lugar; y, segundo, que mediante esa postulación se plantea una diferenciación de Lima, su anterior capital virreinal.

Pero Maziel no fue el único que escribió poesía para la ocasión. Existe una larga composición (que la crítica literaria no ha considerado) cuya voz poética se declara como un testigo presencial e integrante de las tropas que combatieron bajo el mando del invicto general. Ese extenso poema nos ha llegado a través de dos manuscritos diversos que no fueron puestos en comparación ni leídos en serie. Uno de ellos se conserva en la Biblioteca Nacional de España, en Madrid. El otro, en el Museo Histórico de Uruguay, en Montevideo.

1. Los manuscritos de la Colección Segurola fueron donados por los herederos del clérigo a la Biblioteca Nacional en 1855. A mediados del siglo XX, pasaron a formar parte del acervo del Archivo General de la Nación (Myers 2008). Se encuentran conservados en esa institución dentro de la Colección Segurola, Tomo X, N° 3361.

2. Para que la aclamación fuera absoluta, Maziel eligió en la composición de diversos poemas voces poéticas que se correspondían con distintas partes de la comunidad rioplatense: el Cabildo, el clero, el Dean de Buenos Aires, el pueblo de la ciudad, un guaso, la ciudad de Buenos Aires, un andaluz. Entre ellas, también aparece la conformación de voces poéticas no definibles mediante un actor o sector social, pero sí claramente identificadas con una estética del neoclasicismo, en consonancia con la corriente dominante, y que, al igual que las anteriores, se dedican a elogiar distintos aspectos de la figura de Cevallos. En esos casos, se trata de voces que se corren del centro de la enunciación para dar paso y prioridad a diversos rasgos del flamante virrey. Se conforma así una imagen de totalización comunitaria, construida en la posibilidad que brinda la ficción de representar voces diversas, así como en las virtudes del virrey enunciadas con pompa y reverberaciones retóricas.

Lo interesante no reside en que existan dos copias que pueden haber sido realizadas en la época para, por ejemplo, ser leídas en regiones diferentes; por caso, Montevideo y Madrid.³ Son otras dos cuestiones las que valen la pena ser destacadas: por un lado, que junto al manuscrito que se conserva en Uruguay existen otros dos poemas que no están en el archivo de la capital española y que fueron escritos con la misma letra que el texto principal, lo cual, si bien no afirma una autoría compartida, sí señala al menos una instancia de copia que los reunió, seguramente por el tema, en un mismo archivo; por otro lado, ambas versiones presentan paratextos diversos y mantienen su autoría en el anonimato ya que el archivo no brinda indicaciones sobre un posible autor.⁴

II. Sobre los textos en cuestión: dos maneras de ficcionalizar al pueblo

Si bien se explicita en el título-epígrafe de la versión madrileña que la composición sería obra de un “Sargento de la Comitiva” que acompañó a Cevallos, la versión que se guarda en Montevideo carece de señalamiento semejante e, incluso, lleva por título propio un escueto sintagma que reza “Sale de Cadiz la Armada” y va acompañado solo por la referencia formal, “Décimas”. El título completo de la versión madrileña es “Relación exacta de lo que ha sucedido en la expedición a Buenos Ayres que escribe un Sargento de la comitiva en este Año de 1778 en las siguientes décimas”. Los tres poemas de la versión de Montevideo, por su parte, tienen un paratexto común que los reúne: “Historia Lirica de la expedicion q^e. Comandaba el S^e. Ceballos, contra los Portugueses del Bracil. Por un ingenio español, q^e escribe a su Dama. Año de 1777”. Los otros dos poemas que allí se incluyen llevan por título “Elogio”, el primero, y “Acróstico”, el segundo. No se aclara allí que la pluma fuera de un sargento, como tampoco se brindan otras marcas de subjetividad que la de ser un “ingenio español” y poseer una amada a quien le escribe los textos. Que la versión española atribuyera a un sargento la composición le otorga un plus de valor según Lauro Ayestarán, quien compiló el poema en su libro *La primitiva poesía gauchesca del Uruguay* (1950).⁵ Esa atribución de autoría permitía deducir el costado popular de su lenguaje, lo que se corresponde con el bajo rango que ocupaba dentro del ejército. Esta versión, entonces, postula desde su paratexto una subjetividad diferente para la voz poética y no concuerda con la otra en la fecha: la que se conserva en Madrid se encuentra datada en 1778, frente al año de 1777 que define la de Montevideo. Puede inferirse de allí que el poema se haya escrito en la Colonia del Sacramento, o en algún otro territorio de la Banda Oriental, y que, al regresar, el español cuya identidad se oculta en el anonimato lo transcribiera o lo hiciera transcribir en Madrid. En efecto, la comitiva de Cevallos partió de Cádiz el 13 de noviembre de 1776 (fecha que es mencionada en la “Relación”) y el 1 de octubre de 1777 se estaba firmando el Tratado de San Ildefonso que ponía fin a las hostilidades. La Colonia del Sacramento, por supuesto, quedaba bajo el mando español. El 30 de junio de 1778, Cevallos volvía a España y, poco tiempo después, casi todas las tropas habían retornado a Cádiz. Es decir que los versos, teniendo en cuenta la fecha de los manuscritos, debieron haber sido escritos en territorio del Río de la Plata y haber llegado a España hacia fines de 1778 con la comitiva de Cevallos, año en que está fechado el manuscrito que se guarda en Madrid. Pero, además, los paratextos que acompañan a las versiones tienen un fuerte componente descriptivo –como solía ocurrir en la época– y guardan información importante. De hecho, el paratexto principal de la versión madrileña afirma que el poema se encuentra escrito en “décimas”, mientras que la otra versión refiere a una “Historia lirica”. El punto a tener en cuenta reside en que el poema no está constituido únicamente por décimas, sino que mezcla diversas formas métricas: por momentos abandona la escritura de ese tipo de estrofa y construye extensos fragmentos romanceados, para luego construir octavas dodecasílabas con rima aabbccdd (no perteneciente a las tradicionales octavas de arte mayor). Es posible imaginar

3. La versión de Montevideo se guarda en la ubicación 04169 del mencionado museo. En tanto, el manuscrito de Madrid se numera como “manuscrito 10942”, y el poema ocupa los folios 140 a 167 del mismo.

4. Hjalmar Edmundo Gammalsson (1976), en su biografía, cita tanto al poema del sargento como a uno de los que lo acompañan en el manuscrito del Museo Histórico de Uruguay, pero no en el de la Biblioteca de Madrid. El biógrafo de Cevallos bien pudo haber tenido en sus manos el manuscrito uruguayo. Pero no menciona la referencia de la cita y su lectura de archivo se pierde para el lector.

5. Ángel Rama ha compartido el dictamen de Ayestarán de incorporar a esta composición como un antecedente primitivo (este es un adjetivo caro a su concepción de la gauchesca, que se repite en *Los gauchipolíticos rioplatenses*); esto no solo “por la referencia a las costumbres campesinas y los anticipos estilísticos de la posterior gauchesca [...] sino también por la elaboración de un tema presente de indudable implicancia política, desde el ángulo de los intereses hispanolocales (aquí coaligados) de la tropa de Cevallos” (1968, 244).

una escena en la que un copista apurado, ante la forma métrica dominante en la composición, haya puesto esa categorización, lo cual refuerza la idea de una escena de escritura ocurrida en el Río de la Plata. El modo en que el paratexto de la versión montevideana menciona al texto que acompaña resulta más adecuado, en su generalidad, para alguien que conocía en detalle su contenido. Pero, además, el manuscrito de Montevideo enfatiza desde el paratexto principal un poema escrito por un “ingenio español” para su “Dama”. El que se conserva en Madrid no dice nada en el título-epígrafe sobre su potencial destinatario a pesar de que se insiste repetidas veces en que la receptora propuesta por la ficción del poema es la amada de la voz poética.⁶ Así, se afirma una hipótesis de anterioridad de la escritura en la versión que se guarda en Montevideo.⁷

En tal caso, se abre una lógica transatlántica para leer al poema que pone en cuestión diversos aspectos de esa contemporaneidad. Resulta necesario hacer hincapié en otro aspecto central: el poema, más allá de ciertas diferencias que deben vincularse a la propia actividad escritural del copista (tipo de letra, uso de puntuación, entre otros), no varía entre los dos manuscritos. Aquello que se modifica es, como ya se dijo, la cantidad de composiciones incluidas y el paratexto que oficia de título o epígrafe. El archivo madrileño guarda al poema en un volumen que recibe el laxo título de “Papeles curiosos” y que contiene, como el mismo sintagma que lo nombra da a entender, textos que poseen un costado llamativo o que no pueden ser catalogados en otras categorías del archivo.⁸

La voz poética del poema del “Soldado”, además de un origen vinculado al común, se construye como perteneciente a alguien que estuvo presente en la expedición. Esto no permite inferir nada concluyente sobre la verdadera autoría, por lo cual no debemos caer en enfatizar una autoría real y biográfica, como han hecho Ayestarán (1950) y Gammalsson (1976). Solo es posible afirmar que el artificio del poema construye la voz de un sujeto que emplea modulaciones plebeyas de la lengua, que lo escribe para que su amada tenga conocimiento de la expedición y que se trata de un sujeto ficcional que se define como un testigo presencial de los hechos y partícipe del enfrentamiento bélico ya que en determinado momento afirma que “*mi compañía / con otras quatro tenia / orden de salir corriendo / contra un fidalgo tremendo / que a hurtar cavallos venia*” (1950, 78, resaltado propio).⁹ Pero si bien podemos deducir de ese verso –y de otros en los que la armada española es referida con verbos conjugados en la primera persona del plural– que la voz poética se presenta como parte integrante de una compañía del ejército, nada nos dice el cuerpo del poema sobre su rango. El Sargento, como ya se mencionó, era el oficial de menor rango en una compañía y seguía órdenes de otros oficiales superiores. Poca especificación es la que brinda sobre los hechos que él pudiera haber realizado durante la guerra –enfrentar a un soldado enemigo, usar un arma, dar órdenes a sus propios subordinados–. Se trata, antes que nada, de una narración que se vanagloria de la rudeza y la valentía de Pedro Cevallos y su mando para ganar la guerra, así como de su correcto trato con el enemigo y algunas descripciones sobre el territorio de la Banda Oriental. Es como si la voz poética estuviera allí solo para el registro y la transmisión del triunfo. En todo caso, es posible decir que el poema construye un imaginario literario en el que una voz, de filiación peninsular y del común, narra las hazañas de su general invicto y aclama a su figura y la de España bajo una forma poética

6. Así dice el texto: “Nuestro exercito y Armada / dispuso en primer lugar / (vida mía) conquistar / dicha Isla celebrada”. (1950, 69))

7. El manuscrito que se encuentra en Montevideo, por su parte, está encuadernado en un único tomo pequeño que reúne a los tres poemas. El modo en que ha sido conservado el manuscrito de Montevideo muestra un mayor énfasis en su condición de unidad autónoma y, al mismo tiempo, un rasgo de conjunto al compartir las páginas de la encuadernación y el título general que los reúne.

8. Los papeles que lo acompañan en ese volumen son los siguientes: se inicia con “Adagios, ó Proverbios castellanos, p^a, Avedecario”, es decir, una extensa enumeración de esos tipos de textos ordenados alfabéticamente; luego, unas décimas que guardan una mirada crítica al “siglo presente”; otras décimas, a continuación, pero esta vez en honor a una duquesa que ha perdido a su marido; un epitalmio en conmemoración del casamiento de. “Exc^{mo}. S^e. Duque de Arcos con la Exc^{ma}, S^{ra}, condea de Fuentes. Año de 1777”, esto es, una típica y clásica composición en homenaje de dicha “Alianza”; unas “Décimas sobre las modas Año de 1778”; luego viene, por fin, la relación de lo acontecido en la campaña de Cevallos; y, por último, “Varias Poesías, que salieron en esa corte con motivo de haver formado una Union diferentes cavalleros con algunas Mugerres Públicas, quienes se juntavan para vaylor” donde se cuenta que intentaron formar una “malograda Orden de la Vella Union”. Un análisis de ese índice y de sus textos lleva a pensar, antes que nada, que se trata de composiciones donde predomina un género menor y popular, como son las décimas, y que coloca en igualdad de condición –una curiosidad– al poema sobre la campaña de Cevallos con un matrimonio de la corte y una lista de proverbios. Al predominar el verso popular e, incluso, incorporar voces del común, como la del soldado anónimo que cuenta lo acontecido en la expedición de Cevallos, existe un predominio de ese campo por oposición al culto y letrado. Incluso, el casamiento de los nobles es un hecho que debió haber llegado al rumor popular lo cual lo vuelve materia de una indagación pública amplia y diversa.

9. Las citas se toman de la versión transcrita por Lauro Ayestarán (1950).

predominantemente menor, aunque variable. Ese imaginario literario no criollo comparte un recurso estético con el conjunto de textos de Maziel que hemos mencionado al inicio. Porque si es artificioso que Maziel haya escrito un poema atribuyendo una composición al canto oído de un guaso –y otra a un andaluz, al clero de Buenos Aires, entre otras voces que su amplio corpus despliega– el mismo gesto ficcional puede haber ocurrido en la pluma del anónimo poeta al atribuir a un “Sargento” o a un “ingenio español” la narración de los hechos allí registrados. Como el “uso de jergas cerradas llenas de modismos y giros imputados a cierto sector social [...] es un recurso genérico muy socorrido” (Schvartzman 2013, 81) se impone, para un análisis del poema, especificar el sentido que la utilización de esa voz posee para el texto en cuestión. Pero, también, se abre la posibilidad de emprender una lectura que considere a este poema y los que lo acompañan de un modo conjunto con el corpus de Maziel, como una serie literaria que pone en juego por vez primera hechos acontecidos en el flamante virreinato desde una pluma que, por un lado, se asume criolla y rioplatense (en el caso de Maziel) y otra que se define como netamente española y peninsular, por el otro lado.

Cabe, no obstante, puntuar un inicio para la interpretación: todos los poemas en honor a Cevallos, tanto los de Maziel como el del anónimo soldado, aclaman su figura y construyen una imagen de comunidad reunida *en torno a*, o *gracias a*, su flamante virrey en tanto vicario de Carlos III. Entre los dos cuerpos de poemas se abren, en consecuencia, aquello que denomino como *ficciones de pueblo*. Este concepto que proponemos refiere a modos de ser que se proponen desde la literatura para la comunidad política teniendo en cuenta un lugar destinado a la plebe: para el corpus de Maziel el rasgo principal que se deriva de ficcionalizar lo plebeyo reside en una afirmación territorial rioplatense sostenida en ciertas particularidades regionales (tómese como ejemplo al propio guaso) que evoca una mirada criolla; para el caso del soldado anónimo español se señala una comunidad imperial desde una mirada netamente peninsular que ha afirmado su poder en uno de sus territorios en un contexto determinante para la geo-política imperial hispánica, ese sobre el que su letra va a informar.¹⁰ De este modo, emergen dos *ficciones de pueblo* encontradas en torno a un mismo hecho. La que construye la voz poética del soldado anónimo es la de un pueblo imperial transatlántico cuyo centro está en la península y que viaja a esta región como una afirmación del poder marítimo de su armada. La de Maziel se reconoce parte del imperio español, pero desde una agencia criolla y desde los propios matices que emergen de su fervor patriótico. Ambas ficciones aparecen como semejantes y, a la vez, diferentes: lo primero, porque no hay dudas, para ninguno de los conjuntos de poemas, que existe un pueblo mayor, el imperial, que se reúne bajo su soberano, el rey; diversas, porque la *ficción de pueblo* que postula Maziel abstrae y separa la particularidad territorial rioplatense y americana, y la explota para su escritura, resaltando sus singularidades criollas. En ese sentido, lo interesante de estas composiciones es que hacen de lo plebeyo un punto de anclaje para sus imaginarios literarios de comunidad. Son, entonces, *ficciones de pueblo* porque piensan los hechos narrados en torno a la totalidad de una población, la imperial o la virreinal según cada caso, y, al mismo tiempo, le otorgan a la plebe un lugar destacado.¹¹ Así, son ficciones *de* pueblo no solo porque postulan un modo de ser de la comunidad toda reunida en la aclamación de su soberano, el rey, o en el representante del mismo, el virrey, en tanto cabeza del cuerpo social, sino porque también toman algo *de(l)* pueblo, entendido como el común: las modulaciones de su voz, la privacidad de una carta a su amada, las costumbres de la plebe rioplatense y/o los giros que hacen de la lengua el espacio de un reconocimiento cultural. Estos poemas poseen una importancia que aún no ha sido reconocida por la crítica. Brindan ficciones *de(l)* y *sobre* el pueblo y constituyen no solo la primera literatura escrita *en* y *sobre* el flamante virreinato, sino también la antesala colonial de una literatura rioplatense que hará, durante el siglo XIX, de la plebe el eje de sus más destacadas producciones.

III. Inquietud y movimiento. Las primeras letras del Río de la Plata virreinal

La diversidad de textos escritos en torno a este hecho abona a la idea de una escena letrada con cierto grado de inquietud (más allá de que permanece bajo dimensiones no comparables a otros anclajes coloniales), que

10. Esto no solo por la ya recurrente beligerancia contra Portugal por el control de esos territorios. Cabe recordar, y contextualizar, que no ha pasado mucho tiempo desde el fin de la Guerra de los Siete años y que su conclusión devino en una consolidación militar de los enclaves de cada potencia europea.

11. Hacemos uso de las variantes del término *pueblo* para este contexto: el mismo podía significar tanto el espacio geográfico de un poblado, la totalidad de sus habitantes o a los sectores plebeyos (Goldman y Di Meglio, 2009)

permite imaginar una región atravesada no solo por un triunfo militar importante para el Imperio Español, sino por otros cambios trascendentes vinculados a las Reformas Borbónicas que darán nueva vida al territorio al conformarlo como virreinato autónomo. Si en el caso de los poemas de Maziel encontramos una desmesurada aclamación a Cevallos, en el poema del “Soldado” se desata una escritura que narra en primera persona lo acontecido y que se toca con la pluma del clérigo al colocar al virrey en un lugar de preeminencia, pero se distancia por su imaginario netamente español, sin matices de criollidad. Se enfrentan, así, dos modos de comprender el lugar de esa guerra contra los portugueses en la contemporaneidad que le es propia ya que Maziel despliega la mirada de un criollo que piensa una “Nación americana” (Maziel 1946, 417) la cual, si bien se considera como integrante de una entidad mayor, la española, no deja de tener sus propias particularidades en el conjunto de poemas que escribe. En efecto, como solía ocurrir en este contexto, los criollos se apropian “del significante ‘americanos’ para convertirse ellos mismos en los representantes privilegiados de la heterogeneidad cultural virreinal ante la mirada de las autoridades metropolitanas” (Vitulli 2013, 16). Los modos de encarar poéticamente el hecho, entonces, difieren en sus miradas de comunidad y se distinguen en la forma de construcción de la voz poética ya que no hay testigos de la batalla –o ficciones de testigos– en el conjunto de poemas de Maziel.¹² De un lado, entonces, la mirada de una pluma rioplatense que construye una *ficción de pueblo criollo* reunido ante el representante del soberano en estas tierras, el virrey, y expresada literariamente en la diversidad de formas y voces poéticas que allí se despliegan. Del otro, la mirada de un soldado viajero y español que arriba a esta zona del imperio para combatir bajo el mando de un general admirado y así lograr triunfos para la corona, bajo una *ficción de pueblo peninsular*. Los éxitos de Cevallos en esta campaña se narran mediante voces de ambos lados del Atlántico. Son voces que guardan un litigio latente: la mirada del criollo americano frente a la del español; el discurso de un letrado que hace de su particularidad cultural la posibilidad de insertarse en las tramas del poder frente a la ficción de un testigo que ve estas tierras como un espacio más dentro de la trama geográfica imperial.

IV. Un hecho de “famoso contenido”

La lectura comparada de los textos de Maziel frente a este conjunto evidencia un conocimiento o especie de saber compartido sobre la campaña guerrera que hace de ella un acontecimiento con trascendencia para la región y la corona. El hecho se expone con importancia pública desde la relación del testigo presencial, quien refiere a la conquista de Cevallos a partir de “su famoso contenido” (1950, 5). Por otra parte, tanto el testigo presencial como el guaso de Maziel escriben en octosílabos. Pero si el primero elige la más compleja forma de la décima, el guaso canta mediante un romance; y si aquel hace una extensa narración a partir de su saber presencial, el segundo entona sus versos debajo de un tala, lejos de los acontecimientos y sosteniendo su canto en un saber de los hechos que se presenta como bagaje transmitido, divulgado.¹³ La divulgación, precisamente, será el objetivo de este testigo presencial. Así, queda de un lado lo *sabido*, que es objeto de aclamación y veneración en el canto del guaso y del resto de las voces poéticas que lo acompañan en el conjunto de poemas, y, del otro, aquello *a saber*, es decir, lo que será conocimiento común una vez difundida la narración del soldado. Entre uno y otro texto se da un efecto de circularidad que va del nacimiento del rumor a su propagación.

En relación con el contenido de lo narrado y su fama, un punto de cercanía que se da entre el poema del guaso y el del soldado anónimo remite a la mención que hacen de Pinto Bandeira, el contrabandista más célebre de la Banda Oriental por entonces. El 6 de diciembre de 1777, el Comandante Militar de la Colonia del Sacramento Don Pedro Amores informa a Pedro de Cevallos diversos menesteres de los cuales necesita su orden o aprobación para llevar a cabo. Entre esos puntos, destaca tener “Sesenta y Seis Presos y entre

12. Este hecho podría pensarse en relación con cierto anclaje con lo real: en efecto, la comitiva de diez mil soldados que partió de Cádiz bajo el mando de Cevallos estaba integrada por españoles peninsulares, profesionales de la armada del rey. Es decir que, a diferencia de su anterior campaña en este territorio, que había recurrido a la escueta población bonaerense, en esta ocasión no hubo tal participación (Birolo 2015). Esto también debe ser pensado como un motivo de alegría por parte del pueblo de Buenos Aires, que no vería mermada su población en este nuevo enfrentamiento bélico.

13. “Aquí me pongo a cantar / debajo de aquestas talas”, es el inicio del poema de “Canta un guaso”.

ellos los 13 Gauderios de Pintos Bandera que estos es menester custodiarlos”.¹⁴ Los ejércitos de Cevallos habían capturado a los gauderios cómplices del célebre contrabandista y, como resulta de la correspondencia citada, era de capital importancia su custodia. Bandeira ha adquirido una fama tal que tanto Maziel como el anónimo sargento lo refieren. Así lo nombra el guaso rioplatense en su canto:

No ha hecho así el come gente
o más aina come bacas
vuestro Dⁿ Pinto Bandeira
salteador de la otra Banda,
Que allá por sus andurriales
y siempre de disparada
huyendo como abestruz
aun se deja atras la gama.

Las figuras con las que se compara o nombra a Bandeira son diversas e intentan la conformación de una imagen de enemigo abatido. El par “come gente/come bacas” supone dos lógicas diversas: la insinuación de un canibalismo que intenta reforzar la imagen negativa del portugués y que debe ser reinterpretado, en este contexto, como alguien que toma o captura –ingiere– gente para sus huestes excluyéndola de la comunidad colonial. Pero, además, la idea de “come bacas” se relaciona con un referente vinculado a la realidad de la Banda Orienta si se toma al verbo comer en asimilación semántica con incorporar para su propio beneficio al ganado, y no solamente por el gesto de la alimentación. De hecho, en ese momento el territorio del actual Uruguay era un espacio abierto con poca población fija y sin definiciones territoriales de propiedad (Barrán 1989). El propio testigo ficcional y poético de la comitiva de Cevallos cuando debe describir a su amada aquello que observa en este territorio desconocido para ella hace hincapié en que allí “cualquiera soldado Infante / dexa de serlo al instante, / y se pasa a ser montado”, y continúa su descripción colocando el énfasis en que en ese territorio:

Las Volas, Cuchillo y Lazo
[...]
mucho más que el Dinero
para comer son del caso,
p^s cualquiera que de paso
se le antoxa alguna res
la bolea por los Pies,
el Lazo le arroxa al Cuello
entra el cuchillo al Deguello,
y se la come despues.

Esta descripción del sargento viene a continuación de haber mencionado a “Pinto Bandeyra” (1950, 78). Se conforma, en la conexión de los tres textos mencionados (el poema de Maziel, la carta del Comandante de Cevallos y la relación del “sargento”) una serie que hace de *guaderio-Bandeira-fuera de la ley* una cadena de sentidos que mellan en el imaginario de la época y convocan referentes ineludibles para hablar de la campaña y de las clases populares que las habitan. No resulta casual que Maziel haya decidido mencionar a Bandeira en su poema del guaso ya que conforma un antagonismo entre el guaso bueno, aquel que canta en aclamación a Cevallos, y el gauderio malo, el que come vacas y gente como ingesta que incorpora al costado oscuro de la ilegalidad a hombres y animales. De un lado, una subjetividad rural, aunque guasa, que aclama a su virrey triunfante; del otro, aquel que no acepta pacto de sujeción con soberano alguno. En la representación literaria se pone en juego la representación soberana y su relación con los vasallos: o se canta y se aclama, o se anda “de disparada” por “los andurriales” negando toda forma de ley –española– como modo de organización comunitaria en una época marcada por una visión organicista de la sociedad, en la que no es concebible una comunidad sin una soberanía unitaria, aspecto que se expresa a partir de la imagen del

14. Incluido en la Colección Pivel Devoto del Archivo General de la Nación, caja 111, Montevideo.

cuerpo y su cabeza, el pueblo y el soberano (Chiaramonte 2004; Palti 2011). Esa mirada negativa sobre el sujeto rural no es exclusiva de una literatura que representa a un contrabandista del imperio enemigo, sino que estaba presente en las legislaciones de la época que intentaban controlar el flujo de cuerpos libres de sujeción que discurrían por la campaña rioplatense (Rodríguez Molas 1982; Fradkin 2007). Frente a esa fama, que era la más difundida, Maziel hace uso de la voz de un criollo pobre y rural de la región positivizándola y subordinándola a una autoridad que se aclama. El soldado, en contraposición, no construye una imagen de plebeyo criollo adecuada para una comunidad que se piense a sí misma como velando por el bien común de sus integrantes.

El testigo anónimo y ficcional, asimismo, brinda información *curiosa* sobre estas tierras en el testimonio poético dirigido a su amada. Indica, en ese sentido, que para atrapar a Bandeira “mandó Dⁿ Pedro Cevallos / que se nos dieran cavallos / sin ninguna dilación”. El “Soldado” se propone a sí mismo –nos cuenta en su registro– como parte de la comitiva que atrapó a esos trece maleantes de la banda de Bandeira. Esa mención refuerza el gesto discursivo de lo testimonial y presencial: él ha estado ahí. La abundancia de caballos, no solo de vacas, es común en estas tierras según le cuenta el anónimo soldado a su amada ya que si “a un sirviente se le ofrece / a donde vien le parece / pilla un cavallo corriendo / y aunque el Dueño le este viendo / ninguna pena merece” (1950, 78). El efecto de ausencia de legalidad, que se superpone a la carencia de dinero –es decir, no hay dinero, ni obediencia, ni ley– se afianza en esta imagen de disponibilidad de caballos y de libre albedrío, a pesar de ser uno un sirviente. Las jerarquías sociales de un sistema colonial como el vigente por entonces entran en disputa ante esa realidad igualadora y frente a la ausencia de un marco legal fuerte en un territorio imperial. Este modo de ficcionalizar la dinámica plebeya en la región de la Colonia del Sacramento y sus alrededores entra en sintonía, por el juicio negativo que acarrea, con las legislaciones de la época que buscaban controlar a esos sectores de la población rural. Se presenta, de ese modo, como la contracara de la subjetividad guasa que construye Maziel. El guaso no tiene caballo, sino solo una voz que usa para cantar las hazañas del triunfante virrey y un cuerpo que entona versos debajo de un tala. No busca igualarse a nadie por encima de su jerarquía o su casta, sino que reconoce al soberano y lo aclama en la falta que caracteriza a los de su clase. Así, entre la ausencia de legalidad y la plena disponibilidad de la propia voluntad sin sujeción al soberano o a un señor, y la aclamación enérgica del guaso, se instalan dos modos de imaginar la campaña rioplatense y a sus moradores plebeyos. Esa división, por otra parte, haciendo uso de una lógica binaria presente en el siglo XVIII, se vincula con el modo en que lo plebeyo es pensado, en general, en este universo cultural: como una posible fuente de conflictos dada su condición definida en la ignorancia y la violencia.¹⁵ La literatura de la región hizo de esos modos diversos de representar a la plebe una marca.

La imagen que el sargento anónimo transmite a su amada sobre la Colonia del Sacramento, además, justifica el motivo de la recuperación de esos territorios ganados por Cevallos para la corona: si ellos no saben sacar provecho de sus tierras entonces lo haremos mejor nosotros amparados bajo la figura del rey. E, incluso, propone un modo de aprovechamiento de esas tierras y sus ganados, los cuales podrían “abastecer a Granada / con la carne, que hay tirada / tan solo en Montevideo / continuamente, y aun creo, / que había de haver sobrada” y lo mismo para los caballos, que en las tierras ganadas al portugués abundan libres, “simarrones” dice la voz poética, mientras que en su tierra “Un cavallo suficiente / para cuanto es menester, / se suele a veces vender / por 15 reales, o veynte” (79). Un planteo económico surge en la pluma y la sorpresa del soldado anónimo en su expedición a esta región del Río de la Plata. Planteo que, en su rusticidad, hace de la recuperación la posibilidad de un nuevo comienzo comunitario. En esta mirada situada en el siglo XVIII, aparece un notable contraste con aquella otra manera de entender a este territorio en las crónicas de los primeros conquistadores.¹⁶ Estos poemas, y acá Maziel y el anónimo sujeto se tocan, refieren a un Río de

15. No se trata de una particularidad peninsular o americana sino, antes bien, de una lógica que permea al pensamiento occidental y que puede rastrear, como ha hecho Giorgio Agamben, hasta el derecho romano (1998). Al respecto y para el período aquí estudiado, Roger Chartier señala que “inconstante y contradictorio, ciego, el pueblo de los diccionarios [franceses] del siglo XVIII sigue siendo aquel que en la tragedia estaba dispuesto a todos los virajes, dócil o furioso según el momento, pero siempre manipulado” (2003, 41). Al mismo tiempo, a pesar de no ser considerado un sujeto de razón, “el pueblo debe, sin embargo, estar presente de algún modo, [...] ‘representado’ por aquellos que tienen vocación de ser sus tutores o portavoces de las opiniones que por sí mismo no puede enunciar” (35). Esa doble valencia, entre la ceguera como falta de razón y la necesidad de ser representado, es parte constituyente de las ficciones de pueblo que los textos trabajados construyen.

16. Una mirada semejante aparecerá, por caso, en la obra de Félix de Azara unos años después.

la Plata ya constituido en virreinato y redundan en interpretar al espacio como un territorio disponible y abundante, en contraste con ese *país malsano* de las crónicas (El Jaber 2011). Ya no se representa a esta tierra desde el hambre y la necesidad, sino desde la abundancia.¹⁷

Este hecho de fama, narrado por dos plumas, una criolla y otra peninsular, abre un juego para la literatura en uno de los momentos políticos y sociales más destacados del período colonial dentro del Río de la Plata. Así, no solo se trata de un hecho trascendente para la historia política de la región, sino también, al considerar todos los poemas referidos, el punto sobre el que pivotea un momento de transición para un espacio letrado rioplatense que hasta la fecha no había logrado tal condensación escritural en una fracción tan reducida de tiempo.

V. El nombre: instancia de reunión comunitaria

El nombre de Cevallos opera como un significante que se instala mediante la letra escrita sobre el espacio del papel en tanto instancia de reunión de una comunidad. Las voces dispersas y los referentes que estas poéticas mencionan –los guasos, el pueblo, el clero, la ciudad, un andaluz, los gauderios de Bandeira que merecen estar presos e, incluso, la unificación territorial de la corona en la región– se aglutinan bajo el significante *Cevallos* que opera, de este modo y para esta serie de composiciones, como un punto nodal que permite reunir ciertas heterogeneidades en una unidad comunitaria.¹⁸ La posibilidad de que Cevallos, en tanto nombre del héroe invicto, funcione de esa manera deviene de la lógica absolutista de su posición como vicario del rey. En ese sentido, dice el “Sargento” que “el themor sobre manera / a *Cevallos, cuyo Nombre* / (igualmente, que a las Niebla / las deshace enteramente / el Sol con sus influencias) / ahuyenta y atemoriza / a la furia portuguesa” (1950, 71-72, destacados propios). Nótese la semejanza comparativa empleada: como las “Nieblas”, Cevallos deshace “el Sol”. El nombre *Cevallos* se recrea como una inmaterial influencia que solo cobra consistencia por sus efectos –disipar las nieblas–. La comparación de Cevallos con el Sol aparece también en el corpus de Maziel. Nombre que, dada esta función que aquí se le atribuye, mantiene toda esa potencia: reúne y convoca (o atrapa) a los letrados que escriben su gloria y a los plebeyos que cantan bajo un tala o que intentan huir, como Bandeira y sus secuaces. Esa capacidad del nombre es consecuencia del efecto retroactivo que deviene del acto mismo de nombrar. Sin esa unificación que la letra instaura, no habría discurso que sostuviera la unión de la comunidad y, en consecuencia, tampoco habría *ficción de pueblo* reunido.

Por su lado, Maziel titula a uno de su soneto “A la Conquista que hizo el Exmo. S^r. Dⁿ. Pedro de Cevallos en la Isla de S^{ta}. Catalina, con solo el terror que infundia su nombre”. No es entonces el hecho narrado lo único que tiene fama aquí sino también el nombre del general que comanda la expedición, ese significante potente como el sol que atrae no cuerpos celestes hacia su influencia gravitacional pero sí sectores de la población que se subordinan a su mando. El nombre adquiere sentidos que redundan en la construcción de su figura de héroe del pueblo que se encolumna detrás. Sobre todo si se tiene en cuenta que Maziel había sido su enemigo algunos años atrás cuando escribió una composición titulada “Crítica jocosa” (1767), donde devastaba a la figura del futuro virrey. *Cevallos* aparece, así, como un significante vacío y flotante: materialidad de la lengua que es susceptible de ser investida por diversos significados y afectividades. El centro de la cuestión reside, claro está, en los modos en que ese significante es trabajado por el lenguaje en estos poemas porque, además, no se trata de cualquier nombre para la región y su relación con la metrópolis. Cevallos poseía una fama previa y un poder construidos, en gran parte, bajo apoyo popular (Birolo 2015, Gammalsson 1976). Pero, sobre todo, su persona constituía la representación del rey y recibía la autoridad debida en base a ese aspecto central. La cadena de significados que se le atribuyen a este nombre tiene una historia. Esa misma que Maziel intenta borrar en sus poemas de 1777 y, ahora, lo diferencia de aquella otra, jocosa y satírica, que construyó hacia 1767.

Un aspecto resaltado del invicto capitán por parte del anónimo soldado es su piedad. Según el relato, los portugueses estaban temerosos de que Cevallos tomara represalias contra ellos, sobre todo en cuanto a la población civil dado que “el que es Ladron, luego piensa, / que igualmente los demas / es preciso, que lo

17. En ese sentido, podría leerse esta situación coyuntural de la región rioplatense en vínculo con el concepto de *discurso de la abundancia* que Julio Ortega desarrolló (1992).

18. Este modo de comprender la operación del significante y el nombre sigue los desarrollos que Ernesto Laclau (2005) deriva de la teorización de Jacques Lacan.

sean.” (1950, 74). Pero Cevallos actúa de otro modo: “Muy diferentes y pias / eran las nobles Ideas / de Cevallos, como así / les constó por experiencia”. Cevallos les restituía “todo cuanto posehyan / antes, que la fuga hicieran”. Ninguna propiedad fue agraviada. “Esta Piedad se extendió / a las familias enteras, / que venian a montones / diciendo: Viba Castilla: / Viba D”. Carlos tercero [...] / y viva las nobles Prendas / del invencible Cevallos” (*Ibid*). Este largo fragmento, que aquí se cita resumidamente, ocupa una cantidad importante de versos (ochenta y uno) pero, sobre todo, es el punto medio exacto de la “Relación”. Es decir, su importancia no es solo semántica, sino formal dada la posición que esos versos han ganado al texto.

La forma métrica del acróstico está presente tanto en el conjunto de Maziel como en el archivo montevidiano que guarda la relación del poeta anónimo. La semejanza se reduce a una cuestión formal porque tanto los versos como la impronta del acróstico —es decir, comenzar los mismos con una letra del nombre elogiado— son diversos en su realización para cada caso. El acróstico que acompaña a la narración del soldado anónimo se escribe en octosílabos, frente a la culta forma del soneto que elige Maziel. Y la realización del juego formal de iniciar cada verso con una letra del nombre honrado en el poema varía: mientras el soneto de Maziel responde a ese formato habitual del acróstico, el del corpus de Montevideo concluye cada verso con una misma sílaba, *-llo*, última del nombre del flamante virrey y que permite el cierre del nombre en coincidencia con el final del poema. concluye el último verso con la palabra “caudillo” que enfatiza, en la superposición visual de las sílabas con el nombre, el rol de Cevallos sobre su tropa. En ambas composiciones el acróstico funciona como forma poética que resalta la potencia del nombre. *Cevallos* aparece como el referente aclamado y el núcleo estético de la producción literaria.

El corpus de poemas de Maziel y la escritura del anónimo sargento se asemejan en un imaginario de la aclamación como anclaje de la unidad comunitaria. La representación actúa en espejos: la literaria enarbola la política, y la política es la que da pie a la literaria. El soldado hace de Cevallos el punto nodal en el que las voces de la nación española se tocan al grito de *viva* para su general. Cevallos funciona, aquí también, como un significante disponible a ser plenificado con diversos significados y como punto de encuentro de una dimensión popular con la totalidad comunitaria que lo incluye. Este gesto se asienta en la forma menor que emplea su pluma en el octosílabo, mantenida en el acróstico y logrando, de ese modo, visos de coherencia en la construcción popular de esa voz.

El conocimiento compartido que expresan los poemas respecto de los logros de la expedición de Cevallos no se limita a lo ya señalado. A ello se suma una cuestión espacio-territorial, que es política. En una carta del 28 de agosto de 1777, el héroe invicto pide “Al Comand.te de la Colonia [...] que sin pérdida de tiempo concluya la demolición y saque el maderaje y tejas de aquella Plaza”.¹⁹ Se trata de un saber que ambos emplean como materia prima de sus composiciones. El hecho de que se trate de un conocimiento compartido resulta un índice de la importancia del acontecimiento bélico y, principalmente, de cómo las noticias iban y venían colaborando en conformar una imagen de Cevallos como héroe invicto. Ese ir y venir de las noticias, sumado a la producción poética considerada, redundan en la imagen de una escena pública agitada por los recientes sucesos. El sargento le cuenta a su amada que “derribaron / Muros, Casas, y todo cuanto había, / de forma que ya en aqueste día / no ha quedado mas señal, ni ceremonia, / que el sitio donde estuvo la Colonia” (1950, 82). Por su parte, el guaso canta, debajo de las talas, que “Su colonia, raz con raz, / disque queda con la playa / y en ella quando la dha / haran de azulejos casa?”. El derrumbe y la destrucción de la colonia, ordenado por Cevallos, se cumple y se transmite de vasallo en vasallo. El saber que funda su gloria estructura los rumores, y los rumores hacen de ese nombre el sostén mismo de su gloria. Gloria en el nombre que es, a su vez, la materia que permite edificar, luego de destruido el enemigo, formas diversas de ficcionalizar al pueblo y a la comunidad.

VI. Del silencio al habla

La lectura emprendida revela una escena letrada rioplatense inquieta y activa, dentro de los márgenes de sus estrechos límites. No se trata de pensar en musas perezosas, como ha hecho Rojas, y mucho menos de obliterar lo escrito en la región durante el período virreinal, como ha ocurrido, en gran medida, con la crítica literaria hasta el presente. Se trata de borrar los silencios para dar paso a las precisas palabras que se han escrito. El archivo, en ese sentido, cumple un rol central porque es entre las polvorientas páginas que

19. Incluido en la Colección Pivel Devoto del Archivo General de la Nación, caja 111, Montevideo.

lo componen donde puede recuperarse un cierto modo de funcionamiento para una cultura letrada que se ocupaba de pensar a su comunidad, al conformar ficciones donde el bajo pueblo tenía un lugar deseado por esas plumas junto a (y, en general, por debajo de) los demás sectores sociales. Y si, como hemos señalado, la plebe se destaca en la literatura que en la región rioplatense se escribió durante las primeras décadas del siglo XIX, entre la gauchesca de Bartolomé Hidalgo y *El Matadero*, el *Facundo* y la prensa periódica de Francisco de Paula Castañeda (por poner solo unos ejemplos destacables), el estudio de sus antecedentes no puede carecer de un lugar en los estudios literarios. Estos textos, entonces, constituyen no solo la primera poesía escrita *en y sobre* el flamante virreinato a partir de un evento de “famoso contenido”, como dice la voz poética del soldado anónimo, sino también la antesala colonial de una literatura, la rioplatense, que hará de la plebe el eje de sus más destacadas producciones durante el siglo XIX y, por lo tanto, exigen lectura para trazar relaciones con ese, su futuro estético.

La fama del contenido aquí narrado, es evidente, no ha sido trasladada a los poemas.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Madrid: Pre-Textos.
- Ayestarán, Lauro. 1950. *La primitiva poesía gauchesca en el Uruguay (1812-1838)*. Montevideo: Imprenta El Siglo Ilustrado.
- Barcia, Pedro Luis (1999). “Las letras rioplatenses en el período de la Ilustración: Juan Baltasar Maciel y el conflicto de dos sistemas literarios”. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, núm. 1, Año 1 (2001), Montevideo (Uruguay), Facultad de Humanidades: pp. 41-60.
- Barrán, José Pedro. 1989. *Historia de la sensibilidad en el Uruguay Tomo I. La cultura bárbara: 1800-1860*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Birolo, Pablo. 2015. *Militarización y política en el Río de la Plata colonial. Cevallos y las campañas militares contra los portugueses, 1756-1778*. Buenos Aires: Prometeo Editora.
- Chiaromonte, José Carlos. 2004. *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Chartier, Roger. 2003. *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*. Barcelona: Gedisa.
- El Jaber, Loreley. 2011. *Un país malsano. La conquista del espacio en las crónicas del Río de la Plata (siglos XVI y XVII)*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.
- Fradkin, Raúl. 2007. “Introducción”. *El poder y la vara. Estudios sobre la justicia y la construcción del Estado en el Buenos Aires rural*. Buenos Aires: Prometeo Libros: pp. 9-24.
- Gammalsson, Hjalmar Edmundo. 1976. *El virrey Cevallos*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.
- Goldman, Noemí y Gabriel Di Melgio. 2009. “Pueblo. Argentina-Río de la Plata”. *Diccionario política y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*. Madrid: Fundación Carolina: pp- 1139-1150.
- Laclau, Ernesto. 2005. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Maziel, Juan Baltasar. 1946[1783]. “Reflexiones”. *Juan Baltasar Maziel. El maestro de la Generación de Mayo*. Buenos Aires: Instituto de Didáctica Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires: pp. 389-456.
- Myers, Jorge. 2008. “Introducción al volumen I”. *Historia de los intelectuales en América Latina I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*. Buenos Aires: Katz Editores: pp. 29-52.
- Palti, Elías. 2011. “Joaquín de Finestrada y el problema de los orígenes ideológicos de la Revolución”. *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Helsinki University: pp. 31-60.
- Rama, Ángel. 1982. *Los gauchipolíticos rioplatenses*. Buenos Aires: Centro editor de América Latina.
- , 1968. “Introducción”. *La poesía política*. Montevideo: Editorial Arca.
- Rivera, Jorge (1968). *La primitiva literatura gauchesca*. Buenos Aires: Editorial Jorge Álvarez.
- Rodríguez Molas, Ricardo. 1982. *Historia social del gaucho*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Rojas, Ricardo (1948). *Los coloniales. Historia de la literatura argentina. Dos tomos*. Buenos Aires: Losada.
- Schwartzman, Julio (1996). *Microcríticas. Lecturas argentinas (Cuestiones de detalle)*. Buenos Aires: Biblos.

- Vitulli, Juan. 2013. *Instable Puente. La construcción del letrado criollo en las obras de Juan de Espinosa Medrano*. Chapel Hill: U. of North Carolina Press.
- Zizek, Slavoj. 2016. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Archivo

- Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Argentina.
- Archivo General de la Nación, Montevideo, Uruguay. Colección Pivel Devoto.
- Biblioteca Nacional de España, Madrid.
- Museo Histórico Nacional, Montevideo, Uruguay.

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, ENTRE EL ELOGIO Y LA DEFENSA

Carla Fumagalli
ILH, FFyL, UBA - CONICET
carlaafumagalli@gmail.com

Resumen

El artículo “Tretas del débil” de Josefina Ludmer (1984) marcó un modo de leer la *Respuesta a sor Filotea* (1691) de sor Juana Inés de la Cruz como un texto coreografiado, de pases ocultos y resignificación de los lugares asignados a la mujer del siglo XVII. Desde esa prosa central para la literatura latinoamericana –y para la literatura escrita por mujeres–, nos preguntamos si estas tretas irradian a otro tipo de respuestas, o si en el cambio de discursividad encontramos a otra sor Juana. Entonces, ¿qué lugar tenía asignado desde las instituciones que la controlaban? ¿Qué lugar le asignaban sus contemporáneos americanos y españoles? ¿Qué lugar dice ocupar ella en su poesía? ¿mujer? ¿monstruo? ¿poeta? ¿monja?

En otras *respuestas*, como los dos poemas epistolares a dos caballeros peruanos, uno que la llama “fénix” y otro que le recomienda volverse hombre, y el romance al que responde a los elogios del *Segundo Volumen*, sor Juana resignifica esos lugares asignados, aun desde el elogio. Ahora bien, ¿cómo lo hace? ¿desde qué lugar se dispone a responder? ¿Cómo cambia la táctica de la autofiguración si no se parte de una defensa? En este artículo exploraremos estas preguntas y reflexionaremos acerca de los usos y juegos que hace sor Juana con los lugares que le son asignados en algunos de sus poemas.

Palabras clave: Autoría - Escritura de mujeres - Sor Juana Inés de la Cruz - Tretas del débil - Autofiguración.

Abstract

The article “Tretas del débil” by Josefina Ludmer (1984) set a way of reading the *Respuesta a sor Filotea* (1691) by sor Juana Inés de la Cruz as a choreographed text of hidden passes and resignification of the places assigned to women in the 17th Century. From that central prose in Latin-American literature –and in women’s literature– we wonder if those strategies radiate to her poetry, or if in the change of discourse we find another sor Juana. Then, what place was she assigned by the institutions that controlled her? What place did her contemporaries give her? What place does she say she has in her poetry? Woman? Monster? Poet? Nun?

In other “answers”, like the two epistolary poems to two Peruvian gentlemen, one that calls her “Phoenix” and the other one that suggests she should become a man, and the romance in response to the applause in the *Segundo Volumen*, sor Juana re-signifies those assigned places, even when they come from a place of praise. Now, how does she do it? From where does she respond? How does a strategy of self-fashioning change when it doesn’t come from a defense? In this article we will explore these questions and reflect upon the uses and strategies with which she inhabits the places assigned to her in some of her poems.

Keywords: Authorship - Women’s Writing - Sor Juana Inés de la Cruz - Tretas del Débil - Self-fashioning.

Recibido: 02/08/2019

Aceptado: 17/09/2019

Asombros, aplausos, opiniones y respuestas

Cronológicamente, la primera descripción de sor Juana Inés de la Cruz que tenemos es la que la Virreina y Condesa de Paredes, María Luisa Manrique de Lara y Gonzaga escribió en una carta a su prima, la Duquesa de Aveiro, María de Guadalupe de Lencastre fechada en diciembre de 1682. Esta carta, encontrada en la Universidad de Tulane, Nueva Orleans, y publicada por Hortensia Calvo y Beatriz Colombi en 2015, contiene casi todos los elementos que se cimentarán como la leyenda de sor Juana, su mito, su vida. Algunos de ellos fueron, a su vez, cultivados por la misma monja. El fragmento de la carta dice así:

Pues otra cosa de gusto que la visita de una monja que hay en san Jerónimo que es rara mujer no la hay. Yo me holgara mucho de que tú la conocieras pues creo habías de gustar mucho de hablar con ella porque en todas ciencias es muy particular esta. Habiéndose criado en un pueblo de cuatro malas casillas de indios trujéronla aquí y pasmaba a todos los que la oían porque el ingenio es grande. Y ella, queriendo huir los riesgos del mundo, se entró en las carmelitas donde no pudo, por su falta de salud, profesar con que se pasó a San Jerónimo. Hase aplicado mucho a las ciencias pero sin haberlas estudiado con su razón. Recién venida, que sería de catorce años, dejaba aturridos a todos, el señor don fray Payo decía que en su entender era ciencia sobrenatural. (Calvo y Colombi 2015, 177s.).

El origen humilde, el conocimiento de varias ciencias, su vida conventual como modo de escapar de los “riesgos del mundo”, su autodidactismo, la excepcionalidad general de su existencia son fundamentales en la construcción de este personaje. En la *Respuesta a sor Filotea*, firmada casi diez años más tarde, sor Juana va a referirse a cada uno de estos aspectos y aun antes, en 1689, los preliminares de su primer libro, *Inundación Castálida*¹, propondrán estos atributos también con mayor o menor énfasis. De acuerdo con Beatriz Colombi, “podemos considerar este texto como la presentación de la poeta ante la corte, ya que la destinataria, la duquesa de Aveiro, era una partícipe conspicua del mundo áulico e intelectual madrileño. También como el momento de cristalización de un rol, el de la mecenas, que dibuja en estos trazos el futuro que avizora para su protegida, ya en 1682” (2019, 32-33).

El “futuro que avizora para su protegida” se consolidará en 1689 cuando se publique en Madrid *Inundación Castálida*, gestionado por la misma virreina y dedicado a ella. Un romance elogioso firmado por José Pérez de Montoro, que abre el volumen, comienza con los siguientes versos: “Citaras europeas, las doradas/ cuerdas templad, y el delicado pulso/pruebe a ver si acompañan un nuevo asombro/que es numérica la voz del Nuevo Mundo” (1689, 2). Tres años más tarde, en 1692, se imprime en Sevilla el *Segundo Volumen*, fuente inagotable de elogios a sor Juana, tan profusos que no se vuelven a imprimir en ninguna de las reediciones.² En él, una nota de Juan de Orue y Arbieto, su editor, solicita que hombres “insignes en Religión y Letras” lean lo contenido en el libro para “examinar si corrían uniformes en aquel aplauso universal con que fue recibido el Primer Tomo” (1692, b2). Finalmente, en 1700, cinco años después de la muerte de sor Juana, se imprime la Aprobación del padre Diego Calleja, que incluye lo que se llamará

1. *Inundación Castálida de la Única Poetisa, Musa Décima, sórora Juana Inés de la Cruz, religiosa profesada en el monasterio de San Jerónimo de la imperial ciudad de México, que en varios metros, idiomas y estilos, fertiliza varios asuntos con elegantes, sutiles, claros, ingeniosos, útiles versos, para enseñanza, recreo y admiración. Dedicados a la Excel.ma Señora. Señora D. María Luisa Gonzaga Manrique de Lara, Condesa de Paredes, Marquesa de la Laguna. Y los saca a la luz D. Juan Camacho Gayna, Cavallero del Orden de Santiago, Mayordomo y Cavallerizo que fue de su Excelencia, Governador actual de la ciudad del Puerto de Santa María.* Con Privilegio. En Madrid. Por Juan García Infanzón.

2. No olvidamos que los preliminares no eran pagados por los lectores, ya que la tasa solo incluía los pliegos de la “obra” propiamente dicha. Los editores e impresores que volvieron a poner en circulación el *Segundo Volumen* en 1693, 1715 y 1725 no incluyeron jamás los 17 textos que el editor, don Juan de Orue y Arbieto, solicitó exclusivamente para esta edición. También dejaron de lado la mayoría de las censuras originales, en otras ocasiones reimprimadas con asiduidad.

la *Vida* de sor Juana.³ En ella, Calleja quiere dar “noticia cierta (...) del principio, progresos y fin de esta ingeniosísima mujer, que tiene al presente, por los escritos de otros dos tomos, llenas las dos Españas con la opinión de su admirable sabiduría” (1700, 2).

Esta breve línea de tiempo ejemplifica y marca un *in crescendo* de la fama en España de sor Juana, un recorrido que comienza con el llamado de un poeta a otros, “Cítaras europeas”, a contemplar la nueva grandeza que llegó de América; que sigue con la confirmación de que ese primer reconocimiento sigue vigente luego de tres años y culmina con la declaración póstuma de que tanto América como España la celebran. Son tres piedras de toque que, desde la materialidad de la obra, examinan y anuncian las valoraciones sobre esta monja mexicana. Por supuesto que en ese contexto serán todas favorables, pero es necesario comprender que aun en la construcción positiva de una autoría femenina, pueden leerse las fisuras entre las piezas con que esa figura se erige.

En 1693, de acuerdo a la datación de Elías Trabulse (1995, 27), sor Juana escribirá el romance “¿Cuándo Números divinos?”, cuyo epígrafe dice “En reconocimiento a las inimitables Plumas de la Europa, que hicieron mayores sus Obras con sus elogios: que no se halló acabado”. Es una de las respuestas que ella misma escribe, justamente a quienes la elogiaron en sus libros, pero que se imprimió recién en 1700. En este artículo pondremos a dialogar distintas respuestas de esos años: la *Respuesta a sor Filotea*, firmada en marzo de 1691; los romances “Señor, para responderos” y “¡Válgate Apolo por hombre!” impresos en 1692 y “Allá va, aunque no debiera”, impreso en 1700, pero fechable en 1692 (Méndez Plancarte 1976, 443), además del mencionado “¿Cuándo Números divinos?”.⁴

Algo sucede entre 1690 y 1693 en la vida de sor Juana que puede ser rastreado en su obra. No nos referimos a lo que la crítica ha llamado “los años finales de sor Juana”, asunto que ha generado muchas polémicas, promesas de documentos de un juicio que aun no ha sido probado, relatos de redes de opresión que, desde Nueva España, orquestaron que la obra de sor Juana dejara de ser editada por siete años y algunas otras hipótesis del mismo cuño. Este asunto está lejos de ser saldado, pero, aunque no es el objetivo de nuestro trabajo, queremos señalar la hipótesis que Beatriz Colombi sugiere a partir de la lectura filológica del manuscrito de la *Vida* del padre Diego Calleja, en el que aparece la palabra “supererogación”:

Podemos proponer que, en el marco de esta biografía, la figura que mejor describe la representación de los últimos años [de sor Juana] es la *supererogación*, léxico específico del mundo eclesiástico, que supone una acción voluntaria de perfeccionamiento espiritual. Lo que se conecta con la vida ejemplar, propia de la historia seglar desde las primeras manifestaciones en la antigüedad, que tenía por fin legar modelos dignos de ser imitados, así como era incumbencia de la historia ser *magistra vitae* (2018, 30).

Aquí nos queremos dedicar al hecho de que antes del vuelco a la escritura más devocional, producto de la supererogación experimentada por sor Juana y plasmada en su *Protesta de fe*, la *Docta explicación del misterio* y la *Petición causídica*, todas probablemente de 1694, la poeta estaba consolidando en España y explotando en ambos continentes su personería autoral, su espacio y fama como escritora, a la vez que los (y se) defendía de las críticas que se condensaron en la *Carta de sor Filotea* de 1690, escrita por el Obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz. Este doble movimiento, la solidez y el apuntalamiento de su *ser* escritora y la defensa y alegato de su actividad poética, conviven en estos años de un modo sorprendente. Este dato es ostensible si tenemos en cuenta que al mismo tiempo que en España se estaban escribiendo los preliminares panegíricos para incluir en el *Segundo Volumen*, sor Juana estaba escribiendo la *Respuesta a sor Filotea*, su texto cardinal en defensa de su propia actividad intelectual y la de todas las mujeres. En este artículo, entonces, analizaremos las estrategias de auto-representación de sor Juana en contextos diversos aunque similares dentro de un mismo marco temporal. La *Respuesta a sor Filotea*, como réplica a una serie de críticas concretas y públicas, y los romances epistolares mencionados como respuestas a elogios y aplausos.

3. De hecho, Calleja escribe esta *Vida* por separado bajo el título “Vida de la Madre Juana Inés de la Cruz Religiosa Profesa en el convento de San Jerónimo de la Ciudad Imperial de México”. Recientemente, Beatriz Colombi (2018) analizó las diferencias entre el impreso y el manuscrito y anunció una nueva edición.

4. En la edición de Méndez Plancarte (Fondo de Cultura Económica, 1951-57) las numeraciones de los poemas son las siguientes, en orden de aparición en el párrafo: 48, 49, 50 y 51.

La Respuesta a sor Filotea y algunas otras tretas

En 1984 se publica el artículo de Josefina Ludmer “Tretas del débil” en Puerto Rico, en un volumen resultado del *Encuentro de Escritoras Latinoamericanas* realizado dos años antes. Durante la reunión, el eje principal de las disquisiciones fue la discusión en torno a la existencia de una escritura femenina. Ludmer, alejándose de esencialismos, critica la idea de algo categóricamente femenino porque borra indefectiblemente la multiplicidad de la experiencia femenina. Pero no solo eso, sino que la definición misma de una “escritura femenina” trabajaría en oposición a una “masculina” y de por sí evaluada como superior. Lo que propone la crítica argentina, entonces, no es otra categorización de la literatura escrita por mujeres, sino una metodología de lectura de esa literatura. El eje sobre el que se sostiene esta máquina interpretadora es aquel cuyos extremos son el *saber* y el *decir*, dos campos que Ludmer reconoce como enfrentados para las mujeres. El texto que elige para dar cuenta de esta metodología (o el que le dio las herramientas para pensarla) es la *Respuesta a sor Filotea*, la carta que en 1691 escribe sor Juana a su confesor, el Obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz como respuesta a otra misiva impresa delante de la edición que él mismo costó de la *Carta atenagórica* en 1690 (o *Crisis de un sermón*, como será titulada cuando se imprima en el *Segundo volumen* de sus obras en 1692). El objetivo de este apartado es recuperar la lectura de Josefina Ludmer y focalizar en algunas cuestiones puntuales que el Obispo señala y que sor Juana impugna: el uso del tiempo, la vanidad y el propósito del estudio, el autodidactismo y la condición femenina. En el segundo apartado, analizaremos algunos romances que responden con motivos similares a otro tipo de imposiciones, no ya críticas o amonestaciones sino elogios y aclamaciones.

Ludmer presenta en su artículo un análisis del texto de sor Juana que se estructura en cuatro “tretas” que ella pone en uso a lo largo de su discurso para poder responder a la autoridad que le estaba cuestionando su nutrida (y pública) actividad intelectual. Estas “tretas del débil” son derivas del concepto de “táctica” de Michel De Certeau. La táctica, dice De Certeau, no tiene más lugar que el del otro, obra poco a poco y necesita utilizar las fallas de la coyuntura en vigilancia del poder, “en suma, la táctica es un arte del débil” (1980, 43). El planteo de Ludmer se basa en la incompatibilidad que encuentra entre los campos del saber y del decir para la mujer y analiza los modos en que sor Juana los hace coincidir junto con la partícula “no”. Las tretas son: “decir que no se sabe, no saber decir, no decir que se sabe y saber sobre el no decir” (Ibíd., 48). De este modo, las “tretas del débil” se constituyen como tales ante la falta de movilidad de sor Juana y se organizan en el sofocamiento y la constricción en que la *Carta de sor Filotea* la ubica. Esto quiere decir que, si bien en el mundo real sor Juana vivía fuera del *siglo*, bajo los votos y la regla jerónima, su literatura gozaba de buena salud y era sujeta de continuas reimpressiones en España, además de las innumerables impresiones y copias sueltas que de sus obras circulaban en México. El intento del Obispo es múltiple. Por un lado, el de hacer coincidir el estado de la literatura de sor Juana (pública y aplaudida) con su *estado* (de profesión): convertir una escritura libre en obediente. En segundo lugar, reconducir los esfuerzos intelectuales de la monja, de las ciencias humanas a las divinas: “Mucho tiempo ha gastado V.md. en el estudio de filósofos y poetas; ya será razón que se perfeccionen los empleos y que se mejoren los libros” (1700, 4). Por último y detrás de todos los argumentos del Obispo, aparece el uso del tiempo, lo que suscita algunas preguntas como ¿de quién es el tiempo de una monja? y ¿existe el tiempo propio en el convento?: “No es poco el tiempo que ha empleado V.md. en estas ciencias curiosas, pase ya, como el gran Boecio, a las provechosas, juntando a las sutilezas de la natural, la utilidad de una filosofía moral” (Ibíd., 5), le reclama el Obispo.

De acuerdo con el estudio de Asunción Lavrin, la vida cotidiana en un convento estaba ordenada y organizada en torno a las horas canónicas creadas en la baja Edad Media. De este modo, las oraciones eran la ocupación de mayor importancia, aunque no la única, “los trabajos domésticos, mundanos pero necesarios, se realizaban en los períodos disponibles entre las oraciones y los rituales” (2016, 164). De todos modos, también es cierto que entre la regla y la práctica hay diferencias, como explica María Dolores Bravo Arriaga, “existe una distancia casi insalvable entre el discurso público y la voluntad privada, entre la norma ideal y la realidad subjetiva que se ciñe «por motivos o conveniencias temporales»” (1997, 73) cuando se refiere a la realidad conventual que cartillas y doctrinas fijaban y la compara con el comportamiento que efectivamente podían tener las monjas de clausura. En el caso de sor Juana, el uso del tiempo libre aparece como una cuestión de importancia en la escritura, ya que la profusión de su obra se contradice con el tiempo concreto disponible para esa tarea entre las supuestas obligaciones de la orden. De ahí también, las

innumerables ocasiones en que quienes escriben los preliminares de sus libros dedican palabras a justificar que la escritura poética solamente había sido realizada en horas ociosas.⁵

En la *Respuesta a sor Filotea*, sor Juana describe esas horas ociosas en comunidad como una vida interrumpida: “como estar yo leyendo y antojárseles en la celda vecina tocar y cantar; estar yo estudiando y pelear dos criadas y venirme a constituir juez de su pendencia; estar yo escribiendo y venir una amiga a visitarme, haciéndome muy mala obra con muy buena voluntad, donde es preciso no sólo admitir el embarazo, pero quedar agradecida del perjuicio” (1700, 24) y

Solía sucederme que, como entre otros beneficios, debo a Dios un natural tan blando y tan afable y las religiosas me aman mucho por él (...) y con esto gustan mucho de mi compañía, (...): así, me solía ir los ratos que a unas y a otras nos sobraban, a consolarlas y recrearme con su conversación. Reparé que en este tiempo hacía falta a mi estudio, y hacía voto de no entrar en celda alguna si no me obligase a ello la obediencia o la caridad: porque, sin este freno tan duro, al de sólo propósito le rompiera el amor; y este voto (conociendo mi fragilidad) le hacía por un mes o por quince días; y dando cuando se cumplía, un día o dos de treguas, lo volvía a renovar, sirviendo este día, no tanto a mi descanso (pues nunca lo ha sido para mí el no estudiar) cuanto a que no me tuviesen por áspera, retirada e ingrata al no merecido cariño de mis carísimas hermanas (1700, 25).

Este retrato del tiempo libre ocupado por otras monjas, ya estorbándola, ya elogiándola tiene dos derivas. Mientras la primera cita gira en torno a la excepcionalidad de la docta sor Juana, única en su interés por el estudio, la segunda es casi una escena educativa con sor Juana yendo a la celda de otras que gustan de su compañía por su “natural”⁶. Así, el tiempo del estudio o se le quita, o se le escapa y también merece obediencia. Ambas escenas dan cuenta de un tiempo desordenado impropio de la regla conventual, pero propio de la visión misógina que los clérigos tenían sobre las mujeres, como veremos más adelante. Esta lectura complementa aquella que hiciera Ludmer sobre el silencio femenino y el saber (“Desde esa otra red, donde se juega ya no su decir sino su verdadera práctica, Juana escribe sobre el silencio femenino” (1984, 52)) ya que aun cuando el estudio de sor Juana sea descrito como solitario y silencioso (propio de la experiencia autodidacta), la vida cotidiana del convento incluía la sociabilidad femenina de ese conocimiento, como demuestran aquellas escenas. Beatriz Ferrús Antón, al respecto, escribe: “Sor Juana Inés de la Cruz se revela en todo momento consciente del precio que en su tiempo la mujer ha de pagar por el acceso a la escritura, y trabaja en la *Respuesta* sobre el modelo de la vida conventual, espacio de ‘recogimiento’ literario, que ella trata de vaciar, al poner en evidencia que el molde que lo sustenta puede rellenarse de ‘otra cosa’, puede sustituir santidad por saber, cuerpo por intelecto, como fuerzas sometidas a un quiasmo que es posible atribuir a Dios.” Ma. Dolores Bravo Arriaga cita las *Constituciones* de la orden jerónima, impresas en 1707 en México y ordenadas por el arzobispo- virrey don Juan Ortega y Montañés al respecto del silencio como norma: “Entre las normas que rigen a las religiosas resaltan las que se dan acerca del silencio, que es el lenguaje más común y elocuente entre las monjas. El locutorio es uno de los pocos espacios en los que se puede romper el silencio; en general, éste se debe guardar puntualmente: ‘[...] en el choro en todo tiempo, y en las fiestas de guardar (aunque no tan estrechamente como en los días de trabajo). En el refectorio mientras se come: en el dormitorio cuando se van a recoger, hasta la hora de Prima” (1997, 76). Por otro lado, uno de los tratados más consultados sobre la doctrina conventual es la *Cartilla de la doctrina religiosa para las niñas que desean ser monjas* (1680) de Antonio Núñez de Miranda, en este momento (1690-1693) ex confesor de

5. Para citar solo algunos ejemplos: el Prólogo anónimo de 1689 dice: “Advierto también que saben los que en México la trataron que, como en el estudio de las Musas no se divierte de otro que la obligue, no gasta en él más tiempo que el que había de ser ocio; el componer versos no es profesión a que se dedica, solo es habilidad que tiene” (4). El texto de don Ambrosio de la Cuesta y Saavedra de 1692 dice, comparándola con Santa Teresa de Jesús: “a cuya imitación no pocas, sin faltar a las precisas obligaciones de su estado pasaron al empleo de la pluma los primorosos entretenimientos de la aguja” (c2) y la Aprobación de don Pedro Ignacio de Arce, en el mismo libro: “el milagro es haberlas aprendido [noticias, lenguas y facultades] sin faltar un punto a las obligaciones regladas, haciendo en la intermisión de estas tarea de aquellas, causando a su comunidad, en vez de nota, edificación” (m2). Por último, la Aprobación del padre Calleja, de 1700: “su Majestad [Dios] la pagó con sobreañadir a su entendimiento capacidad para aprender en la religión a ratos breves, que habían de ser u ocio o descanso” (2).

6. El génio indole, o inclinación propia de cada uno (*D.Aut.* 1734).

sor Juana.⁷ En él, el orden y el cumplimiento de las obligaciones comunes conforme a las reglas conventuales era la mayor virtud. Asunción Lavrin repone: “para Núñez no había peor tipo de mujer en el convento que aquella que deseaba participar en todo y estar en todas partes; las monjas debían hacer lo que les asignasen y refrenarse de ejercer su propia voluntad.” (2016, 167). La disciplina debía, además, controlar y eliminar las potenciales interrupciones naturales al sexo femenino. El diálogo que se establece entre esta premisa sobre la observancia religiosa conventual en la Nueva España y el retrato que sor Juana pinta en la *Respuesta* es uno disonante. Mientras la organización y el control son fundamentales y “todo desacato a esta regla en los asuntos diarios genera una crisis” (Ibíd.), el desorden y el libre albedrío se proponen como práctica cotidiana de la comunidad jerónima en la *Respuesta*. . . . Uno de los motivos por los cuales sor Juana puede convertir el convento de San Jerónimo en un espacio cargado de interrupciones es para ubicar su estudio en el plano de lo disciplinar, pero no de la disciplina común, sino de la autoimpuesta. El camino al conocimiento de sor Juana, sabemos y ella lo repite en otros textos, es el del autodidactismo. De este modo, su estudio individual, en silencio y soledad, se convierte, por contraposición a la vida conventual, en un espacio de reflexión, orden y disciplina, características propias de la regla. El lugar que ocupa el saber coincide también con la intención de Ludmer de buscar y analizar los espacios en que las mujeres podían hacer ciencia y política desde la esfera íntima, tradicionalmente guardada para ellas. Es decir, no buscar mujeres en el ágora pública, sino buscar el ágora pública en los espacios (o discursos) habitualmente femeninos e íntimos. El convento se convierte entonces en un espacio que se abre al debate y que habilita espacios de intercambio intelectual, al mismo tiempo que el estudio individual se carga de los sentidos propios de la regla. Así, una descripción y sutil crítica a (o descarada evidencia de) la vida conventual alejada de los parámetros de los prelados se convierte en la respuesta a la sugerencia de mudar su vida intelectual libre en una obediente.

Pero no es solo el tiempo ajeno (de Dios, del convento) lo que sor Juana altera, sino que el producto de aquel estudio, de aquella escritura, es, además y en sí mismo, prueba de presunción o pedantería. En 1712, el Padre Núñez escribe la *Distribución de las obras ordinarias, y extraordinarias del día*. . . .⁸ con una serie de máximas que las religiosas debían seguir. Una de ellas, la duodécima “Guárdate de ostentar en tu Convento más gracia, más favor y más talento”, habla sobre la utilidad del conocimiento y el estudio:

¿Y para qué si pensáis? ¿Para ruarlos de ostentación o lograrlos de empeños? De ninguna manera: para que los tengáis guardados y apañados y solo los saquéis y uséis cuando y como el Convento los hubiere menester (...) Esto es servir a Dios y al Convento, sin atención a vuestro gusto y lucimiento: lo demás es ambición a ligereza de lucir buenas prendas: no gana de servir a la religión. (...) Sí, hijas mías. Habéis de criar y engordar las pingües reses de vuestros talentos y prendas, para degollarlas con el cuchillo de la mortificación a las aras de la caridad en el templo de la obediencia. (35-36)

Fernández de Santa Cruz desapruueba en la *Carta de sor Filotea* el pecado de elación⁹ en la mujer, “propensa a la vanidad” (1700, 3). La respuesta de sor Juana a tal acusación podría clasificarse en la treta del “decir lo contrario de lo que sabe”, admitir parte del pecado pero re-encauzar el origen en otros o resignificar sus consecuencias evidentemente positivas en negativas. De este modo, Juana dice: “¿Quién no creará, viendo tan generales aplausos, que he navegado viento en popa y mar en leche, sobre las palmas de las aclamaciones comunes? Pues Dios sabe que no ha sido muy así, porque entre las flores de esas mismas aclamaciones se han levantado y despertado tales áspides de emulaciones y persecuciones, cuantas no podré contar” (1700, 26). Esta respuesta, como todas las tácticas de resistencia, “combina sumisión y aceptación del lugar asignado por el otro con antagonismo y enfrentamiento, retiro de colaboración” (Ludmer 1984, 51). Negar lo evidente, la fama, la publicación, el reconocimiento es una mala estrategia. Rodearla de indeseados efectos y reconfigurar la vanidad en suplicio es una astucia retórica.

7. De acuerdo con Antonio Alatorre (1980), en 1682 sor Juana y el Padre Núñez cortaron lazos y los reanudaron en 1693. Toma como fuente principal, la *Vida* de Diego Calleja.

8. *Distribución de las obras ordinarias, y extraordinarias del día, para hazerlas perfectamente, conforme al estado de las señoras religiosas. Instruida con doze maximas substanciales, para la vida regular, y espiritual que deben seguir dispuestas por el R. P. M. Antonio Nuñez de la sagrada Compañía de Jesus, prefecto que fué de la Illustre Congregacion de la Purissima. Sale a la luz a solicitud y expensas de las señoras religiosas del Convento Real de Jesus Maria. Quienes la dedican a Christo Señor Nuestro Sacramentado*, en México, por la viuda de Miguel de Ribera Calderón, 1712.

9. Altivez, presunción o soberbia (*D.Aut.* 1732).

Los temas profanos sobre los que escribe sor Juana y cómo su confesor desea que estos viren y encuentre a su protegida “leyendo alguna vez el de Jesucristo” o “mudando los libros de su ruina en el Libro de Jesucristo” (1700, 4) forman parte de las legitimaciones y justificaciones de la impresión en textos preliminares muy elogiosos en sus libros impresos en España, principalmente en *Inundación Castálida*. Ya es famosa la cita de la Aprobación del padre Tineo de Morales “Lo cierto es que no es incompatible ser muy siervos de Dios y hacer muy buenas coplas” (1689, 4). Lo que el Obispo intenta dirigir, sus censores autorizan y fomentan. En la *Respuesta a sor Filotea* se presentan dos argumentos que se oponen categóricamente. Mientras Fernández de Santa Cruz califica de distracciones el estudio de ciencias “humanas”, sor Juana las entiende como pasos necesarios para comprender mejor las Sagradas Escrituras. Dice el Obispo: “el Espíritu Santo dice abiertamente que el pueblo de los egipcios es bárbaro: (...) toda su ciencia tenía por empleo perfeccionar al hombre en la vida política, pero no ilustraba para conseguir la eterna. Y ciencia que no alumbraba para salvarse, Dios, que todo lo sabe, la califica por necedad” (Ibíd.). Sor Juana, por otro lado: “con esto proseguí, dirigiendo siempre (...) los pasos de mi estudio a la cumbre de la Sagrada Teología, pareciéndome preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las ciencias y artes humanas, porque ¿cómo entenderá el estilo de la Reina de las ciencias quien aun no sabe el de las ancillas?” (1700, 19). La imagen de la escalera al conocimiento divino da un sentido del orden que la poetisa se encarga de contradecir más adelante, quizás a su pesar: “casi a un tiempo estudiaba diversas cosas o dejaba unas por otras; bien que en eso observaba orden porque a unas llamaba estudio y a otras diversión; y en estas descansaba de las otras: de donde se sigue que he estudiado muchas cosas y nada sé, porque las unas han embarazado a las otras” (Ibíd., 22). Este desorden ordenado no significa caos sino simultaneidad, propia de aquel que estudia en soledad sin maestros ni compañeros con quien “conferir y ejercitar lo estudiado” (Ibíd.). Disciplinas engarzadas en una cadena universal, cuyo estudio discontinuo no es perjudicial al entendimiento, dice Sor Juana, sino recomendado porque un estudio así, en simultáneo y a destiempo, de distintas ciencias no causa estorbo sino que “se ayudan dando luz y abriendo camino las unas para las otras” (1700, 23) sin olvidar que estos estudios están en trabazón por la gracia divina. Saber de muchas ciencias no es en la *Respuesta a sor Filotea* materia de disculpa, sino método hermenéutico. Conocer las Sagradas Escrituras obliga a saber otras ciencias, y viceversa, argumento fundamental de la situación de disparidad con los superiores que Ludmer llama “no decir por no saber” de Teología y que es luego desarmada con la treta “saber sobre el no decir” cuando analice la cita de San Pablo. Nuevamente, la poeta se coloca en el espacio del otro, sin contradecir de plano resignifica los argumentos del Obispo y los sitúa en el nivel de lo inevitable, de aquello imposible de contra-argumentar: “Todas las cosas salen de Dios, que es el centro a un tiempo y la circunferencia de donde salen y donde paran todas las líneas criadas” (Ibíd.). El momento más elevado de esta treta es aquel en que sor Juana reorganiza y refuta la famosa cita de San Pablo, “Callen las mujeres en la Iglesia”. En la *Carta de sor Filotea*, el Obispo evita escribir abiertamente en contra de la formación o participación de las mujeres, incluso desmarcándose de aquellos hombres misóginos y vulgares que “reprueban en la mujer el uso de las letras” (1700, 3). Sin embargo, introduce la cita de San Pablo, lo que funciona como puntapié para la fabulosa defensa que sor Juana hace de la educación de las mujeres. El entramado de argumentos que uno a uno teje y desmiente sor Juana encuentra en esta cita la punta del ovillo que el Obispo deja sin desenrollar. En resumidas cuentas, aplica a la cita del Patriarca una hermenéutica propia. Estamos nuevamente frente al “Sí, pero” que admite y retruca, baja la cabeza y ataca. Sí, San Pablo dice eso, pero ha sido malinterpretado, leído fuera de contexto y debería entenderse como un precepto ante los ignorantes: la mujeres no deben callar, los ignorantes (independientemente de su sexo) deben hacerlo.¹⁰ El contextualizar la cita, brindarle una historicidad, vuelve a redirigir la conversación hacia donde verdaderamente importa. Esto no es el tiempo de la escritura, el peligro de elación y vanidad, o los temas de sus textos, sino que sor Juana desnuda con esta larga disertación la misoginia de su interlocutor en una maniobra que desde su subordinación coloca al otro en el lugar de la ignorancia. En este sentido, hace lo que Frederick Luciani llama *self-fashioning* o *self-textualization*, es decir la creación y cultivo de una identidad literaria, que en la *Respuesta...* se vuelve una *performance* que sirve de prueba. Sor Juana defiende su escritura escribiendo y su erudición demostrándola y esta maniobra es más efectiva que cualquier argumento para estabilizar la figura que de ella se había formado (2004, 84). El término “estabilización”, de todos modos, remite a una figura inconsistente, transitoria o fluctuante y no es el caso de sor Juana. Tanto en sus críticas

10. Mabel Moraña en *Viaje al silencio: exploraciones del discurso barroco* anota que sor Juana nos da una lección de crítica literaria al marcar que al discurso le han borrado la huella de la historia para crear una verdad dogmática y patriarcal (1998, 53).

como en sus elogios, las características de su identidad eran las mismas, ya puestas en cuestión ya celebradas, como anticipamos al comienzo con la cita de la carta de la Virreina. Por otro lado, su reconocimiento y popularidad tanto en América como en España estaban bien consolidadas y testimonio de esto es la circulación de la *Crisis* en el Virreinato del Perú¹¹ y las tres ediciones que de su primer libro circulaban en 1691, además de otras dos en preparación.¹² Sin embargo, todo esto no significa que la misma poeta no fomentara cierta inestabilidad en su escritura al referirse a su propia vida, sus condiciones de posibilidad como autora y su lugar como mujer, monja, poeta. Las contradicciones que han surgido en los análisis anteriores son en parte, prueba de esto. El escribir obligada, la infinita erudición autogestionada en el desorden ordenado de sus libros, el silencio bullicioso del convento, el relato épico que sus editores españoles (y ella misma) contaron sobre papeles desordenados y entre muchas manos dispersos que debieron ser reunidos para armar algo que se llamará *obra*¹³ son algunos puntos en que esta inestabilidad se condensa, se evidencia y se aprovecha como una manera de transmitir una vida en la escritura.

Otras respuestas

Como dijimos al principio, la *Respuesta a sor Filotea* no es el único texto que contesta y desarma una provocación. En este apartado revisaremos algunos poemas de los mismos años en que sor Juana responde diferentes invitaciones para analizar si la retórica de la inestabilidad y la contradicción que la poeta propone en la carta rinde los mismos frutos cuando contesta a otros sujetos, algunos que la elogian y otros, como el primer romance que analizaremos, que disfraza la cortesía en una recomendación irónica.

El romance “Señor: para responderos”, impreso en 1692, tiene el siguiente epígrafe: “Respondiéndole a un Caballero del Perú, que le envió unos Barros diciéndole que se volviese hombre”, pero no tenemos el texto de este sujeto. En el de sor Juana, reaparece la treta descrita por Ludmer como “no saber decir”: “Y así, el responderos tengo/del todo imposible/si compadecido acaso/vos no tratáis de influirme” (1692, 336). Esta estrofa y las 15 que la rodean hacen un recorrido irónico de quien no sabe cómo responder a los elogios; irónico porque ocupa poco menos que la mitad del romance en escribir que no sabe escribir. En esta zona del texto se propone una jerarquía entre destinatario y poeta, pero al mismo tiempo, se evidencia la inversa. Recién en el verso 85, efectivamente alude a la polémica recomendación de volverse hombre y remite a la metamorfosis de Hermafrodito en la fuente de la ninfa Sálmacis, asunto que varios críticos han intentado explicar. En la fábula, Hermafrodito se funde con la ninfa en un cuerpo nuevo, hermafrodita, es decir se *feminiza*. Dice la estrofa del poema: “Y en el consejo que dais/yo os prometo recibirle/y hacerme fuerza, aunque juzgo/que no hay fuerzas que entarquinen:/porque acá Sálmacis falta,/en cuyos cristales dicen/que hay no sé qué virtud/ de dar alientos varoniles” (1692, 337-338). Emil Volek recupera algunas de las interpretaciones de Ballón Aguirre, Méndez Plancarte y de Elías Rivers y Georgina Sabat de Rivers, y propone su propia versión uniendo el neologismo “entarquinar” con la agresividad con que Sálmacis quiere violar a Hermafrodito (2016, 114-16).¹⁴ Planteamos aquí una lectura que abreva en las anteriores ya que creemos que

11. Ver Rodríguez Garrido, J.A. (2004). *La Carta Atenagórica de sor Juana. Textos inéditos de una polémica*. México: UNAM/Conacyt.

12. La cuarta edición del primer tomo en Zaragoza, 1692; y la primera del segundo en Sevilla, 1692.

13. Además de los epígrafes al soneto “El hijo que la esclava ha concebido” (195 en Méndez Plancarte) y del romance prólogo al lector (1 en Méndez Plancarte), en que se relata más o menos la misma escena de “la prisa de los traslados”, en *Fama y obras póstumas*, el editor Juan Ignacio de Castorena y Ursúa llega a suplicar al lector que le envíe papeles inéditos de sor Juana: “Si acaso, lector, (aquí te invoco piadoso) fueres heredero de estas preseas, te reconvento a tu plausible gusto, reserve tu estimación bizarra el original, y con el dócil trabajo de una nema al impresor de este libro, remitas una copia, para que a otra vez, en este Tercer Tomo (como lo han merecido en siete ediciones sus dos primeros) suden los moldes, se impriman dichos manuscritos, así los privilegios de lo caduco del olvido, los indultas del peligro de un papel suelto, darás buenos ratos de diversión a los tertulios, y renuevos inmarcesibles al perenne nombre de la poetisa” (1700, **).

14. Méndez Plancarte relaciona “entarquinar” con Tarquino, el violador de Lucrecia y propone otras transformaciones de mujeres en hombres (1976, 433). Ballón Aguirre consulta en Covarrubias y explica que “entarquinar” es ensuciar con tarquín, el cieno que se saca de algún estanque y lo relaciona con el hechizo que echan Hermes y Afrodita sobre la fuente luego de la transformación de su hijo: cambiar de sexo a quien de ella bebiere. Los Rivers, por su lado también proponen esa interpretación. Estas últimas las tomo de la recapitulación hecha por Volek.

“entarquinar” está sin dudas jugando con el doble sentido de volverse Tarquino, el mancillador de mujeres, y de ensuciarse con el tarquín de la fuente hechizada. Pero además, consideramos que en la transformación de Hermafrodito se está ignorando la de la ninfa. Ella sí se masculiniza al volverse uno/a con el muchacho al que desea, además de que juega con la “virtud” de la fuente de “dar alientos varoniles”. Efectivamente, Hermes y Afrodita otorgan a la fuente la virtud de cambiar de sexo a quien beba de sus aguas, pero mientras la palabra “virtud” se refiere en ese caso al “poder o potestad de obrar”, es también “el hábito, y disposición del alma para las acciones conformes à la Ley Christiana” (*DAut*, 1739). Así, sor Juana escribe un “no sé qué virtud” para iluminar la respuesta central a la recomendación del Caballero peruano: ser hombre no es el equivalente a ser más virtuoso. En la estrofa siguiente continúa, muy clara, con esta treta que Ludmer identifica: decir que no sabe y saber: “Yo no entiendo de esas cosas;/solo sé que aquí me vine/ porque, si es que soy mujer,/ninguno lo verifique./Y también sé que, en latín,/sólo a las casadas dicen/úxor, o mujer, y que/es común de dos lo Virgen” (1692, 338). El primer verso es inmediatamente contradicho: “no entiendo” con “solo sé” y “también sé”. Y si “esas cosas” son *Las metamorfosis* de Ovidio, es clarísimo que las “entiende” muy bien, pues son fuente frecuentísima de sus poemas (por ejemplo, los que Méndez Plancarte llamó “Histórico-mitológicos”, pero no son los únicos). Siguen las tres estrofas siguientes: “Con que a mí no es bien mirado/que como a mujer me miren,/pues no soy mujer que a alguno/de mujer pueda servirle;/y sólo sé que mi cuerpo,/sin que a uno u otro se incline,/es neutro, o abstracto, cuanto/sólo el Alma deposite./Y dejando esta cuestión/para que otros la ventilen,/porque en lo que es bien que ignore,/no es razón que sutilice” (Ibid.). Comenzar con un “no sé” la estrofa que contiene una lección sobre una palabra latina y la neutralidad de las almas que resulta supeadora a la recomendación del destinatario, y que lo describe como ignorante, además de terminar la parte del romance que constituye la respuesta con la representación de sí misma, convierte en marco la estrategia. La ignorancia enmarca la posición de sor Juana con respecto a su propia sexualidad: “no sé, pero igual no importa”. Aquello que se dice desconocer, ya sea la posibilidad de transformación (con la que ella misma, como sabemos, coqueteó como narra en la *Respuesta...*), ya sean los textos de Ovidio, no es la contestación a la recomendación de volverse hombre. Esa respuesta sí la sabe y es que esa recomendación es irrelevante. La ignorancia propia y ajena y la irrelevancia de su cuerpo en tanto es propiedad de Dios es el sinuoso camino por el que sor Juana se escabulle para evitar asumir la superioridad de uno u otro sexo.¹⁵

El poema “¡Válgate Apolo por hombre!” responde a otro caballero que le escribió un romance en el que, básicamente, juega con el epíteto de Fénix de sor Juana en la narración de un viaje en busca del ave, de la que él descrea, para luego hallarla en la Nueva España encarnada en la monja. En su respuesta, sor Juana juega varias estrofas con metáforas de cetrería y, con ingeniosidad, desvía toda responsabilidad al destinatario: “Lo mejor es, que es a mí/a quien quiere encenizarme,/o enfenizarme, supuesto/que allá uno y otro se sale” (Ibid., 320). Continúa varias estrofas describiéndose a sí misma como el fénix y recorriendo toda su mitología, engarzando una y otra vida: “Que es Arabia la feliz/donde sucedió a mi Madre/mala noche y parir hija/según dicen los refranes” (Ibid., 321). Luego de una estrofa en que aclara por qué la métrica y la rima la obligaron a usar “refranes” por “refrán” (un vistazo a las operaciones en la cocina de la poeta) vuelve a aparecer el pronombre personal para, en el resto del poema, no solo admitirse poeta y fénix, sino responder a sus detractores: “Por Dios, yo lo quiero ser,/ y pésele a quien pesare;/pues de que me queme yo,/no es razón que otro se abrase./Yo no pensaba tal cosa; mas si él gusta gradüarme/de Fénix, ¿he de echar yo/aqueste honor en la calle?/ (...) Pues luego, no será mucho,/ni cosa para culparme,/si hay salamandras barbadas,/que haya Fénix que no barbe” (Ibid., 321-322). La extrañeza de una mujer poeta y la monstruosidad del fénix, se cancelan entre sí y dan lugar a una *uxor-fénix*; una mujer sin descendencia, sin pares, sin parientes. De este modo, la *utilidad* de la mujer en tanto perpetuadora de la vida humana se dispersa y se convierte en su propia permanencia, en la resucitación de un solo sujeto: “Lo que me ha dado más gusto,/es ver que, de aquí adelante,/tengo solamente yo/de ser todo mi linaje. ¿Hay cosa como saber/que ya dependo de nadie,/que he de morirme y vivirme/ cuando a mí se me antojare? (...) ¿Que mi tintero es la hoguera/donde tengo que quemarme,/supliendo los algodones/por Aromas Orientales?” (Ibid.) Con ironía, aprovecha el epíteto: “Ya, con estas buenas nuevas/

15. Este razonamiento recuerda al prólogo anónimo escrito en *Inundación Castálida*: “No pienso gastarte, lector amigo (o lo que tú quisieres), ni las admiraciones en ponderar con bisonería plebeya que sea una mujer tan ingeniosa y sabia, espanto que se queda para la estolidez rústica de quien pensare que por el sexo se han las almas de distinguir” (1689, 4), prácticamente una copia de los versos “claro honor de las mujeres/de los hombres docto ultraje/que probáis que no es el sexo/de la inteligencia parte” parte del romance a la Duquesa de Aveyro (37 en Méndez Plancarte), impreso en el mismo libro.

de hoy más, tengo de estimarme, y de etiquetas de Fénix/no he de perder un instante;/ni tengo ya de sufrir que en mí los Poetas hablen,/ni ha de verme de sus ojos/el que no me lo pagare” (Ibíd.) y responde a la presunción de que no lo hiciera: “¿Cómo? ¿Eso se querían,/tener al Fénix de balde?/¿Para qué tengo yo pico,/sino para despícarme?” (Ibíd.). Ante la conjetura del silencio, sor Juana escribe, desde el tintero-hoguera, y renace fénix sin semejante, sin pariente, sin descendencia, imagen que hila ambos romances. La propia corporalidad femenina no solamente puede volverse neutra, también puede transformarse, a partir de una metamorfosis que otros gestaron, en un fénix, un ave mítica que, como tal, no tiene ni pares ni descendencia ni, por lo tanto, utilidad. La inutilidad del cuerpo femenino en el hábito de monja que no sirve para perpetuarse tiene otra cara en la utilidad de sus versos, descritos en la portada de *Inundación Castálida* y sus reediciones como los que “en varios metros, idiomas y estilos, fertiliza varios asuntos con elegantes, sutiles, claros, ingeniosos, útiles versos, para enseñanza, recreo y admiración”. El cuerpo de *uxor* encuentra su utilidad en los “partos del pecho”¹⁶ y en los caracteres que son “cuerpos sin alma”,¹⁷ y se demuestra con el tópico del *utile et dulcis* para caracterizar su primer libro de poesía. La utilidad por sobre el deleite o el gusto permanecerá parcialmente en las caracterizaciones de su poesía, aunque sí desaparecerá en las que la misma sor Juana haga, como veremos más adelante, en romances en que el gusto del lector y su libertad de lectura e interpretación son inviolables. Concluye el romance refiriéndose a su propia monstruosidad y a la curiosidad que genera en quienes se ven atraídos por la novedad: “¡Aquesto no! No os veréis/en ese Fénix, bergantes; que por eso está encerrado/debajo de treinta llaves.” (Ibíd., 323). Su condición de clausura le sirve de objeción y protesta ante la posibilidad de convertirse en entretenimiento de saltimbancos. Rechaza este modo de ser extraordinaria, para admitir otro, como veremos cerca del final de este artículo. Nuevamente, la táctica para moverse en el elogio sin vanidad es admitir la imagen ajena que de ella propone el interlocutor como si no tuviera otra posibilidad y, además, aprovechar irónicamente la posibilidad de capitalizar el espectáculo.

El romance “Allá va, aunque no debiera”, impreso en *Fama y obras póstumas* (1700), pero fechable en 1692 o 1693 (Méndez Plancarte 1976, 443; Volek 2016, 119), responde al Conde de la Granja un largo romance elogioso (y anónimo) no solo de su talento, sino de sus dos tomos de poesía: “Leílas, volviendo a leerlas,/con gana de repetirlo/tercera vez y trescientas,/del fin volviendo al principio,/hallando tal novedad/en lo propio que he leído,/que me parece otra cosa/aunque me suena a lo mismo” (1700, 144-145). La relectura como efecto de lectura de la obra sorjuanina ya está presente en los preliminares del *Segundo Volumen*. El doctor Ambrosio de la Cuesta y Saavedra en su elogio dice: “confieso que si las leyó una vez la curiosidad, siéndome, tantas veces como repetidas, agradables: *Haec placuit semel, haec decies repetita placebit* [Si un poema agradó sólo una vez, otro seguirá agradando aun releído diez veces]” (1692, c) y Pedro Zapata: “Volví con no sé qué nueva afición a leerlas, y me parecieron sin comparación mejores” (Ibíd., c2). La relectura como práctica intelectual que aclara, profundiza e interioriza discursos opacos o deleitables se vuelve en la lectura de la obra de sor Juana un modo de elogio que esquiva completamente lo biográfico y se concentra en la materialidad y el tiempo invertido de los lectores como aplauso de su calidad. El Conde de la Granja sigue con una metáfora continuada sobre los efectos de la obra en las prensas: las ha limpiado, ha convertido su tinta de tener los efectos de basilisco¹⁸ en tener los del colirio, el papel en lámina de bronce, y ha corregido los tipos constituyéndose en Fe de Erratas para otros poetas. Con respecto a su sexo, se expide en dos oportunidades. Cerca del comienzo: “Mas después que vos salisteis/a ser del Orbe prodigio,/y de Ángel, hombre y mujer/organizado individuo” y hacia el final: “La Archi-poetisa sois,/con ingenio mero-mixto/para usar en ambos sexos/de versos hermafroditos.” Esta última estrofa, tan coincidente al romance de sor Juana que arriba analizamos, puede indicar que este se compuso luego de haber leído el *Segundo Volumen*, por lo tanto más cerca de 1693. Lo de “Archi-poetisa” es una invención poética atribuida a Góngora y que equivale a ser la “princesa” de los poetas, mientras que “mero-mixto” alude a la locución latina *mero mixto imperio*, la delegación del poder político a un feudatario (mixto imperio) y el poder del emperador (mero imperio). Sor Juana no es aquí ni hombre ni mujer, sino “individuo” y el imperio/poder absoluto del ingenio sorjuanino sobre ambos sexos da como resultado “versos hermafroditos”. Concluye el largo romance con el pedido de respuesta, que sor Juana honrará con otro que descubrirá la identidad de su panegirista.

16. Del soneto “El hijo que la esclava ha concebido” (195 en Méndez Plancarte).

17. Del romance “Esos versos, lector mío” (1 en Méndez Plancarte).

18. El basilisco es un ser mitológico, similar a una serpiente y rey de ellas, que tenía la particularidad de matar con la vista (*D.Aut.*, 1726).

La respuesta de la poetisa juega en el comienzo con el anonimato del Conde por un lado, y por el otro, con la potencia del romance como género poético que la obliga a escribir, “como forzada”, “como quien/escribe sin albedrío” (1700, 151). El romance es una estructura libre, con rima variada que estimula la escritura, la conduce y fuerza voluntades. Ya no es la obligación o el mandato de superiores (la Condesa para reunir los papeles o aquel sujeto anónimo que la insta a poner por escrito la *Crisis*, por ejemplo) sino que en esta estrofa, ese lugar es ocupado por la literatura, una verdadera fuerza íntima e intimidadora. Estrofa, porque más adelante reaparece la escritura en tanto compromiso con otros.

La primera respuesta concreta a los elogios es el desconocerse como destinataria: “juzgo que no habla conmigo:/pues yo bien me conozco,/y no soy por quien se dijo/aquello de haber juntado/milagros y basíliscos” (Ibíd., 152), para inmediatamente reconocerse como poeta bajo el manto de la modestia afectada: “Verdad es, que acá a mis solas,/en unos ratos perdidos/a algunas vueltas de cartas/borradas, las sobre-escribo,/y para probar las plumas,/instrumentos de mi oficio,/hice versos, como quien/hace lo que hacer no quiso” (Ibíd.). En esta estrofa hay varios elementos de su auto-representación autoral: la escritura en soledad, durante el tiempo robado a las obligaciones conventuales, sin más materiales que los reverses de las cartas que le envían, como la que en ese momento está respondiendo. La escena de escritura en palimpsesto no solo representa la confección de esta misma respuesta, sino que tiene un efecto metonímico de toda su actividad poética. Sor Juana se sobre-escribe a sí misma constantemente (de ahí los motivos repetidos, las contradicciones, las inestabilidades), pero también sobre-escribe textos ajenos, el más obvio es la *Crisis de un sermón*. Por último, la imagen tan frecuente de la poeta obligada por otros que se lee en la *Respuesta...* (“Y, a la verdad, yo nunca he escrito sino violentada y forzada y sólo por dar gusto a otros; no sólo sin complacencia, sino con positiva repugnancia, porque nunca he juzgado de mí que tenga el caudal de letras e ingenio que pide la obligación de quien escribe” (1700, 14)) cobra en este romance un revés contradictorio cuando a través de una larga narración mítica de su propia inclinación, en que ella misma bebe de la fuente Castalia, sor Juana escribe: “Entre cuyos jarros, yo/busqué, por modo de vicio,/si les sobraba algún trago/del alegre bebedizo,/y (si no me engaño) hallé/en el asiento de un vidrio,/de una mal hecha infusión/los polvos mal desleídos” (Ibíd., 153) y las musas, al verla “tan hambrienta de ejercicios,/tan sedienta de conceptos/y tan desnuda de estilos”, la visten con “un retazo de Virgilio”, “unas nesgas/que sobraron de un corpiño/de una Tabernaria Escena”, “una bayeta/de una Elegía que hizo/Séneca”, y un astrolabio (Ibíd., 154). La reflexión pinta una escena contradictoria de quien escribe porque la obligan, pero también para probar las plumas, instrumentos de lo que llama su “oficio”¹⁹ y para el que, en realidad, reclamó ayuda de las musas. El oficio que nace del deseo o vicio y el hambre, la sed y la desnudez que las musas reparan se contradice con la actividad ociosa de los ratos perdidos, la sobre-escritura y la ausencia total de voluntad.

Muy en sintonía, el romance “¿Cuándo, Númenes Divinos...” que responde a los elogios del *Segundo Volumen* también se imprimió en 1700, a continuación de los dos anteriores, y Castorena y Ursúa, el editor de *Fama y obras póstumas*, lo señala como inacabado: “Este romance, que aun entre la valentía de los números, muestra en la poetisa lo humilde de su genial desconfianza, se halló así, después de su muerte, en borrador y sin mano última” (1700, 126). Beatriz Colombi propone que, de hecho, por su estructura, el poema sí está terminado (2017, 28). Lo describe, además, como una “ficción autoral” y un “bosquejo autobiográfico” (Ibíd., 10 y 24) y es que este romance, a diferencia de los anteriores, se constituye efectivamente, al igual que la sección autobiográfica de la *Respuesta a sor Filotea*, como un relato de vida, pero, a diferencia de aquella, no está motivado por la justificación de sí ante la crítica o el reproche, sino ante el exuberante elogio que constituyeron los preliminares del *Segundo Volumen* (1692). El objetivo que propone el romance –nuevamente de acuerdo con Colombi– es el de hacer caer los velos de la ficción construida por esos elogios (Ibíd., 26), condensado en los famosos versos “Y diversa de mí misma/entre vuestras plumas ando,/no como soy, sino como/quisisteis imaginarlo” (1700, 158). En este romance priman distintas fórmulas de modestia, como la *rusticitas* al llamar a sus escritos “descuidos”, “borrones”, “ocios descuidados”, “mal distintos trazos”, “oscuros borrones”, “disformes rasgos”, “conceptos sin alma”, o la descripción negativa de sí misma como “ignorante mujer”, “rústico aborto/de unos estériles campos”, de “educación inculta”, todos epítetos y adjetivos que van en consonancia con la treta que Ludmer llama “no decir que sabe”. Sin embargo, en el romance no hay un silencio absoluto, sino una postura silente que se desarma en el mismo texto.

19. “La obra que cada uno debe hacer, y en que está ocupado, según el lugar y estado que tiene” (D.Aut., 1737).

Es cierto que la principal materia del romance es la descomposición del retrato que las “Plumas de la Europa” han hecho de la poetisa y los posibles motivos por los que hay tantas discrepancias entre original y representación. En este punto, sor Juana alude a muchas ciencias distintas para reflexionar sobre los motivos de la distorsión. Astronomía, acústica, perspectiva visual, luz, física de los cuerpos: “Cuando penetrar el sol/intenta cuerpos opacos,/el que piensa beneficio/suele resultar agravio:/porque densos y groseros, resistiendo en lo apretado/de sus tortuosos poros/la intermisión de los rayos,/y admitiendo solamente el superficial contacto,/ sólo de ocasionar sombras/les sirve lo iluminado” (Ibíd., 160) o “Todo lo que se recibe,/no se mensura al tamaño/que en sí tiene, sino al modo/que es del recipiente el vaso” (Ibíd., 161). La desconfianza de la percepción a partir de una representación distante se hace eco de otros dos poemas, uno de 1689, “Este que ves, engaño colorido”²⁰ en donde se cuestiona la referencia directa de un supuesto retrato (“este”) y se determina, finalmente que “es cadáver, es polvo, es sombra, es nada”; y otro también póstumo y sin fecha conocida, “Verde embeleso...”²¹, pintado en un retrato de la poetisa en 1713. En este soneto, sor Juana cuestiona la percepción visual y se aferra al emblema de Alciato *manus oculata* en el último y famoso terceto “que yo, más cuerda en la fortuna mía/tengo entrambas manos ambos ojos/y solamente lo que toco veo” (2014, 389). La prueba como método de conocimiento se opone a la percepción visual incierta por su facultad de ser perturbada y constituir engaños. La percepción, así, se enfrenta a la razón, y el deseo, al conocimiento. Las “Plumas de Europa” no son racionales, sino pasionales y desde esa *perspectiva*, el elogio es admisible. Por otro lado, la presencia insistente de la ciencia en el romance se condice con la misma manifestación en los preliminares del *Segundo Volumen*, donde no hay dudas que el atributo más repetido (y novedoso hasta ese momento) es la multiplicidad de ciencias o “universalidad de noticias” que maneja sor Juana y por el que la aplauden casi todos los hombres que allí escriben, algo que no había ocurrido en *Inundación Castálida* ni sus reediciones. Acerca de su propia condición femenina, en el romance hay dos momentos en que es parte de los argumentos: cuando se nombra a sí misma “ignorante mujer” y en las últimas estrofas, en las que incluye un motivo ausente hasta ese momento, ¿qué tal si solo por ser mujer me alaban así?: “Si no es que el sexo ha podido/o ha querido hacer, por raro,/que el lugar de lo perfecto/obtenga lo extraordinario/mas a esto solo, por premio/era bastante el agrado,/sin desperdiciar conmigo/elogios tan empeñados”. Ser mujer puede derivar en ser percibida como “extraordinaria”²² por el otro. En contraposición con la monstruosidad del fénix que provoca una admiración inculta, esta es agradable. Es una aproximación que no está presente en los otros romances ni en la *Respuesta...* donde ser mujer es defecto y motivo de defensa o de corrimiento. En la *Respuesta...* desvía la atención de su propia feminidad en tanto factor de corrección en el acceso al conocimiento, lo importante es no ser ignorante. En el romance al caballero que le recomienda volverse hombre, tampoco es mujer, sino *uxor*, esposa de Dios; en el poema al caballero que buscaba el fénix, no es mujer, sino el ave mitológica y en la respuesta al Conde de la Granja no alude a su sexo. Esta estrofa casi al final del romance admite su feminidad como condición de posibilidad de su éxito y no como obstáculo o motivo de críticas misóginas, y eso es lo que deja a criterio del gusto de sus lectores en la última estrofa, que se transforma en una sentencia: “Quien en mi alabanza viere/ocupar juicios tan altos,/¿qué dirá, sino que el gusto/tiene en el ingenio mando?” Los elogios están publicados y quien los lea, pensará que es cuestión de gusto; es decir, “propria voluntad, determinación o arbitrio” (*DAut.*, 1734). Así, determina que, de todos modos, los elogios pueden ser atribuibles a la libertad de los lectores, lo que recuerda al prólogo en verso de 1690, “Esos versos, lector mío” cuando la poeta advierte al lector respecto de los versos que le presenta: “En tu libertad te pongo,/si quisieres censurarlos/pues de que, al cabo, te estás/en ella, estoy muy al cabo” (1690, 4). Cuando se trata de aceptar un elogio, sor Juana juega con la falsa modestia al tiempo que despliega una erudición fantástica de la física para finalmente admitirlos como una cuestión de gusto, como aclara en el prólogo en verso: “No hay cosa más libre que/el entendimiento humano; pues lo que Dios no violenta,/¿por qué yo he de violentarlo?” (Ibíd.).

Estas dos últimas estrofas otorgan un cierre al poema, además del que brinda la progresión temática que ha señalado Beatriz Colombi (2017, 28). La celebración del simulacro tiene una excepción condicional en ese “Si no es que...”, que se consolida en la admisión de la alabanza y en la libertad de la lectura. En esta respuesta,

20. 145 en Méndez Plancarte.

21. 152 en Méndez Plancarte.

22. “Cosa fuera de orden, regla y método regular y natural” (*DAut.*, 1732).

sor Juana se hace cargo de su lugar como autora al mismo tiempo que se desmarca de la responsabilidad de los efectos que ella o su obra puedan tener en otros. Esta última respuesta se construye como el revés del prólogo de 1690: concluye dándole la palabra y la libertad a sus lectores, solo que esta vez estos ya leyeron sus libros.

Las tretas como máquina de (otras) lecturas

Las tretas que Josefina Ludmer rastrea en la *Respuesta a sor Filotea* sin duda se vuelven a encontrar en los romances analizados con algunas diferencias sustanciales. El hecho de replicar a un superior que, a su vez, instala el simulacro de la paridad al disfrazarse como sor Filotea para darle la palabra, establece ciertas diferencias con otras respuestas que, aun cuando contengan críticas que “vienen en traje de consejo”, no tendrán en sor Juana “sustancia de precepto” (1700, 12). La posición desde la cual sor Juana replica al Obispo no es la misma que desde la que contesta a sus admiradores; es de hecho una posición inversa (de superioridad) de la que ella debe dar cuenta y también responder para mantenerla y protegerse. Es así que, aun cuando las tretas sean las mismas (decir que no se sabe, no saber decir, no decir que se sabe y saber sobre el no decir) y se superpongan en muchas oportunidades, esto no significa que la motivación de esa estrategia ni su efecto de lectura sean los mismos. De hecho, el tono irónico y el juego con la palabra, que sin duda se percibe en algunas zonas de la *Respuesta...*, no deja lugar a dudas en los romances epistolares en que responde a destinatarios específicos, aunque estos no se disfrazan como pares, sino que reconocen su inferioridad como parte del elogio. Ahora bien, la última respuesta analizada, “¿Cuándo Númenes divinos...” no perpetúa esta estrategia (aunque sí las tretas de Ludmer). En él, el lugar que ocupa sor Juana se consolida, como dijimos, en las últimas dos estrofas, aquellas que arman el círculo completo con el prólogo “Esos versos, lector mío” de 1690 y que ya no le hablan al lector desconocido, sino a los lectores cuya opinión no es una incógnita y que, a su vez, han contribuido enérgicamente a su legitimación como autora consagrada con sus largas aprobaciones, elogios y poemas laudatorios, donde han escrito catálogos de mujeres santas y sabias, contemporáneas y antiguas para ubicarla a ella en la cúspide, además de alabar su estilo, poemas específicos, incluso sugerir nuevas publicaciones o representaciones de sus obras teatrales, como lo hace el padre Juan Navarro Vélez en su Aprobación al *Segundo Volumen*. La réplica de agradecimiento escrita en el romance aprovecha la treta y la falsa modestia, virtud en el sexo femenino, pero también propia de los autores, pero no para decir desde el silencio, sino para constituirse en otro tipo de *self-fashioning* desde el aplauso y el elogio de una autora cuya posición, está dispuesta más que a custodiar, a fortalecer.

Bibliografía

- Alatorre, A. 1980. “La Carta de sor Juana al P. Núñez (1682)”. *NRFH*, XXXV: 591-673.
- Arredondo, MS., P. Civil y M. Moner (eds.), *Paratextos en la literatura española (siglos xv-xviii)*. Madrid: Casa de Velázquez. 91-107.
- Bravo Arriaga, M.D. 1997. *La excepción y la regla: estudios sobre espiritualidad y cultura en Nueva España*. México: UNAM.
- Calvo, H. y B. Colombi. 2015. *Cartas de Lysi. La mecenas de sor Juana Inés de la Cruz en correspondencia inédita*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Colombi, B. 2017. “Sor Juana Inés de la Cruz ante la fama”. *Prolija Memoria Segunda Época*, I (1): 9-30.
- , 2018. “Diego Calleja y la Vida de sor Juana Inés de la Cruz. Vestigios y silencios en el archivo sorjuanino”. *Revista ExLibris*, 7: 24-44.
- , 2019. “Sor Juana Inés de la Cruz: figuraciones del mecenazgo y la autoría”. *iMex. México interdisciplinario. Interdisciplinary Mexico*, 8 (15): 30-45.
- Cruz, sor J.I. de la. 1689. *Inundación Castálida de la única poetisa, musa décima...* Madrid: Juan García Infanzón.
- , 1692. *Segundo Volumen de las obras...* Sevilla: Tomás López de Haro.
- , 1700. *Fama y Obras Póstumas del Fénix de México...* Madrid: Manuel Ruiz de Murga.
- , 1976. *Obras completas. I. Lírica Personal*. Edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte. México: Fondo de Cultura Económica.

- , 2014. *Nocturna mas no funesta. Poesía y Cartas*. Edición, prólogo y notas de Facundo Ruiz. Buenos Aires: Corregidor.
- De Certeau, M. 1980. “Capítulo III. Valerse de: usos y prácticas”. *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, Trad. de Alejandro Pescador. México: Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. 35-48.
- Ferrús Antón, B. 2006. “Porque fuimos monjas. Mujer y silencio en el Barroco de Indias”. *Voz y Letra: Revista de Literatura*, 17 (2): 59-76.
- Lavrin, A. 2016. *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Luciani, F. 2004. *Literary self-fashioning in sor Juana Inés de la Cruz*. Lewisburg: Bucknell University Presses.
- Ludmer, J. 1984. “Tretas del débil”. *La sartén por el mango. Encuentro de escritoras latinoamericanas*, ed. por Patricia Elena González y Eliana Ortega. Puerto Rico: Ediciones Huracán. 47-54.
- Merrim, S. 1987. “Narciso *desdoblado*: Narcissistic Strategems in *El Divino Narciso* and the *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*”. *Bulletin of Hispanic Studies*, 64 (2): 111-117.
- Moraña, M. 1998. *Viaje al silencio: exploraciones del discurso barroco*. México: UNAM.
- Picón Salas, M. 1969 [1944]. *De la Conquista a la Independencia*. México: FCE.
- Schmidhuber de la Mora, G. 2015. “Desciframiento de un criptograma de sor Juana Inés de la Cruz: romance 50”. *eHumanista* 31: 728-738.
- Trabulse, E. 1995. *Los años finales de Sor Juana: una interpretación*. México: Condumex.

LENGUAJES, TAXONOMÍAS E ILUSTRACIONES EN LA OBRA DEL NATURALISTA JESUITA FLORIÁN PAUCKE

Matías Aimino
IHUCSO, UNL - CONICET
aiminomatias@gmail.com

Resumen

Las historias naturales escritas por los misioneros jesuitas de los siglos XVII y XVIII surgieron del interés por conocer y describir las especies naturales del continente americano y constituyeron una de las primeras aproximaciones eruditas a este nuevo objeto de estudio. Consideramos en este trabajo las memorias del naturalista jesuita Florián Paucke, escritas entre 1778 y 1780 con el título *Hin und Her*. El caso de las memorias de Paucke nos permitirá indagar la diversidad de lenguajes y modelos taxonómicos involucrados en las historias naturales de los jesuitas y también nos dará la posibilidad de examinar los modos de producción y circulación de las ilustraciones con las que se buscaba registrar o representar las especies naturales del nuevo continente. *Lenguajes, taxonomías e ilustraciones* son entonces las categorías con las que trataremos de reconstruir algunos de los principales rasgos de las historias naturales de los jesuitas.

Palabras clave: Historia natural - Paucke - Lenguaje científico - Modelos taxonómicos - Inscripciones.

Abstract

The natural histories written by the 17th and 18th centuries Jesuit missionaries arised from the interest to know and describe the natural species of the American continent and constituted one of the first erudite approaches to this new object of study. We consider in this work the memoirs of Jesuit naturalist Florián Paucke, written between 1778 and 1780 with the title *Hin und Her*. The case of Paucke's memoirs will allow us to investigate the diversity of languages and taxonomic models involved in the natural histories of the Jesuits and will also give us the possibility of examining the modes of production and circulation of illustrations representing natural species of the new continent. *Languages, taxonomies and illustrations* are then the categories with which we will try to reconstruct some of the main features of the natural histories of the Jesuits.

Keywords: Natural History - Paucke - Scientific Language - Taxonomic Models - Inscriptions.

Recibido: 10/05/2019

Aceptado: 30/05/2019

LENGUAJES, TAXONOMÍAS E ILUSTRACIONES EN LA OBRA DEL NATURALISTA JESUITA FLORIÁN PAUCKE

Introducción

El misionero jesuita Florián Paucke comenzó a escribir en 1778 las memorias de su acción misionera en el nuevo continente, a las que atribuyó el título *Hin und Her*, traducido usualmente como *Hacia allá y para acá*. Estas memorias integran el corpus de obras escritas por los jesuitas expulsos porque su composición, realizada tras el regreso de Paucke al viejo continente, es posterior al decreto de expulsión promulgado por Carlos III de España en 1767, e incluso posterior a la disolución de la orden jesuítica dictada por Clemente XIV en 1773. La obra está dividida en seis partes o secciones: en las cinco primeras, Paucke relata su acción misionera entre los mocovíes de la reducción de San Javier y en la última describe los ríos, el clima, la tierra, las plantas y los animales de la región del Gran Chaco, en el sur de la provincia que los jesuitas designaban como *Paraquaria*.¹ Como otros naturalistas de la época, Paucke añadió a sus memorias una serie de ilustraciones que se destacan por su alto nivel expresivo y que suman más de una centena de dibujos hechos a lápiz, pluma y color. La prematura muerte de Paucke, acontecida en 1780, frustró los planes de revisión y publicación de la obra. Las primeras ediciones de *Hin und Her* en alemán fueron selecciones parciales hechas por el monje cisterciense Johannes Frast en 1829 y por los sacerdotes jesuitas Andrés Kobler en 1870 y Agustín Bringman en 1908. En español, se editó un compendio abreviado en 1900 y recién entre 1942 y 1944 se realizó la primera edición completa de esta obra.²

El caso de las memorias de Paucke nos permitirá considerar la diversidad de lenguajes y modelos taxonómicos involucrados en las historias naturales de los jesuitas y también nos dará la posibilidad de examinar los modos de producción y circulación de las ilustraciones con las que se buscaba registrar o representar las especies naturales del nuevo continente. *Lenguajes, taxonomías e ilustraciones* serán entonces las unidades de análisis que nos permitirán comprender algunos de los principales rasgos de las historias naturales de los jesuitas.

En el primer apartado, nos concentraremos en los lenguajes y las taxonomías. Al respecto, suele decirse que historias naturales escritas por los misioneros jesuitas de los siglos XVII y XVIII aplicaban una nomenclatura proveniente de diversas fuentes léxicas –las lenguas europeas, las lenguas de los nativos americanos y algunos términos latinos de la tradición académica–, que trataban de establecer relaciones de traducción entre esas fuentes léxicas a la manera de diccionarios bilingües e incluso plurilingües, y que apelaban a un modo de organización de sus contenidos consistente en realizar listados aleatorios y parciales de la flora y la fauna americanas (Asúa 2008). Asimismo, suele afirmarse que las historias naturales de los jesuitas estaban conectadas con las taxonomías populares indianas (Asúa 2008; Di Liscia 2003; Di Liscia y Prina 2002), pero al mismo tiempo parecían asumir un compromiso con el fijismo o esencialismo aristotélico que las instaba a hacer calzar las especies naturales del nuevo continente en los cánones de las especies ya conocidas (Gonzalo 2012; Gonzalo y Blanco 2003). Podremos ver que todos estos rasgos están presentes en la obra de Paucke y su consideración nos permitirá mostrar, además, que las historias naturales de los jesuitas pueden concebirse como tentativas de articulación entre el conocimiento no científico de las culturas nativas americanas y el conocimiento científico de la cultura europea moderna.

En el segundo apartado, en cambio, nos concentraremos en las ilustraciones. Lo que nos interesa en particular de las ilustraciones que Paucke añadió a sus memorias es que involucran una serie de operaciones como registrar, transformar y combinar, que son constitutivas de aquello que Latour (1988, 22) denomina “inscripciones”. Las inscripciones son registros gráficos o representaciones que se producen en el campo con el propósito de fijar los atributos de los objetos del mundo natural. La práctica de inscribir constituye un rasgo propio de la cultura científica moderna, pero no es suficiente para explicar la vastedad de su desarrollo.

1. La estructura de la obra de Paucke es la siguiente: Primera parte. Partida desde Europa hacia Las Indias Occidentales de América (caps. I-XV). Segunda parte. Mi estada y trabajo en Paraquaria (caps. I-XVII). Tercera parte. De la manera de vivir, usos y costumbres de los indios americanos en el paganismo (caps. I-XX). Cuarta parte. Del cristianismo de los indios (caps. I-X). Quinta parte. Los jesuitas expulsados de Paraquaria (caps. I-VII). Sexta parte. Descripción del Gran Chaco en *Paraquaria* (caps. I-XXIV).

2. Cf. entre otros Bajo 1995, Alzari 2010.

Para esto, es necesario atender también a las prácticas de movilización y acopio de información en los centros de sociabilidad científica. La cultura científica moderna se caracteriza entonces, para Latour (1988), por la conjunción entre las prácticas de inscribir y de movilizar y acopiar las inscripciones. Teniendo en cuenta esta caracterización, nos preguntaremos si las ilustraciones de Paucke pueden ser concebidas como inscripciones en un sentido pleno, esto es, atendiendo no solo al hecho de que constituyan registros gráficos de las especies naturales del nuevo continente, sino también a la posibilidad de que hayan sido movilizadas, reproducidas y difundidas en su época, contribuyendo así al desarrollo de la cultura científica moderna. Al respecto, podremos ver que es muy probable que Paucke haya compuesto sus ilustraciones en el nuevo continente y las haya llevado consigo en su regreso a Europa. Sin embargo, esta probable movilización de las ilustraciones no implica necesariamente que hayan logrado incorporarse a los flujos de información del siglo XVIII y hacer aportes sustantivos al desarrollo del conocimiento científico de la época.

Como conclusión de nuestro trabajo, enfatizaremos la idea de que las historias naturales de los jesuitas constituyen un preciado objeto para estudiar y discutir los aspectos epistémicos y no epistémicos (históricos, sociales, culturales) que caracterizan los modos de intercambio entre las diferentes formas de producir conocimiento, puesto que surgen en la frontera borrosa, poco nítida, entre el conocimiento no científico de las culturas nativas americanas y el conocimiento científico de la cultura europea moderna.

Lenguajes y taxonomías

Los lenguajes y, en particular, el conocimiento de las lenguas nativas constituyeron una de las preocupaciones centrales de los misioneros jesuitas que arribaron a las colonias españolas en el nuevo continente. Los jesuitas desarrollaron gramáticas, léxicos y otros instrumentos lingüísticos que los auxiliaron de modo indiscutible en su labor evangelizadora. Es por esto que algunos autores, como Asúa (2008), han sugerido que las historias naturales de los jesuitas constituyen un complemento y una prolongación de sus estudios sobre las lenguas nativas. Las historias naturales, entonces, estarían relacionadas “no solo con el lenguaje como un instrumento de referencia, sino también con el lenguaje en sí mismo” (Asúa 2008, 41). Un rasgo distintivo de las historias naturales de los jesuitas es la incorporación de los nombres indios en la designación de las diversas especies de la flora y la fauna americanas. En el caso de Paucke, que escribe sus memorias en alemán, los nombres de las especies se indican en esa lengua y también en español y en las lenguas nativas. Dice Paucke, por ejemplo:

Los *pluzer*, que los españoles llaman porongos [y] los mocovíes *capaga*, existen en *Paraquaria* en muchas clases de diferente tamaño, figura y uso. Ellos no son comestibles porque saben muy amargos, también porque algunos por venenosos son nocivos al hombre (Paucke 2010 [1780], 559).

Y también:

Otros animales que habitan en nuestra isla y en todos los ríos de mi reducción hasta Buenos Aires y también hasta muy al Norte son los carpinchos que los guaraníes denominan *capiguaras*, los abipones *Etepenga* pero los mocovíes *Nocupiaga* (Paucke 2010 [1780], 632).

En los grandes lagos hay *Fischotter* por miles, los españoles las denominan nutrias, los mocovíes *Nitigze* y los guaraníes *Quia* (Paucke 2010 [1780], 633).

La atribución de nombres y la determinación de traducciones entre una lengua y otra permite comparar el proceso de escritura de las historias naturales de los jesuitas con la construcción de un “diccionario bilingüe” (Asúa 2008, 41-42). En el caso de Paucke ese diccionario es plurilingüe, puesto que establece traducciones entre dos lenguas europeas (el alemán y el español) y al menos tres lenguas nativas (el mocoví, el abipón y el guaraní). Pero el interés de estas traducciones no estriba solamente en las relaciones que establecen entre las diferentes fuentes léxicas. Al interés lingüístico hay que agregar también un interés cognoscitivo o epistémico. En este sentido, nuestra interpretación se aparta de Asúa (2008). Por medio de las traducciones, las historias naturales de los misioneros jesuitas sientan las condiciones lingüísticas necesarias para acceder a los

conocimientos que los nativos americanos desarrollaron durante generaciones a través de un asiduo contacto con las especies naturales del nuevo continente.

Como todos sabemos, las historias naturales de los jesuitas son una especie de corografía en la que se describen las condiciones naturales de una región, así como las costumbres de los nativos. En lo que respecta a la organización de sus contenidos, suelen dividirse en varios capítulos, partes o secciones, y a menudo están incorporadas a una obra más extensa. Las descripciones de la flora y la fauna americanas aparecen aquí como listados o inventarios de las especies autóctonas, compuestos por una serie de párrafos o de breves capítulos cuya secuencia es más bien aleatoria. Algunos autores (Asúa 2008; Di Liscia 2003) sostienen que las secciones dedicadas a las plantas aparecen más estructuradas que las secciones dedicadas a los animales porque muchos misioneros jesuitas tomaron como referencia la obra *Materia medica misionera*, escrita a principios del siglo XVIII por el sacerdote jesuita Pedro Montenegro. Esta obra es un compendio de las plantas medicinales de la provincia de *Paraquaria*, que describe sus virtudes curativas basándose en la teoría humoral de Galeno. Según Di Liscia, “la obra de Montenegro fue la base de las recopilaciones botánicas posteriores” (Di Liscia 2003, 38).

En el caso de Paucke, no puede reconocerse, en cambio, ningún modelo de clasificación sistemática que estructure su presentación de las plantas y los animales propios de la región del Gran Chaco, en la provincia de *Paraquaria*. La presentación de las plantas aparece dividida en los siguientes capítulos:

III. De las hierbas que son comestibles o medicinales. IV. De las plantas terrestres y raíces. V. De las frutas terrestres que crecen de por sí en la tierra silvestre. VI. De las plantas de bosques y de campo que dan frutos. VII. De otras plantas terrestres en el Paraguay. VIII. De los árboles frutales y de las plantas que se encuentran en *Paraquaria* al igual de Europa. IX. De los árboles que se encuentran desde el comienzo del valle Chaco, de sus frutos, su uso y utilidad. X. De los árboles de selva que se encuentran en este valle hacia más allá al Norte. XI. De las palmeras y sus clases que yo he visto (Cf. Paucke 2010 [1780]).

La presentación de los animales, por su parte, se divide en los siguientes capítulos:

XIII. De los animales que viven parcialmente en el agua, parcialmente sobre la tierra. XIV. De otros animales dañinos, serpientes y víboras en las aguas. XV. De aves y otra volatería que viven sobre y al lado de las aguas. XVI. De otras aves que se encuentran en los ríos y otras aguas. XVII. De las aves de rapiña en el país. XVIII. De otras aves de bosques y campos. XIX. De los loros, del ave tunca y los avestruces. XX. De la volatería casera. XXI. De los animales silvestres que viven en este valle Gran Chaco. XXII. De otros animales de caza. XXIII. De los puercos monteses. XXIV. De la sabandija reptante (Cf. Paucke 2010 [1780]).

Si esta clasificación de las especies propuesta por Paucke se asemeja tanto a la enciclopedia china imaginada por Borges en “El idioma analítico de John Wilkins”³ es porque no cumple con los principios básicos de una taxonomía sistemática. En particular, no cumple con el principio de no solapamiento, que establece que ningún individuo puede pertenecer simultáneamente a varios taxones situados en la misma categoría taxonómica, y tampoco cumple con el principio de jerarquía, que indica que dos taxones pertenecientes a distintas categorías taxonómicas no pueden ubicarse al mismo nivel, sino que deben respetar la jerarquía de inclusión correspondiente. La clasificación de Paucke aplica al mismo tiempo varios criterios taxonómicos tales como el uso, las características morfológicas, la distribución geográfica, entre otros, cuya diversidad dificulta el intento de una clasificación sistemática de las especies naturales.

Otra de las dificultades que afrontaron las taxonomías de los naturalistas jesuitas surge de sus compromisos con el aristotélico-tomismo y, en particular, con la tesis fijista o esencialista de que todos los individuos pertenecientes a una misma especie comparten rasgos o atributos esenciales (Gonzalo 2012; Gonzalo y Blanco 2003). De acuerdo con Aristóteles, los individuos de una especie pueden diferir entre sí, pero la posibilidad de variación está acotada por sus rasgos esenciales, que se consideran fijos e inmutables. Dado este compromiso con el fijismo o esencialismo aristotélico, la aparición de plantas y animales no conocidos en el viejo continente les imponía un serio desafío a los naturalistas jesuitas. El problema radicaba en decidir

3. Borges, J. L. 1974. Obras completas. Buenos Aires: Emecé, p. 706-709.

si las diferencias que presentaban ciertos individuos de la flora y la fauna locales eran accidentales o esenciales. En el primer caso, se podían conservar las clasificaciones preexistentes, mientras que, en el segundo, resultaba imperiosa la necesidad de establecer nuevos taxones para contener las especies halladas en el nuevo continente. La estrategia que siguieron, en general, los naturalistas jesuitas fue la primera: “se intentaba *hacer calzar* cada descubrimiento dentro de los cánones impuestos por las especies ya catalogadas. De algún modo, las entidades conocidas actuaban como una camisa de fuerza a la hora de clasificar a las nuevas” (Gonzalo y Blanco 2003, 351). Numerosos pasajes de las memorias de Paucke son ilustrativos a este respecto, por ejemplo:

Hay aun otra planta que fructifica en la tierra. En alemán no se puede denominar de otro modo que *Erdnüsse* [nueces terrestres]. Ellas son llamadas maní por los españoles. Crecen en derredor de la raíz y cuelgan de delgados hilitos dentro de una cáscara que es muy débil y tiene al centro una división por la cual un grano se halla separado del otro (Paucke 2010 [1780], 557).

Y también:

En *Paraguaria* llaman león a otro animal y este sería un *Löwe* [león], los mocovíes lo llaman *Ezobagaec* pero no se asemeja en lo más mínimo a un león. [...] El animal es gris, la piel peluda y muy suave en el pelambre; la figura es también la de un gato, larga y flexible, tiene una cabeza chica y cola larga, las garras como las de un tigre, pero en mitad del tamaño. Yo lo tengo por un leopardo porque es llamado león y es *grau* pues pardo denota en lengua española lo que nosotros denominamos *grau* (Paucke 2010 [1780], 681).⁴

Estos intentos de clasificación de las nuevas especies de la flora y la fauna americanas ponen de manifiesto que las historias naturales de los jesuitas constituyen tentativas de articulación entre las taxonomías populares indianas y los criterios taxonómicos provenientes de la cultura científica europea. La consideración de la diversidad de lenguajes y de modelos taxonómicos involucrados en las historias naturales de los jesuitas nos muestra, entonces, que estas surgen y se desarrollan en la frontera borrosa, poco nítida, entre el conocimiento científico de los naturalistas europeos y el conocimiento no científico de los nativos americanos y que son, sin duda, el resultado de un nutrido intercambio entre estas dos formas de producir conocimiento.

Ilustraciones

Paucke añadió a sus memorias más de una centena de ilustraciones a lápiz, pluma y color, realizadas sobre papeles de diferente calidad y de un tamaño aproximado de 200 x 145 mm. Algunas de estas ilustraciones se refieren a la vida y las costumbres de los mocovíes de la reducción de San Javier, pero la mayor parte describe las especies naturales de la región del Gran Chaco, en la provincia de *Paraguaria*. Paucke representó alrededor de 70 especies de plantas y 130 especies de animales (Binková, 2001, 193). Lo que nos interesa de estas ilustraciones es que involucran una serie de operaciones como registrar, transformar y combinar, que son constitutivas de aquello que Latour (1988, 22) denomina “inscripciones”.

Las inscripciones son registros gráficos o representaciones que se producen en el campo con el propósito de fijar las propiedades de los objetos del mundo natural para luego trasladarlas a los centros de sociabilidad científica. Uno de los principales atributos de las inscripciones es, entonces, su capacidad de hacer posible a un mismo tiempo la inmutabilidad y la movilización, por eso son concebidas como “móviles inmutables”. Latour (1988) toma como caso ejemplar el encuentro del conde de La Pérouse con unos pobladores chinos de la isla de Sajalín durante la expedición organizada por Luis XVI de Francia para completar los descubrimientos de James Cook sobre el océano Pacífico. La Pérouse inquiere a los pobladores chinos si Sajalín es una isla o una península, uno de ellos dibuja un mapa con la escala y los detalles requeridos por el francés y otro, viendo que el aumento de la marea pronto lo borrará, toma uno de los cuadernos de La Pérouse y

4. Paucke se refiere aquí a la especie puma concolor.

registra el mapa con un lápiz. Latour se pregunta entonces cuáles son las diferencias entre la geografía de un civilizado y la de un salvaje, considerando que ambos son capaces de representar el mundo natural basándose en principios de proyección relativamente similares. Citamos a Latour:

Así que tal vez no haya ninguna diferencia después de todo. [...] Esto, sin embargo, no puede ser, porque La Pérouse hace algo que va a crear una enorme diferencia entre el chino y el europeo. Lo que para el primero es un dibujo sin importancia que la marea puede borrar, para el otro es el único objeto de su misión. [...] La Pérouse pasa por todos estos lugares con el fin de tener algo que llevar a Versalles, donde muchas personas esperan su mapa para determinar quién tenía razón acerca de si Sajalín era una isla (Latour 1988, 24-25).

Sajalín no puede trasladarse a los centros de sociabilidad científica para poner fin al debate, pero sí puede trasladarse una representación de sus rasgos morfológicos, en la que se advierta si está conectada al continente o separada de él; y en el marco de un debate muy específico, trasladar la representación de esos rasgos equivale a trasladar Sajalín. Lo importante de las inscripciones no es entonces la posibilidad de contribuir a la objetividad científica aportando registros de evidencia empírica, sino la de lograr “coherencia visual”, es decir, la posibilidad de establecer una relación biunívoca y reversible entre la representación y lo representado. Esto significa que las inscripciones permiten hacer presentes objetos que en realidad están ausentes, y preservar asimismo su significación cognoscitiva. De acuerdo con Latour (1988, 28), “esta presencia/ausencia es posible a través de la conexión biunívoca establecida por varios artificios –perspectivas, proyecciones, mapas, libros de registro, etcétera– que permiten el traslado sin corrupción”.

Lo dicho hasta aquí nos permite explicitar algunas de las propiedades más importantes de las inscripciones: (1) son móviles, permiten trasladar a los centros de sociabilidad científica aquellos rasgos del mundo natural relevados en el campo; (2) son inmutables, garantizan que esos rasgos se mantengan inalterables o fijos durante todo el traslado y que resulten legibles, presentables; (3) son planas, se presentan generalmente como gráficos, mapas, fotografías que están impresos sobre el papel o sobre alguna de sus variantes. Asimismo, por estar asentadas en un soporte plano o bidimensional, las inscripciones adquieren las siguientes propiedades: (4) su escala puede ser modificada a voluntad sin alterar las proporciones; (5) pueden ser reproducidas a bajo costo y, por lo tanto, fácilmente difundidas; (6) pueden ser reorganizadas y combinadas con otras inscripciones; (7) pueden superponerse unas a otras; (8) pueden formar parte de un texto escrito e integrarse a la dinámica de la comunicación y la divulgación científicas y, por último, (9) pueden combinarse fácilmente con la geometría y conducir a desarrollos formales o teóricos (Latour 1988, 44-47).

Considerando estos atributos, examinemos ahora si las ilustraciones que Paucke añadió a sus memorias pueden concebirse como inscripciones. Estas ilustraciones son inmutables, en el sentido de que sus atributos han sido fijados en el momento de su producción y han perdurado hasta ahora, y también son planas, dado que se han asentado sobre soportes de papel. Por lo tanto, poseen las propiedades (2) y (3) mencionadas anteriormente. Las otras propiedades que Latour atribuye a las inscripciones no aparecen, en cambio, en todas las ilustraciones de Paucke, pero es posible formar conjuntos de ilustraciones en los que está presente, al menos, una de esas propiedades.

Paucke recurre al cambio de escala (propiedad 4) para ampliar la descripción morfológica de las especies, incorporando aspectos etológicos y biomecánicos en el caso de los animales, así como descripciones del entorno natural (Figura 1). También combina dos o más inscripciones (propiedad 6) para hacer estudios comparativos, como los referidos a las variaciones morfológicas, cromáticas o dimensionales dentro de una misma especie, o entre especies que pertenecen a un mismo género (Figura 2). Además, produce superposiciones (propiedad 7) para condensar información, como en la descripción de las variaciones de las especies arbóreas según las estaciones del año (Figura 3). Por último, integra ilustraciones y textos escritos (propiedad 8) incorporando una breve reseña descriptiva o indicando los nombres de las especies en ciertas lenguas europeas y americanas. De esta manera, Paucke construye un dispositivo pictórico-lingüístico con el que logra consolidar la coherencia visual de sus ilustraciones. El dibujo no cumple meramente una función ilustrativa, sino que revela toda su capacidad para hacer presente un objeto ausente. Junto a la maquinaria retórica del diccionario bilingüe (Asúa 2008), el dibujo fija los atributos del objeto y nos habla de este modo: “esto que puede verse aquí es anterior al lenguaje que lo nombra, y es llamado cardenal por los españoles y *dotozole* por los mocovíes” (Figura 4).

La propiedad (9), referida a la posibilidad de que las inscripciones se combinen con la geometría, no está presente en ninguna de las ilustraciones de Paucke. El dibujo no sigue las reglas de la representación en perspectiva, por lo que no conserva las proporciones de lo representado, y tampoco tiene la pretensión de expresar medidas reales o aparentes. Latour (1988, 47) considera que la posibilidad de geometrización es una de las propiedades más poderosas de las inscripciones, puesto que permite efectuar desarrollos formales y, en consecuencia, pasar de investigaciones empíricas a investigaciones teóricas. Pero este gran paso no le ha sido reservado a las ilustraciones de Paucke, que no revelan ningún afán por la medición o la cuantificación de las observaciones.

Las propiedades (1) y (5), referidas respectivamente a la movilización de las inscripciones y a su reproducción y difusión, se relacionan con aspectos histórico-contextuales, como la dinámica de los flujos de información en el siglo XVIII, y dependen en particular de algunas circunstancias que signaron la composición y publicación de *Hin und Her*. Al respecto, Paucke declara en sus memorias que compuso el libro y las ilustraciones en Europa sin otro auxilio que el prestado por su memoria, por lo que se presume que las autoridades del Río de la Plata lo despojaron de todos sus papeles durante la expulsión de la orden en 1767. Dice Paucke:

Nadie extraña [...] que yo sienta una notable merma de mi memoria [...] después de veintiún años de labores en Paraquaria sin haberme llevado aun un papel siquiera antes cuando estuve en aquellos países, u otro breve apunte; más bien me admiro por haber conservado totalmente presentes en mi memoria aun tantas cosas que escribo (Paucke 2010 [1780], 596).

Wernicke, el primero en traducir al español la totalidad de la obra, indica que las ilustraciones de Paucke llaman “poderosamente” la atención porque revelan su capacidad para retener en la memoria los caracteres específicos de diversas especies naturales, particularmente en el caso de las aves (Wernicke 1944, 249-250). Sin embargo, algunas investigaciones más recientes acerca de los manuscritos conservados en el monasterio cisterciense de Zwettl descreen de la declaración de Paucke y muestran que es probable que este haya confeccionado las ilustraciones en el nuevo continente y las haya llevado consigo en su retorno a Europa. Uno de los argumentos que apoyan esta interpretación se refiere al ahorro de papel, puesto que, como señala Zanetti (2013, 180), “con frecuencia [se] incluyen varios asuntos en una sola ilustración [...] y la mayoría de ellas suelen estar dibujadas en papeles pequeños y de igual tamaño. Pensamos entonces que le era difícil disponer de suficiente papel, y que no quería renunciar a reproducir los objetos con todos sus detalles”. Si esta interpretación es correcta, entonces las ilustraciones de Paucke presentan la propiedad (1) que Latour atribuye a las inscripciones y que se refiere a su movilización.

Sin embargo, el hecho de que hayan sido trasladadas de un continente a otro no implica necesariamente que hayan quedado integradas a la dinámica de los flujos de información del siglo XVIII. De acuerdo con Schaffer (2009), el desarrollo de la cultura científica moderna dependió en gran medida de los flujos que surgieron y funcionaron en estrecha relación con la expansión del comercio marítimo y de las órdenes religiosas, y que posibilitaron la acumulación de información en los centros de sociabilidad científica. La estructura organizativa de las órdenes religiosas, la movilidad de sus miembros demandada por la misión evangelizadora y la «red institucional» (Prieto 2011), que posibilitaba el intercambio y la asidua comunicación entre ellos, tuvieron una decisiva incidencia en el desarrollo de los flujos de información. Y si bien muchas historias naturales escritas por los misioneros jesuitas del siglo XVIII lograron integrarse a la dinámica de estos flujos y contribuir así al desarrollo de la cultura científica moderna, es probable que esta suerte no le haya tocado a las memorias de Paucke.

Paucke comenzó a escribir sus memorias en 1778, mientras residía en Neuhaus, Bohemia, y dos años después, en 1780, entregó el manuscrito al prior del convento cisterciense de Zwettl, Austria. Algunos autores sostienen que “este manuscrito debería considerarse como una primera base general, que en los planes del autor sería corregida, mejorada, revisada, ampliada” (Bajo 1995, 233). Sin embargo, la prematura muerte de Paucke en 1780 frustró completamente estos planes, puesto que ya no había quien tuviera un interés personal en revisar el manuscrito y gestionar su publicación. Las memorias de Paucke se publicaron por primera vez casi medio siglo después de su composición, en la edición vienesa de 1829, realizada al cuidado del monje cisterciense Johannes Frast. A esta le siguieron dos ediciones alemanas, la de 1870, seleccionada y anotada por el sacerdote jesuita Andrés Kobler, y la de 1908, seleccionada por el sacerdote jesuita Agustín Bringmann, quien se centró en la misión evangelizadora y suprimió todo lo tocante a la historia natural. Las demás ediciones de *Hin und Her* se hicieron en la Argentina. En 1900 se publicó en Buenos Aires un compendio abreviado, cuya

preparación se atribuye al sacerdote jesuita Juan Amtweiller, y en 1935 y 1938 Furlong publicó varias de las ilustraciones de Paucke. Recién entre 1942 y 1944 se realizó la primera edición completa de la obra, en tres volúmenes, con la traducción al español realizada por Wernicke.

El hecho de que las memorias de Paucke se hayan publicado tardíamente no significa que no hayan podido circular en su época, al menos parcialmente, en forma manuscrita o epistolar. Pero no tenemos elementos de juicio para aceptar o rechazar esta posibilidad, porque la reconstrucción del proceso de circulación de *Hin und Her* en el período inmediatamente posterior a su composición escapa a los propósitos de este trabajo. Sin embargo, si nos limitamos a considerar solamente los avatares relativos a la publicación de la obra, podríamos suponer que las ilustraciones que Paucke incorporó a sus memorias no han tenido suficiente difusión en aquel momento. En este sentido, aunque las ilustraciones hayan sido reproducidas y difundidas con posterioridad, adquiriendo así la propiedad (5) que Latour le atribuye a las inscripciones, si no fueron reproducidas y difundidas en el momento oportuno, entonces no habrían logrado integrarse a los flujos de información del siglo XVIII y no habrían podido hacer aportes sustantivos al desarrollo del conocimiento científico de la época. Esta interpretación que hacemos tiene, por supuesto, un carácter conjetural y está sujeta a la investigación posterior.

Las ilustraciones de Paucke poseen, entonces, aquellas propiedades de las inscripciones que podemos designar como “intrínsecas”. Son planas y presentan una serie de operaciones gráficas consistentes en el cambio de escala, en la combinación y superposición con otras inscripciones y en la incorporación de textos escritos. Sin embargo, no es posible afirmar que hayan adquirido plenamente aquellas propiedades –como la movilización, la reproducción y la difusión de las inscripciones– que podemos designar como “extrínsecas” porque se relacionan con los aspectos histórico-contextuales de la cultura científica moderna.

Conclusión

La consideración de la diversidad de lenguajes y modelos taxonómicos involucrados en las historias naturales de los jesuitas nos ha permitido mostrar que estas surgen y se desarrollan en la frontera borrosa, poco nítida, entre el conocimiento científico de los naturalistas europeos y el conocimiento no científico de los nativos americanos y que son, sin duda, el resultado de un nutrido intercambio entre estas dos formas de producir conocimiento. A menudo se enfatiza el hecho de que las historias naturales de los jesuitas presentaban un preciado valor testimonial, puesto que provenían de la experiencia directa del mundo natural en el nuevo continente. Así lo atestigua incluso el propio Paucke en su prefacio a *Hin und Her*:

A lo que yo me obligo especialmente durante el transcurso de este relato e información será a observar la sincera verdad de mi informe, la que no se basará sobre noticias ajenas recogidas sino sobre la experiencia propia (Paucke 2010 [1780], 9).

Sin embargo, como sugiere Prieto (2011, 105) al considerar el caso del naturalista jesuita Bernabé Cobo, la experiencia directa no proviene solamente de la observación de las especies de la flora y la fauna americanas en su contexto natural, sino también en su contexto cultural, que proporciona un conjunto de conocimientos producidos y acumulados por los nativos americanos a través de un asiduo contacto con su medio natural. Esto refuerza la idea de que las historias naturales de los jesuitas contienen un importante rasgo de hibridación, de sincretismo, y que constituyen tentativas de articulación entre el conocimiento científico y no científico.

Por otra parte, la consideración de las ilustraciones que Paucke añadió a sus memorias nos permitió mostrar que los naturalistas jesuitas efectuaron ciertas operaciones propias de la cultura científica moderna, tales como registrar y movilizar o, en otras palabras, producir representaciones del mundo natural, trasladarlas a los centros de sociabilidad científica y así contribuir al acopio de información. Sin embargo, hemos visto también que la probable movilización de las ilustraciones de Paucke no implica necesariamente que hayan logrado incorporarse a los flujos de información del siglo XVIII y hacer aportes sustantivos al desarrollo del conocimiento científico de la época. Al respecto, es necesario tener en cuenta otro aspecto importante en la caracterización de la cultura científica moderna. No se trata solamente del registro, la movilización y el acopio de información, sino también de la función que esa información cumple en las controversias o, como las denomina Latour (1988), en las “situaciones agónicas” que constituyen el motor del cambio científico. Dice Latour:

Todo el mundo está de acuerdo en que las impresiones, las imágenes y la escritura están presentes en todas partes, pero ¿qué carga explicativa tienen? ¿Cuántas habilidades cognitivas pueden ser, no solo facilitadas, sino completamente explicadas por ellas? [...] Mi argumento es que la escritura y las imágenes no pueden explicar por sí mismas los cambios en nuestras sociedades científicas, salvo en la medida en que contribuyen a hacer que la situación agónica sea favorable (Latour 1988, 23-24).

Esto significa que la piedra de toque de todo aporte científico es su actuación en las controversias, en las situaciones agónicas que marcan el paso del desarrollo científico. Al respecto, es importante señalar que las memorias de Paucke tienen una impronta más bien descriptiva y no hacen explícita su actuación en ninguna controversia científica, salvo en el caso de la glándula odorífera localizada en la región dorsolumbar de los pecaríes, a los que Paucke denomina “puercos silvestres”. La situación controversial es la siguiente:

[Los puercos silvestres] tienen un hedor salvaje a causa de que sobre el lomo algo cerca de las patas traseras tienen una excrecencia entre el cuero y la carne la cual excrecencia es supuesta por muchos que escriben de ella ser un ombligo de modo que se dice que los puercos silvestres en América tienen un ombligo sobre el lomo (Paucke 2010 [1780], 698).

Pero Paucke, al igual que Dobrizhoffer y Sánchez Labrador,⁵ no comparte esa suposición y lo explica de este modo:

Un testimonio de que la excrecencia que esta salvajina tiene sobre el lomo no es el ombligo, da el mismo nombre, pues entre los mocovíes el ombligo se llama *Ledam*, pero la excrecencia sobre el lomo es denominada *Jtigda* que deriva de la voz radical *Nitiga* «hiede». Si los indios hubieran visto que era el ombligo, lo habrían llamado *Ledam* (Paucke 2010 [1780], 698).

Es interesante notar que Paucke no recurre a ningún enunciado observacional que refrende su explicación, no compara la constitución y la fisiología de la glándula odorífera dorsolumbar del pecarí con las de ningún ombligo, no proporciona ningún registro detallado que permita visualizar esa excrecencia. En cambio, dibuja un conjunto de pecaríes representando sus características morfológicas y el modo en que son cazados por los nativos (Figura 5), y solo defiende su posición recuperando la taxonomía popular subyacente a la lengua mocoví: la excrecencia hedionda (*Jtigda*) de los pecaríes pertenece a una clase distinta del ombligo (*Ledam*) por la simple razón de que recibe un nombre diferente. Es importante que reparemos en esto: la explicación de Paucke apela, básicamente, al testimonio de los nativos. Si estos hubieran advertido que la excrecencia en el lomo del pecarí tenía las mismas características que su ombligo, entonces la habrían llamado de ese modo: *Ledam*, ombligo. Pero como no la llamaron así, entonces hay que concluir que esa excrecencia tiene diferentes características esenciales y, por lo tanto, pertenece a una clase de objetos diferente.

Lo que presupone el argumento de Paucke es una confianza en las clasificaciones de los nativos que cristalizaron de un modo u otro en su lenguaje, una confianza en el conocimiento que los nativos desarrollaron durante generaciones a través de un asiduo contacto con las especies naturales del continente americano. Se trata, por supuesto, de un conocimiento en el que los contenidos empíricos suelen aparecer combinados con elementos míticos, mágicos y animistas, pero se trata de conocimiento al fin, cuya validez tiene que haber sido probada por los misioneros jesuitas en lo que respecta, al menos, a su utilidad para la vida práctica. Esto refuerza, nuevamente, la idea de que las historias naturales de los jesuitas pueden concebirse como tentativas de articulación entre el conocimiento no científico de las culturas nativas americanas y el conocimiento científico de la cultura europea moderna. Estas tentativas no pueden ubicarse, por definición, a un lado u otro de la frontera y, por eso, debemos considerar que las historias naturales de los jesuitas constituyen un preciado objeto para continuar estudiando y discutiendo los aspectos epistémicos y no epistémicos (históricos, sociales, culturales) que caracterizan los modos de intercambio entre las diferentes formas de producir conocimiento.

5. Cf. Paucke 2010 [1780], nota 660, p. 698.



Figura 1. “Seewolf, lobo marino, *enelquiagaet*. Puercos marinos, en guaraní *capiguara*, en mocoví *nocupiaga*, en abipón *etapenga*. *Fischotter*, en español nutria, en mocoví *nitigze*, en guaraní *quíá*. De qué modo los mocovíes y otros indios matan con sus dardos tiraderos los carpinchos”. Fuente: Paucke 2010 [1780], p. 48.



Figura 2. “*Aloe saccotriæ*. Otros ananás que crecen en grandes cantidades en los bosques. Ananás hortenses, plantas de las cuales los indios hacen lino para hilar”. Fuente: Paucke 2010 [1780], p. 81.

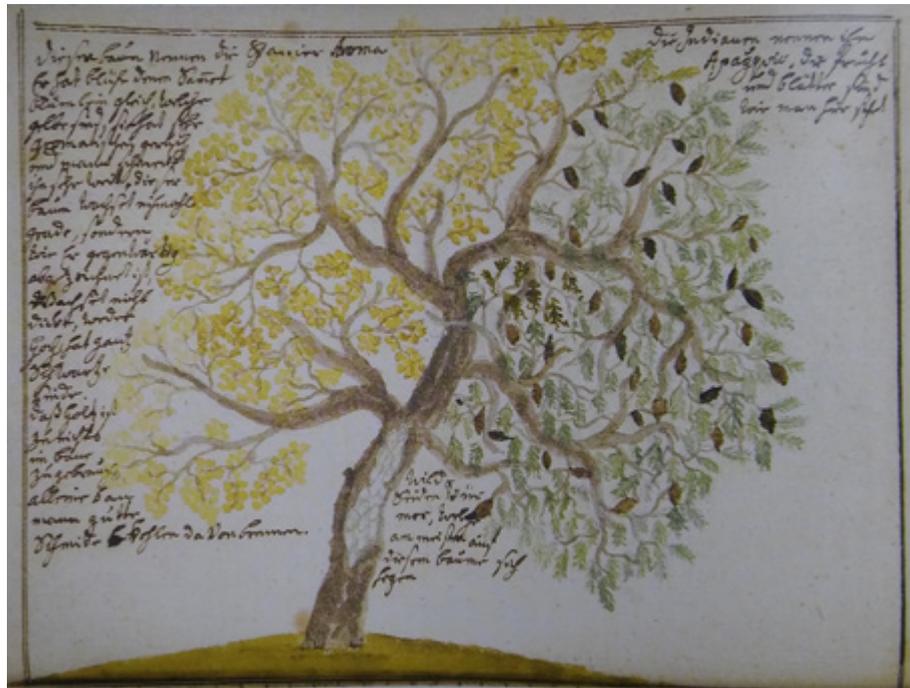


Figura 3. “Los españoles llaman aroma a este árbol, los indios lo denominan *apagquic*, la fruta y hojas son como se ve aquí. Tiene flores iguales a las «florcitas de terciopelo», las cuales son amarillas. [...]”
Fuente: Paucke 2010 [1780], p. 85.



Figura 4. “En español cardenal, en mocoví *dotozole*”.
Fuente: Paucke 2010 [1780], p. 152.



Figura 5. “Tres diversas especies de puercos monteses, una que los indios llaman *iongaec*, corren reunidos por centenas; tienen sobre el lomo una excrescencia hedionda que algunos consideran un ombligo sobre el lomo, pero no es así. Es sólo una excrescencia sobre el cuero y la carne. *Alimagze. Iolo*”.

Fuente: Paucke 2010 [1780], p. 110.

Bibliografía

- Alzari, A. 2010. Territorio y memoria en la experiencia de Florián Paucke. Introducción a Paucke, F. 2010. *Hacia allá y para acá*. Santa Fe: Ministerio de Innovación y Cultura, pp. 11-20.
- Asúa, M. 2008. "Names which he Loved, and Things Well Worthy to be Known»: Eighteenth-Century Jesuit Natural Histories of Paraquaria and Río de la Plata. *Science in Context*, 21 (1): 39-72.
- Bajo, E. 1995. La obra del Padre Florián Paucke S. J. *Estudios*, 5: 225-242. Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba.
- Binková, S. 2001. Las obras pictóricas de los padres Florián Paucke e Ignacio Tirsch. Intento de una comparación. *Jesuitas españoles expulsos: su imagen y contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*, Tietz, M. (ed.), Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 189-206.
- Cebrelli, A. y Arancibia, V. 2009. "Hacia allá y para acá" de Florián Paucke. Memorias de un exiliado. *Artes, ciencias y letras en la América colonial*, Casazza, R. et al. (eds.), Buenos Aires: Teseo-Biblioteca Nacional, pp. 285-298.
- Di Liscia, M. S. 2003. *Saberes, terapias y prácticas médicas en Argentina 1750-1910*. Madrid: CSIC.
- Di Liscia, M. S. y Prina, A. 2002. Los saberes indígenas y la ciencia de la Ilustración. *Revista Española de Antropología Americana*, 32: 295-319.
- Gonzalo, A. 2012. Patrones de descubrimiento, inconmensurabilidad y clases. Un caso ejemplar. *El camino desde Kuhn. La inconmensurabilidad hoy*, Lorenzano, P. y Nudler, O. (eds.), Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 195-224.
- Gonzalo A. y Blanco, D. 2003. La representación del mundo biológico en los primeros naturalistas del Litoral argentino. *Representación en ciencia y arte*, Minhot, L. et al. (eds.), Córdoba: Brujas-UNC, pp. 347-358.
- Latour, B. 1988. Drawing things together. *Representation in scientific practice*. Lynch, M. y Woolgar, S. (eds.), Cambridge: The MIT Press, 1990, pp. 19-68.
- Paucke, F. 1942-1944 [1780]. *Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios mocovíes (1749-1767)* Trad. de E. Wernicke. Tucumán-Buenos Aires: UNT-Institución Cultural Argentino-Germana.
- Paucke, F. 2010 [1780]. *Hacia allá y para acá*. Trad. de E. Wernicke. Santa Fe: Ministerio de Innovación y Cultura.
- Prieto, A. 2011. *Missionary Scientists: Jesuit Science in Spanish South America, 1570-1810*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Schaffer, S. 2009. Newton on the Beach: the Information Order of Principia Mathematica. *History of Science*, 47 (3): 243-276.
- Wernicke, E. 1944. El P. Florián Paucke y su libro, juzgado por su traductor. Epílogo a Paucke, F. 1942-1944 [1780], pp. 247-251.
- Zanetti, S. 2013. Las memorias de Florián Paucke: una crónica singular de las misiones jesuitas del Gran Chaco argentino. *América sin nombre*, 18: 178-189.

INDIOS DE ENCOMIENDA EN SANTA FE LA VIEJA, 1591 APORTES A LA ETNOHISTORIA DESDE UNA ESCRITURA DE DEPÓSITO

Silvia Cornero¹ y Aldo G. Green²

1. Escuela de Antropología, UNR
scornero@fceia.unr.edu.ar

2. Facultad de Humanidades y Ciencias, UNL
aldogaston_32@hotmail.com

Resumen

Presentamos la transcripción y análisis de un documento inédito y poco conocido, producido a fines del s. XVI en la ciudad de Santa Fe la Vieja (1573-1660). Se trata de una escritura de depósito de los indios de encomienda pertenecientes a los encomenderos culpados por el asesinato de Gonzalo Martel de Guzmán.

El análisis de esta escritura, y su puesta en diálogo con otras fuentes escritas primarias del s. XVI y comienzos del s. XVII, como así también con la bibliografía existente, constituye una contribución a la etnohistoria del litoral, desde la etnonimia y la lingüística, y sobre relaciones étnicas en momentos tempranos del contacto hispano indígena. Aporta evidencia, por otro lado, para el conocimiento de pueblos desconocidos hasta el momento, las formas de organización y los tipos de liderazgo de estas sociedades.

Palabras Claves: Encomiendas - Santa Fe - Colonial temprano - Etnohistoria - Manuscrito.

Abstract

We present the transcription and analysis of an unpublished and little known document, produced at the end of the 16th century in the city of Santa Fe la Vieja (1573-1660). It is a deposit deed of the Indians of encomienda belonging to the encomenderos blamed for the murder of Gonzalo Martel de Guzmán.

The analysis of this writing, and its putting into dialogue with other primary written sources of the sixteenth century and early s. XVII, as well as with the existing bibliography, constitutes a contribution to the ethnohistory of the littoral, from ethnonymie and linguistics, and about ethnic relations in early moments of Hispanic indigenous contact. It provides evidence on the other hand, for the knowledge of peoples unknown until now, the forms of organization and the types of leadership of these societies.

Keywords: Encomiendas - Santa Fe - Early Colonial - Ethnohistory - Manuscript.

Recibido: 11/07/2019

Aceptado: 19/09/2019

INDIOS DE ENCOMIENDA EN SANTA FE LA VIEJA, 1591 APORTES A LA ETNOHISTORIA DESDE UNA ESCRITURA DE DEPÓSITO

Introducción

Nos proponemos el análisis de un documento inédito y poco conocido, producido a fines del s. XVI en la ciudad de Santa Fe la Vieja. Se trata del manuscrito de una escritura de depósito de encomiendas (EDE), fechada a inicios de 1591, apenas dos décadas después de fundada la ciudad en 1573 y cuando todavía los españoles no tenían un completo control de la jurisdicción.

El documento se encuentra actualmente recatalogado y alojado en el Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia en la localidad de Sucre. La base de datos lo registra con el código de referencia: ABNB, EP 33: 200r-203v, y contiene la siguiente descripción: Código(s) de referencia: BO ABNB, EP 33: 200r-203v. Título: Inserción de escritura de depósito de indios de encomienda, Fecha: 08/01/1591 Siglo XVI Volumen y soporte: 5 páginas papel. Nombre del productor: Escribanía Pública de Francisco de Pliego, escribano. El texto permanece inédito, fue mencionado por Areces y Tarrago (1999) y hasta el momento no ha sido analizado. Las noticias sobre su existencia nos llegaron a través de Ana María Presta.

El manuscrito, se realizó sobre papel verjurado, poco absorbente y sin marca de agua, consta de cinco páginas escritas de ambos lados y evidencia dos tipos de caligrafías bien diferenciadas escritas con tinta negra, amarronada por el tiempo, la primera caligrafía, estilo cortesano, más legible que la segunda, sobre el último párrafo de la página cinco, de tipo procesal encadenada.

La escasez de documentos referidos a encomiendas en la primitiva Santa Fe, otorga gran importancia a esta escritura, especialmente por su valor etnohistórico. Junto a la información que brinda sobre algunos de los primeros encomenderos, aporta valiosos datos etnográficos y lingüísticos, como los gentilicios de diversos grupos indígenas de la región, algunos desconocidos hasta el presente, los nombres de caciques indígenas, las formas de organización sociopolítica y elementos de utilidad para la lingüística, dada la cantidad de voces nativas que se registran. Al mismo tiempo permite explorar la situación de los indígenas recientemente conquistados, y algunas características del sistema de encomiendas en esa época temprana.

En el Anexo I exponemos un listado de los gentilicios englobantes, pueblos y caciques nombrados en la EDE. La transcripción del documento se presenta en el Anexo II y en el Anexo III se exhibe una imagen de la primera página de la EDE.

Las fuentes primarias escritas para la etnohistoria del litoral paranaense.

Los europeos que exploraron y se asentaron en la región del litoral paranaense en la primera mitad del s. XVI, dejaron registradas, en crónicas, cartas, mapas y otros documentos, referencias a los grupos originarios que la habitaban y con quienes iban estableciendo contacto. Como claras evidencias deben mencionarse la carta de Luis Ramírez (1528), la memoria de Diego García (1530), la crónica de Schmidel (1536-1554), la carta de Irala de 1541 al despoblar Buenos Aires, para el sector medio del río Paraná; y el diario de Lope de Souza (1530-1532), y la investigación judicial del proceso a Gaboto (1530) para la región del bajo Paraná. Se suman como fuentes testimoniales las historias de Centenera (1602) y Ruy Díaz de Guzmán (1612) quienes escriben desde fines del siglo XVI, cuando el proceso de conquista ya estaba avanzado. Junto a estas, las obras de Oviedo (1535-1557) y Herrera (1601-1615) basadas en informes de testigos directos y fuentes primarias, dado que ellos no estuvieron en el terreno, constituyen el corpus documental, editado en varias oportunidades, en uso para el estudio de las sociedades indígenas de la región.

Recientemente estas fuentes han sido evaluadas, problematizadas, valoradas y sistematizadas, a partir de diversos criterios, desde una perspectiva amplia que busca ponerlas en diálogo con el registro arqueológico (Ottalgano 2005; Politis 2014; Bonomo y Latini 2014; Apolinaire y Bastourre 2016; Cornero y Green 2017; Bognanni 2017).

En general, en lo que refiere a las poblaciones indígenas de la región, estos documentos consignan diversos gentilicios, ubicándolos, a veces, en el espacio, y acompañándolos de exiguas noticias etnográficas referidas

sobre todo a aspectos de la cultura material (recursos utilizados, vestimenta y adornos) y al tipo físico de los indígenas, señalando similitudes y diferencias entre ellos; de datos sobre aspectos fácilmente observables para los cronistas o de su interés, como la presencia o no de metales preciosos; y de referencias a relaciones intergrupales previas a la llegada de los europeos, como a las relaciones establecidas con estos. Aunque estas fuentes han sido producidas por sus autores de manera independiente, presentan gran concordancia, en los aspectos señalados. Sin embargo, la información sobre las lenguas habladas por los indígenas, su organización sociopolítica y sus cosmovisiones es muy escasa.

Este corpus documental, constituyó el exiguo material sobre el que se ha construido la etnología de la región, desde fines del s. XIX. Especialmente Schmidel y Oviedo, han aportado la base fundamental a los estudios generales de Outes y Bruch (1910), Lafón Quevedo (1897), Torres (1911), de Aparicio (1939), Serrano (1947, 1950), Acosta y Lara (1955), Canals Frau (1986), Zapata Gollán (1989), Martínez Sarasola (2005), y otros.

Sobre dicha base, se ha construido y consensuado un inventario de gentilicios –las *naciones* o *generaciones* de los cronistas– correspondientes a los indígenas litoraleños, que Canals Frau resumía en 1953:

“Las entidades que pueden considerarse seguras, aunque sin pronunciarnos respecto de la clasificación que les corresponde, son las siguientes, enumeradas de norte a sur: Mepenes y Mocoetaes; Calchines, Quiloazas, Coronadas, Timbúes y Carcaraes; Chanaes y Mbeguaes; Querandies; Guaranies” (Canals Frau 1986, 257)

Aparte los querandies y guaraníes, los otros gentilicios fueron considerados, en consenso, *“evidentemente, parcialidades pertenecientes a un solo conjunto”* (de Aparicio 1939, 441). Canals Frau, señala que *“constituyen una entidad superior claramente diferenciada de las demás circundantes”*, aunque la divide en tres secciones lingüísticas; y Serrano, da nombre al conjunto:

“ Toda la región insular de Entre Ríos y Buenos Aires, más la cuenca del Paraná hasta por lo menos de latitud del río Corrientes, estaba ocupada por un conjunto numeroso de tribus de hábitos comunes y de cultura similar. Se ha admitido en llamar a todo este conjunto con la designación genérica de chaná-timbú ” (Serrano 1950, 116)

Más allá del uso ambiguo de las categorías pueblo, tribu o parcialidad, que puede encontrarse en los diversos autores mencionados; excluyendo a guaraníes y querandies, la mayoría de los grupos restantes que surgen de las fuentes primarias, se han estudiado en conjunto, como unidad, bajo algún rótulo genérico como el de “chana-timbúes” o “macro etnia chana” (Lafón Quevedo, 1897; Acosta y Lara 1955; González 2012; Ceruti 2009; Martínez Sarasola, 2005).

Además de las crónicas mencionadas, existe otra documentación, relativa a los primeros tiempos de la dominación colonial, de utilidad para el estudio de las sociedades indígenas; como informes de servicios de conquistadores, pleitos judiciales, mercedes de tierras, repartimientos y otorgamientos individuales de encomiendas, visitas a reducciones, mapas, etc.; que puede hallarse transcrita total o parcialmente en diversas obras historiográficas (Cervera 1979 y 1981; de Gandía 1932; Fernández Díaz 1973). Algunos autores (Calvo 1992, 2006; Areces 1999; Barrera 2017) han ampliado la base documental para el conocimiento de las sociedades litoraleñas originarias, a partir de documentos de los siglos XVI y XVII, que aluden a grupos indígenas, y que permiten completar, corroborar, ampliar o confrontar, a veces, la información brindada por los primeros cronistas.

Uno de los resultados de la incorporación de nuevos documentos es la ampliación del número de nombres o gentilicios conocidos para la región a partir de las crónicas, ya que se mencionan grupos nativos que no aparecen señalados por los primeros exploradores europeos, y que por lo tanto fueron ignorados en los trabajos etnológicos basados en ellos fundamentalmente.

Los repartimientos de encomiendas

En América, los españoles necesitaron ampliamente de la fuerza de trabajo indígena e implementaron el sistema de encomiendas, que adoptó características particulares adecuándose a las realidades de los diversos territorios (Salinas 2010). En la región del litoral, esto implicó el reparto de indígenas para el servicio personal

—a través de diferentes trabajos agrícolas y ganaderos— de sus encomenderos, que debían cumplir, a su vez, algunas obligaciones respecto de los encomendados, como la de asegurar su conversión religiosa.

Para el litoral paranaense se conocen los repartos de encomiendas hechos por Garay en el momento de fundar Buenos Aires (1580), reproducido en Outes (1897), y el efectuado tras la fundación de Corrientes entre 1588 y 1592 (López Luján 1865), que constituyen dos extensos listados de nombres de conquistadores, de agrupaciones indígenas y caciques. La primera repartición de encomiendas de Santa Fe, no ha sido conocida hasta el momento a no ser por fragmentos, como el mencionado en un pleito (1578) derivado a la Audiencia de Charcas (Calvo 2006). Los repartimientos de encomiendas han sido escasamente utilizados y analizados.¹ Aunque presentan abundantes denominaciones de grupos nativos, mayormente, no coinciden con las que enumeran los primeros cronistas, quienes registraban nombres que en general correspondían a grupos ribereños y tenían un carácter genérico, ya fueran autodesignaciones o categorizaciones aportadas por los guías guaraníes de los europeos, especialmente; mientras que en los extensos documentos de repartos, aunque aparecen algunas designaciones de carácter englobante (con el rótulo de *naciones*), se registra con la mayor precisión posible los nombres de grupos o asentamientos particulares (con el rótulo de *pueblo*), que a veces pueden ser los de sus caciques.

Entre los años 1527 y 1573, los europeos no logran asentarse de manera estable en la costa paranaense. Están de paso; su contacto con los grupos ribereños, fuera de los períodos en que logran mantener algunas poblaciones (Sancti Spiritu, Buenos Aires, Corpus Christi y Buena Esperanza), es esporádico y fugaz, se reduce a encuentros de pocos días, signados por el intercambio o la hostilidad; buscan principalmente abastecimiento e información, sobre todo referida a la presencia de metales preciosos. No se apartan demasiado del río y el conocimiento que alcanzan del territorio y sus habitantes no es profundo, aunque suficiente para sus intereses. Con la ayuda de sus guías guaraníes en principio, irán advirtiendo la diversidad de colectividades; creando en algunas ocasiones una nomenclatura de la diversidad, reproduciendo nomenclaturas locales preexistentes en otras.

En 1573 los euro-criollos de Asunción se establecen en Santa Fe, y en el mismo movimiento expansivo, en Buenos Aires (1580) y Corrientes (1588), consumando la conquista definitiva del territorio. Va aumentando su conocimiento del área, y ya no están de paso, sino asentados; necesitan ahora, sobre todo, disponer de la fuerza de trabajo indígena, y un conocimiento preciso de los grupos nativos, para poder repartirlos entre los conquistadores. En mercedes de tierras y repartos de encomiendas, van apareciendo denominaciones desconocidas o no registradas hasta ese momento; nombres propios de asentamientos y agrupamientos comprendidos hasta entonces en designaciones más generales, nombres de caciques, de linajes o de parajes, que el acercamiento de la mirada, resultante de una mayor interacción con los indígenas y de una presencia permanente en el territorio, les permite reconocer.

El reparto de encomiendas en la región del litoral paranaense, sin embargo, no siempre se hizo con un conocimiento certero de los grupos registrados, ni teniéndolos a la vista. A veces podía hacerse simplemente a partir de informantes indígenas, y es posible que muchas de las encomiendas otorgadas en la etapa fundacional no se hicieran efectivas. Los europeos se reparten a los indios que conocen, y también a los que creen conocer de “oídas”. Esto no significa que se encomendaran, en todos los casos, grupos imaginarios; por el contrario, se percibe un esfuerzo por ser precisos en la identificación de estos y una honestidad ante la falta de datos seguros. De manera que, en los otorgamientos de encomiendas en Corrientes, puede verse encomendado al cacique Alastí “*de la nación que fuere*” y la encomienda de Quisau “*pueblo o cacique*” (López Luján 1865). Las lagunas en la información, no se completan siempre de manera arbitraria. Se ve un intento por reflejar fielmente la realidad originaria, en general, en los repartimientos de la región; y, como antes en las crónicas y documentos referidos a las primeras exploraciones, un esfuerzo por reproducir las voces indígenas. Los documentos van presentando, ratificando o rectificando, de esta manera, las imágenes que los propios europeos se van formando respecto de los mapas de las identidades colectivas que tienen sus propios informantes indios en sus cabezas y que no siempre coinciden con la visión de todos los actores. Estos mapas, como las reconstrucciones que de ellos realizan los europeos, no deberían tomarse como registros de una realidad estática y atemporal, ni hacernos perder de vista el carácter dinámico de las configuraciones sociales indígenas y de los procesos de creación y reformulación de las identidades colectivas (Boccaro 1999). La nomenclatura que nos llega a través de las fuentes; de la EDE en este caso, no es un simple producto de la inventiva europea, ni el reflejo de una realidad inmóvil, sino más bien un fotograma en una secuencia de frecuencias variables.

1. Fernández Díaz (1973), intenta un análisis sobre los gentilicios del reparto de Buenos Aires y Mantilla (1928) explora la etimología de algunas designaciones del reparto de Corrientes.

Consideramos las dificultades para realizar estos empadronamientos y repartimientos a partir de los informantes indígenas, debido a las barreras idiomáticas. En los comienzos, algunos de estos son aportados por los guaraníes, pero a medida que avanza la conquista, los españoles van incorporando informantes de otros grupos. La posibilidad de que dos o más informantes, con idiomas distintos, señalaran a una misma entidad con nombres diferentes, entre los que podía o no encontrarse la autodesignación, ha contribuido a la conocida proliferación de gentilicios con el consiguiente peligro de identificar a más colectivos o agrupamientos de los que en realidad existían.

Por otro lado, los repartos fundacionales, tanto como las referencias a encomiendas en pleitos o informes posteriores, prácticamente no permiten, en el litoral, ubicar geográficamente a la multitud de grupos y asentamientos nombrados. También es nulo el conocimiento sobre los idiomas de la región, dificultando esto la identificación de diversos nombres para un mismo grupo indígena.

En el caso santafesino, seguramente hubo un reparto inicial de encomiendas, como lo hubo en Buenos Aires y Corrientes. Garay sostiene en 1576, en la Merced de tierras a Sebastián Lencina que tras asentarse en la región partió:

“...a visitar y empadronar la tierra y ansi luego reparti entre los dichos soldados que conmigo vieron a servir a su magestad los naturales que en esta provincia ay para que mejor se pudiesse sustentar los dichos pobladores y conquistadores y servir a su magestad como parezera por un registro y memorial firmado de mi nombre...”
(Cervera 1981, 33 Anexo).

Sin embargo, ese reparto inicial se ha perdido y se conocen muy pocas encomiendas, con sus pueblos y caciques, como los pueblos encomendados a Francisco del Pueyo (Barriera 2017; Calvo 2006), la encomienda de Juan de Vallejos (Areces y Tarragó 1999; Fernández Díaz 1973) y algunas otras referidas en pleitos que involucran a encomenderos como a Juan Martín (Calvo 2006). Las visitas del siglo XVII, como la de Garabito de León, publicada por Salinas (2018) no contienen prácticamente nombres de pueblos y los indígenas ya portan nombres españoles. El empadronamiento de encomenderos de 1673, registra gentilicios que evidentemente se trata de indígenas provenientes del valle Calchaquí o la otra banda en su mayoría (Ravignani 1934). Por tales motivos, consideramos sumamente valioso el documento que analizamos en este trabajo, por su potencial para el estudio histórico, lingüístico y arqueológico de los indígenas del litoral santafesino.

La escritura de depósito de encomiendas de 1591

Se trata de una escritura de depósito de los indios de encomienda pertenecientes a los encomenderos culpados por el asesinato de Gonzalo Martel de Guzmán, rubricada por Gonzalo Gutiérrez de Figueroa, juez pesquisador enviado por la Audiencia de La Plata a la ciudad de Santa Fe para la investigación y castigo del crimen. Gonzalo Martel de Guzmán, llegado en la expedición de Zárate, designado teniente de Santa Fe en 1584 y procurador de la ciudad en 1588, fue asesinado por *“José Dorantes y su grupo, a garrote y sin juicio previo”* (Calvo 1999, 306-307).

Entre los culpados del asesinato se encontraban los encomenderos: Hernando de Salas, Joan de Carvajal, Joseph Dorantes, Simón Figueredo, Diego Sanches, Pedro de Spinossa y Domingo Vizcayno. Sobre la trayectoria de ellos, como también de algunos de los que recibieron las encomiendas en depósito y el lugar que ocupaban en la sociedad santafesina puede consultarse a Barriera (2017) y a Calvo (1999).

“Porque. algunos de los culpados son encomenderos de indios y Respecto a sus culpas los Ade llevar a la dicha rreal Audiencia y conviene q los indios de sus encomiendas queden en deposito y demanifiesto Paraque las personas a quien sedexaren a cargo Los Recoxan anparen yden doctrina, y noden lugar a que se Huygan ni ausenten, que. es informado lo suelen hacer en dexando de rrecoxellos y asi conve. hacer el tal deposito (...).” (EDE 1591,1)

Tras señalar los objetivos del depósito y formular las recomendaciones necesarias a quienes deberían hacerse cargo de los indios, la escritura presenta un listado de los acusados, con las encomiendas pertenecientes a cada uno de ellos, y los nombres de quienes serían los nuevos depositarios.

Figuran encomendados *pueblos* enteros con sus caciques y aunque la muestra se circunscribe a las encomiendas de los siete acusados, refiere a la existencia de 33 grupos indígenas, más un número no precisado de indios y caciques chanaes de la otra banda asignados a esos pocos conquistadores. La cantidad de grupos difería en cada encomendero culpado, mientras Diego Sánchez tenía solo dos pueblos, uno de ellos en compañía de H. de Osuna; Joseph Dorantes, poseía 11 pueblos, y en una posición intermedia en cuanto al número de encomiendas, se encontraban H. de Salas y J. de Carvajal, con 6 y 5 pueblos respectivamente. De los 28 conquistadores que reciben pueblos en depósito, solo 5: Joan Ximenez, Franco Maldonado, Joan de Bazualdo, Manuel Martínez, y el capitán Antonio Tomas reciben dos pueblos cada uno, mientras el resto, solamente uno. El capitán Antonio Tomas, recibe, además, “*Todos los caciques e indios chanaes que el dgo domingo Vizcayno tiene De la otra banda del Río*” (EDE, 1591, 4)

Pueblos y caciques

Los grupos indígenas registrados en la escritura de depósito, figuran con sus denominaciones nativas, lo que no significa que necesariamente fueran en todos los casos, los nombres que se daban a sí mismos. Los gentilicios y caciques que figuran en la escritura de encomiendas santafesinas, no remiten —a diferencia de muchos de los nombres de los repartos de Buenos Aires y Corrientes— en general, al idioma guaraní. Excepto en el caso de los gentilicios mocoretá, cuya etimología en ese idioma ha sido comprobada (Cornero y Green 2017), y mepene, atribuido al guaraní por Mantilla (1928). A estos posiblemente pudieran agregarse los nombres de caracarás y querandíes.

Las encomiendas aparecen consignadas de dos maneras. Una hace alusión solamente a los nombres de los grupos locales, o, posiblemente también de los asentamientos particulares, designados en la escritura con el término “*pueblo*”:

“*en Po Fernandez deposito Un pueblo llamado Laguaryi con el cacique calchachabala y todos sus subjetos*” (“*Yndios de Joseph Dorantes*”) (EDE, 1591, 3)

“*en Hernan sanchez deposito Un pueblo llamdo malaya con sus caciques y subjetos*” (este pueblo formaba parte de los “*yndios de diego sanches*”) (EDE, 1591, 3)

En la mayoría de los casos, sin embargo, además de señalar al “*pueblo*” particular que se entrega, nombrándolo o no, se lo incluye en una designación más englobante, mediante la fórmula: “*un pueblo* (referencia al grupo local) + *en los* (designación englobante).”; o “*un pueblo* (designación englobante) + *llamado* (nombre local)...”

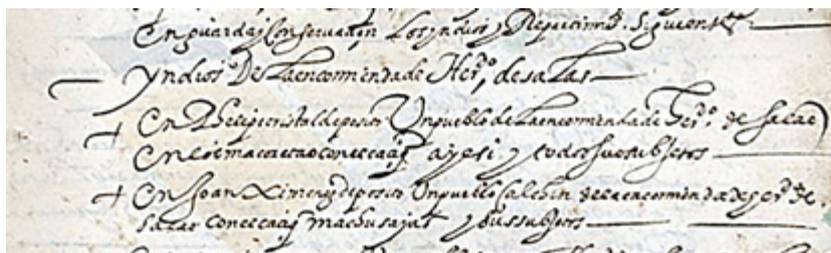


Figura 1. EDE (:1) F. Cristal recibe al cacique Mocoretá Aiyesi y su gente, pertenecientes a Hernando de Salas

“*en Phelipe cristal deposito Unpueblo de La encomienda de Herdo de Salas en los macoretas conel caciq' aiyesi y todos sus subjetos*” (“*Yndios De la encomienda de Her do de salas*”) (EDE, 1591, 1) (Figura 1)

“*en Joan ximenez Un pueblo chana de la encomienda de Salas. llamado guanuruay con elca ciq' macan con los demás caciques e indios*” (“*Yndios De la encomienda de Her do de salas*”) (EDE, 1591,1)

Los nombres englobantes (de otras denominaciones locales) que el documento reproduce son, siguiendo el orden de su aparición:

Macoretas (con un pueblo), *Calchines* (con 3 pueblos), *Mepenes* (con 2 pueblos), *Chanas* (con 5 pueblos y un número no especificado de indios y caciques en la otra banda), *Quirandies* (con 11 pueblos), *Lulaza* (con 1 pueblo), *Calitones* (con 2 pueblos), *Chista* (con 2 pueblos), *Quilulazas* quirandies (con 1 pueblo) y *Caracarás* (con 1 pueblo).

Estos gentilicios abarcadores de “pueblos”, que aparecen nombrados en la escritura han sido consagrados en su mayor parte por la etnología de la región, según se ha señalado más arriba, como “parcialidades” de una hipotética macro-étnia chana o chana-timbú, pero no puede descartarse la posibilidad de que en algún caso correspondieran a diferentes grupos étnicos.

El listado no comprende necesariamente el total de gentilicios de la región, conocidos a través de otros documentos, pues solo se enumeran los indígenas pertenecientes a 7 encomenderos santafesinos. Por esta razón, no puede tomarse el número de grupos locales asignados a cada entidad englobante, como indicio de una mayor o menor importancia numérica o presencia en la jurisdicción. De tal manera, se puede suponer que los mocoretás, en cuyo territorio se fundó la ciudad de Santa Fe, formaran parte de más encomiendas, aunque en el documento, dado el carácter aleatorio de la muestra, solo se mencione un pueblo de ellos.

En la mayoría de los casos, se trata de gentilicios advertidos y registrados desde los inicios de la presencia europea en la región. Con la excepción de los *lulaza*, los *calitones* y los *chista*, la nómina coincide con los inventarios de “generaciones” o “naciones” que se pueden reconstruir desde los primeros cronistas, permitiendo corroborar los diversos documentos entre sí y confirmar el listado de entidades que finalmente se ha establecido en la, ya mencionada, literatura etnológica sobre la región.

Los *lulaza*, aparecen, según Cervera (1979), vinculados a la ciudad de Santa Fe luego del traslado de 1660. De acuerdo a Cabrera (1910) son los mismos lules citados en los documentos referidos al valle Calchaquí del norte de la actual provincia de Santa Fe en el s. XVII, donde también figuran como “lules mansos”. Según Serrano (1953) a fines del siglo XVI, los lules del Tucumán huyen al Chaco e impulsan rebeliones contra los españoles desplazándose hacia el valle, y recorriéndolo junto a otros grupos vinculados como colastines, caxomestines, etc. (Canals Frau 1986; Maeder 1996); sin embargo, de la escritura se desprende que su presencia en la jurisdicción santafesina es anterior, desde el momento en que son repartidos tras la fundación de la ciudad en 1573. Esto sugiere la presencia de grupos lules, en la zona noroeste de la actual provincia de Santa Fe en la época de los inicios de la conquista, al menos.

Los *calitones*, o *caliton*, no fueron mencionados por los primeros exploradores, pero aparecen en los documentos, a partir de la expedición de Garay, localizados en la costa oriental del Paraná. (Zapata Gollán 1989). Ubicados en la zona de la desembocadura del río Feliciano, donde se mencionaba la “*laguna de los caletones*” (Cervera 1979, 356) o el “*rio de los caletones*” (Zapata Gollán 1987, 238), han sido considerados por Serrano (1953) como una parcialidad de los mocoretás. Los *calitones* se encontraban, efectivamente, en el sector sudoriental del territorio que ha sido asignado a estos indígenas a partir de las fuentes primarias escritas del s. XVI (Cornero y Green 2017). La escritura de depósito permite descartar la posibilidad de que ambos gentilicios (*mocoretá* y *caliton*) fueran sinónimos, ya que se los utiliza diferenciados en el mismo documento, pero no contradice la hipótesis de Serrano, de que los *calitones* pudieran ser una parcialidad *mocoretá*; que, a su vez, comprendería también a diversos grupos locales o asentamientos (los “pueblos” del documento).

Los *chista*, a diferencia de los dos grupos anteriores, no son mencionados en las crónicas, ni en otra documentación conocida y resulta imposible ubicarlos geográficamente a partir de esta referencia. Sin embargo, el hecho de que este corto listado de 7 encomiendas comprenda dos pueblos de los *chistas* y 5 caciques, sugiere que posiblemente no fuera un grupo demasiado minúsculo. ¿Se trata de una entidad litoraleña diferente a las consagradas en los listados de la etnología de la zona e ignorada por esta? ¿O tal vez un sinónimo de alguna de las otras conocidas? El documento analizado no permite, por ahora, responder estos interrogantes.

Entre los indios depositados predominan los pueblos y cacique *querandies*. Sin embargo, se encuentran indicios de que la utilización de este gentilicio en la EDE pudo haber tenido un sentido geográfico, más que uno estrictamente étnico.

Por un lado, entre los pueblos de indios que aparecen comprendidos bajo el término genérico quirandi, se encuentran varios pueblos quiloazas; “-en Pedro Fernandez deposito Un pueblo quirandi llamado quilulaza con los caciques Calara y chineca con sus sujetos” (EDE 1591, 2)

Los quiloazas han sido asociados a la laguna en cuya vera se asentará la ciudad de Santa Fe luego de su traslado (laguna de los Quiloazas, actual laguna Setubal). Allí los encontraron Schmidel y otros cronistas, diferenciándolos de los querandíes. Pero por el interior del territorio, se extendían hacia el oeste, llegando al sudeste de Mar Chiquita, donde algunos fueron encomendados por el gobernador de Santiago del Estero en el año 1577:

“Con mas alla de Ansenusa digo mas abajo, el p° calabini cqe. giracha con mas 25 lgs de la dha Cd. hacia los llanos que trae el Rio Salado que va para Santa Fe y Ansenusa el p Manchin sacat cqe. Lipabi; p° quilocanis cqe. citon; p° Quiloles cqe. anitanca; p° quiloasa cqe. Yalia” (Montes 1956, 355).

Desde las primeras exploraciones de la región, los querandíes, contactados por los europeos entre Sancti Spiritu y Buenos Aires, fueron asociados a las llanuras interiores (Ramírez, García, Schmidel), a través de las cuales se ponían en contacto con los indios de las sierras cordobesas. Es posible que el nombre se extendiera por los propios europeos para designar a todos los grupos que se encontraran en esas llanuras occidentales casi desconocidas, más como un adjetivo geográfico que como un rótulo étnico. Tal parece ser el caso de otra designación englobante que aparece en el propio documento; los “quilulazas quirandíes” -en Manuel Martínez deposito Un pueblo en Los quilulazas quirandíes con el cacique caquiycuma y sus sujetos” (EDE 1591, 3)

Es posible que la denominación aludiera a grupos quiloazas alejados de la laguna Setubal y habitantes de las llanuras del interior, asociadas a los querandíes por los europeos.

Por otro lado, la utilización del término querandí, en este documento, con un sentido genérico geográfico está sugerida por la atribución del pueblo machincacat; “en Pedro Arias de mansilla deposito Un pueblo en los quirandíes llamo machincacat con sus caciques y sujetos” (EDE 1591, 3); que por su designación corresponde a indios de la jurisdicción de Córdoba. “Sacat”, según señala Montes (1956) es un sufijo sanabiron para la construcción de los gentilicios, que indica *pueblo*.

Efectivamente, este grupo también fue encomendado en 1577, al sudeste de Mar Chiquita. Aníbal Montes (1956) lo registra como el pueblo Manchín Sacat, con su cacique Lipabi, encomendado junto a los quiloasa en la misma región. Los pueblos quiloazas del depósito de 1591, como el pueblo sanabiron de machincacat, debieron hallarse en las llanuras del centro oeste santafesino, al sur de las cuales, ubican otras fuentes a los querandíes, y es posible que al momento del reparto de encomiendas en Santa Fe la Vieja fueran englobados como querandíes atendiendo más a un rumbo geográfico que a una pertenencia étnica.

Las lenguas de la región

Los primeros cronistas se encargaron de remarcar la diversidad lingüística de las riberas paranaenses. En este sentido Luis Ramírez ha sido un buen informante:

“y llegamos a carcaranal (...) donde allamos quel señor capitan jeneral abia hecho su asiento y una fortaleza arto fuerte para en la tierra la qual acordo de azer para la pacificacion de la tierra aqui abian benido todos los yndios de la comarca que son de dibersas naciones y lenguas a ver al señor capitan general.” (...) “En la comarca de dha. fortaleza ay otras naciones los quales. son. Carcarais y Chanaes y Beguas y Chanaes-tinbus y tinbus con (roto) diferentes lenguajes todos binieron. ablar y ver al Señor capitán general” (...) “en el parana de santispritus hasta la dha santana ay las jeneraciones siguientes mecoretais camaraos mepeus y entrando en dha boca de paraguay asta lo que por ella andubimos ay las que dire yngatus beoyos conameguaes bereses tendead hogaes estas las que confinan por el rio que nosotros bimos sin las de la tierra adentro que es cosa innumerable son de diversos lenguajes” (Ramírez 2007, 36).

Dice Schmidel sobre los quiloazas “hablan una sola lengua con los Tiembú y Carendes;”, y luego pasando a los mocoretás señala que “hablan otra lengua” (Schmidel 1903); mientras Oviedo escribe:

“En el parage de esta hay otra gente que se dicen guaraníes, á la banda del Sur; que son caribes y comen carne humana, y hacen guerra á todas las otras nasçiones del rio, y son muy belicosos y flecheros, y su lengua muy diferente é apartada de las otras.” (...) “Adelante destes está la gente de los tinbus, á par de un estero que sale del rio grande por junto á la Tierra-Firme y parte del Sur; y á par destes está una nasçion que llaman carcaraes, que es gente alta de cuerpo, y la una y la otra de lenguas diferentes” y tras mencionar a los timbús y otros continúa diciendo “Es gente polida, y ellos y todos los ya dichos son de lenguas diferentes.” (Oviedo 1852, 191-192)

Esta diversidad lingüística señalada en las fuentes ha sido interpretada en términos dialectales por la etnología del litoral (Serrano 1947; Canals Frau 1986), aunque la ausencia de datos lingüísticos impide corroborarlo. Salvo dos palabras consignadas por Oviedo como pertenecientes al chanatimbú; algunos nombres personales que aparecen en otros documentos; y la recopilación de la lengua chana realizada por Larrañaga (Quevedo 1897), hoy ampliada por la contribución de Blas Jaime, hablante chana que ha dado lugar a la elaboración de un diccionario de esa lengua (Jaime y Viera Barros 2013) no existen más datos sobre las lenguas o dialectos hablados por los indígenas ribereños del Paraná.

Es posible obtener información lingüística del documento, aunque escasa. Dos nombres de caciques chanas terminan en “yhon”. En las encomiendas de Buenos Aires encontramos por otro lado: *“Otro sí dijo, que ponía en cabeza del Licenciado Encinas al cacique Delajan, de nación Chañas, con todos los indios sujetos al dicho cacique.”* (Outes 1897), terminación que coincide con la del cacique Duedaxan mencionado en esta escritura de depósito. Yhon y xan-jan, podría tratarse incluso del mismo sufijo empleado en la construcción de los nombres de algunos caciques chanas, pero no se halla en el chana relevado por Larrañaga (1923), ni en el diccionario de Blas Jaime (Jaime y Viegas Barros 2013).

En la escritura se encuentran nombres de grupos locales y una designación englobante de terminados con el sufijo “liton”: tenemos el pueblo ti liton en los mepenes, el pueblo litas liton entre los chanas, y tenemos a los caliton como designación abarcadora:

“en miguel tomas Un pueblo de (...) Herdo de Salas en los mepenes llamdo, ti liton con los caciques Lini y guanili con sus sujetos” (...) “en franco maldonado Un pueblo chana llamado LitasLiton con el cacique guicayhon de la encomienda de (...) Herdo de Salas con sus sujetos” (...) “en Joan de bazualdo deposito Un pueblo de los calitones con el caciq' mochisque y sus sujetos” (EDE 1591,1)

El sufijo aparece en otros pueblos encomendados otorgados en el momento de la conquista y sabemos también por otros documentos que se mencionan pueblos terminados en “liton” entre los querandíes (Areces 1999; Fernández Díaz 1973).

Por lo tanto, no podemos atribuir todos los “pueblos” cuyos nombres comprenden el sufijo “liton” a un “grupo étnico” o a una “parcialidad” específica; los hay entre mepenes, chanas y querandíes, además de los calitones, y grupos locales no incluidos, por ahora, en una entidad mayor. Tampoco podemos sobre esa base establecer algún parentesco entre estas colectividades, ya que las fuentes las diferencian, incluso desde el punto de vista lingüístico. Podemos pensar, en cambio, que el término “liton” tenía algún significado, tal vez “pueblo”, “gente”, o “lugar” para algunos de los indígenas que hacían de informantes al momento en que se reparten las encomiendas.

Se ha señalado que cada pueblo podía tener varios nombres, según lo mencionaran sus vecinos o ellos mismos; *“y asimesmo os encomiendo en la prouincia de los chanas el pueblo atislitan con el cacique (...) y mas el pueblo quirandi que se llama culalitan y por otro nombre achailen (...)”* (Fernández Díaz 1973)

Vemos aquí, que el pueblo querandí achailen, era llamado culalitan para algún indio informante al momento de entregar la encomienda, y que, en el mismo idioma de este, se reconocía a un pueblo chana como atislitan, pueblo que posiblemente, también tuviera otra denominación. Pero no sabemos que indígenas eran los informantes. El término tampoco aparece en el diccionario chana de Blas Jaime. La abundancia de denominaciones terminadas con ese sufijo, nos podría indicar que pertenecía a la lengua hablada por indios que estuvieran en contacto asiduo con los españoles. Si pensamos que la ciudad se instaló en tierra de “calchines y mocoretás”, podrían ser estos los que nombraban como “liton” a los grupos locales que informaban. Pero mocoretás y calchines hablaban lenguas o dialectos diferentes.

Tradicionalmente se ha considerado que el nombre de los corundas del río Coronda, era derivado del de su cacique Corunda o Corona, y se los ha creído parcialidad chana o timbú, sin ningún sustento documental, más

allá del hecho de que Schmidel señala el parentesco lingüístico entre corundas y timbúes. En el documento analizado, sin embargo, el pueblo del cacique Corona se presenta como perteneciente a los calchines; “*en manuel martinez deposito Un pueblo calchin con el caciq' llamado Corona con todos sus sujetos*” (EDE 1591, 3)

Si Schmidel sostiene que timbúes y corundas hablaban la misma lengua, y sabemos ahora que los segundos eran parte de los calchines, estos hablarían también la lengua de los timbúes, diferente, como lo señala el mismo cronista, de la hablada por los mocoretás.

Aunque el sufijo “lito”, empleado en la construcción de los gentilicios o nombres de grupos, pertenecía a un idioma hablado por los indígenas de la región, que no era ni el guaraní, ni el chana; y –dado que los santafesinos debieron tener, al comienzo, una mayor interacción con calchines y mocoretás, en cuyas tierras se asentaron– podemos interrogarnos sobre su pertenencia a la lengua de alguna de estas colectividades; carecemos de datos que permitan dar una respuesta definitiva.

Puede observarse finalmente, en la EDE, la presencia de, al menos, otros dos sufijos con la misma función y posiblemente significados similares: “aza”, que encontramos tanto en lulaza, como quilulaza, pero también en los chipiaca (chipiaca) de otros documentos (Fernández Díaz, 1973); y el sufijo “aya” que conformaría los nombres de los pueblos camincaya y malaya, no asociados, hasta ahora, a ninguna colectividad mayor.

Sobre la organización social

En la EDE, hay abundantes datos sobre las formas de organización sociopolítica de los indígenas litoraleños. En general, se observa la existencia de grupos locales (designados como “pueblos”) autónomos, evidenciada en el registro de diferentes pueblos pertenecientes a una misma entidad abarcadora, y cada uno con sus propios caciques particulares.

En catorce casos, tenemos la referencia de algún pueblo asociado al nombre de un cacique. En otros dieciséis, sin embargo, se nombra a más de un cacique para un pueblo, o se hace referencia a “*sus caciques*”; sin mencionar a uno de ellos como principal; lo que podría sugerir la convivencia de diversos linajes o parentelas, con liderazgos que se hallaban en una posición similar e igualdad de condiciones, o bien la coexistencia de diversos tipos de liderazgo dentro de un mismo grupo local.

“en Alonso Fernandez montiel deposito Un pueblo chista con los caciques quinina camiray y abausu y buti con sus sujetos” (EDE 1591, 2)

En algunos casos aparecen, no obstante, menciones de los que podrían ser caciques principales, ya que se señalan junto a “*sus caciques y sujetos*”.

“en diego sanchez (...) deposito Un pueblo questa enL saladillo con el cacique chaquecha anda con sus caciques y sujetos” (EDE 1591)

“en Joan ximenez Un pueblo chana de la encomienda de Salas. llamado guanuruay con elca ciq' macan con los demás caciques e indios” (EDE 1591, 1)

Esto nos puede indicar la presencia de un nivel de liderazgo más allá del propio linaje o incluso del propio grupo local, es decir, la existencia de caciques principales entre los caciques de los diversos linajes que pudieran conformar un mismo grupo local; o de caciques que ejercerían su influencia sobre más de un grupo local. Este último, podría ser el caso del cacique *Chista*. La asimilación del nombre del grupo englobante al nombre de uno de sus caciques podría llevarnos a pensar en un cacique general de los pueblos y caciques incluidos en el gentilicio *chistas*, pero carecemos de datos sobre otros pueblos *chistas*, si es que los hubo. Más allá de esta conjetura, no tenemos referencias directas de la existencia de caciques principales con autoridad sobre todos los pueblos comprendidos en un gentilicio englobante, por lo que no podemos considerar a estos últimos como unidades políticas. También hay un caso en que no se señala cacique para un grupo, se trata del pueblo *capotapa* de los *mepenes*. O se trataba de un grupo no controlado efectivamente y por lo tanto se desconocía su cacique, o bien se trataba de algún tipo de liderazgo más laxo, por lo tanto, difícil de percibir por los europeos.

En la región, por lo tanto, se evidencia una diversidad sociopolítica que puede ir desde la existencia de grupos locales más o menos igualitarios, hasta la presencia de caciques que ejercen influencia sobre más de un grupo local, pasando por influyentes líderes de sus propios grupos o asentamientos, como se puede corroborar también a partir de otras fuentes primarias de la región.

Consideraciones finales

Hemos presentado y realizado un análisis preliminar de un valioso documento poco conocido hasta ahora; una escritura de depósito de indios de encomienda de Santa Fe la Vieja, fechada en 1591, que contiene bastante información de utilidad para el estudio de las sociedades indígenas litoraleñas. Esto nos ha permitido realizar algunos aportes y plantear nuevos interrogantes en torno a la etnohistoria de la región. Pudimos corroborar las entidades mencionadas por los cronistas, a las que se han sumado algunos nombres, como el de los chistas, aunque su identificación continúe pendiente. La referencia a los corundas, a partir de su cacique, como parcialidad de los calchines, constituye el primer aporte documentado al problema de la identificación de este grupo. El documento sugiere, además, la presencia de los lules en la jurisdicción santafesina desde al menos la época inicial de la conquista europea.

La escritura permite, a su vez, conocer multitud de grupos locales (*"pueblos"*) nombrados en las lenguas nativas, lo que sumado a los abundantes nombres de caciques que contiene, puede constituir un importante material para su estudio, aspecto prácticamente ignorado hasta ahora por la escasez de datos lingüísticos.

No se conoce, para la jurisdicción santafesina, otro documento que contenga tal cantidad de voces indígenas, y si bien las mediaciones que intervinieron en su producción imponen recaudos al momento de considerarlas; la confrontación de varias de ellas con el material existente de las lenguas guaraní y chana, sugiere una mayor diversidad lingüística en la región; lo que es acorde, por otro lado, con lo destacado por los primeros cronistas. Por primera vez se puede acceder, también, para una región tan escasa en información referida a sus habitantes originarios, y aunque más no sea a través de sus nombres, al conocimiento de actores individuales indígenas, tal como eran llamados en sus lenguas locales; los caciques de los grupos encomendados en los primeros tiempos de la ciudad de Santa Fe. Tal es el caso, por ejemplo, del cacique Aiyesí, nombre que nos remite a un vocablo mocoretá, el primero conocido, de un pueblo cuyo nombre es un exónimo de origen guaraní.

El documento aporta evidencia, por otro lado, para el conocimiento de las formas de organización y los tipos de liderazgo de estas sociedades, en una época temprana, las dos primeras décadas de la conquista, que por su carácter resiente e inconcluso, no había producido aún grandes transformaciones en estos aspectos. Por último, brinda importante información sobre la situación de estos primeros indígenas encomendados y su relación con los conquistadores, aspecto que no hemos analizado en este trabajo.

ANEXO I

Gentilicios englobantes, pueblos y caciques nombrados en la EDE

Macoretas:	un pueblo del que no se da el nombre y un cacique: Aiyesi
Calitones:	dos pueblos de los que no se dan los nombres y 3 caciques: Mochisque, Gualupí y Banun
Mepenes:	pueblo tiliton: caciques: Lini, Guanili pueblo capotapa, sin cacique
Caracarás:	un pueblo del que no se da el nombre y un cacique: Bastun
Calchines:	pueblo sin nombre, cacique Machusaiyac pueblo sin nombre, cacique Quiquis pueblo sin nombre, cacique Corona
Chanaes:	pueblo guanuruay, cacique: Macan y otros pueblo LitasLiton, cacique Guicayhon pueblo digueyan, cacique Calayhon pueblo niguar, cacique Duedaxan pueblo sin nombre, cacique Narxad caciques chanaes que Domingo Vizcayno tiene en la otra banda
Quirandies:	pueblo Luaguaila, caciques Yagaliza, Iscalichito y Sanupaca y Lupel pueblo calaBLucacaB, caciques: ChiguiB, Sisi, Guaequiracan, Saca Pacas pueblo calapina, caciques Cacinat, Quilubili, (?) nisla pueblo caminpueta con sus caciques pueblo yschapa con sus caciques pueblo Jasta con sus caciques pueblo machincacat con sus caciques pueblo quilulaza, caciques Calara y Chineca pueblo quilucasta, caciques Umi y Caliscatusla pueblo quilulaqame con sus caciques pueblo quiluns, cacique Cucurual
Quilulazas quirandies:	pueblo sin nombre, cacique Caquiyacuma
Lulazas:	pueblo sin nombre, caciques Escachira y Lauaza
Chistas:	pueblo sin nombre, caciques Chista y Tancachiquil pueblo sin nombre, caciques Quinina camiray, Abausu y Buti
	Pueblo Laguaryi, cacique Calchachabala
	Pueblo camincaya, un cacique de ese pueblo
	Pueblo malaya con sus caciques
	Pueblo del Saladillo sin nombre, cacique Chaquecha anda

Inserción de escritura de depósito de indios de encomienda.**Escribanía Pública de Francisco de Pliego, enero 8 de 1591****Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Sucre.****Página 1**

“en la ciudad de Santa Fe delagovernacion del Rio de la pla/ta a ocho días del mes de Heno. de myl quinientos. novta, e un /años don P° Gutierrez de Figueroa juez Pesquisidor Por Su Mgd. sobre la muer/te de don g° Martel de guzman y lo a ello anexo y dependiente digo /q. porquanto el muy P° Sr. Presidente y oidores de la real audiencia /de laplata por Una rreal provson. Ledio poder y comon. Paraq viniese /aestaciud de Sta Fe y aotrasquallesqr. partes Donde mas conviniese y Hisieseaverign /y Prendiesse. culpados y vendiese sus bienes Hasta la Cantidad q bastasse /Para lapaga de sus salarios y de los oficiales de su comon. y elevase a la rreal/aUdiencia los Bienes que pudiessenyr en especie y los que no pudiessen ser/ asi llevados los depositase y pusiese de manifesto en Personas legal/ (?) y abonadas Porque. algunos de los culpados son encomenderos de Indios/ y Respecto a sus culpas los Ade llevar a la dicha rreal Audiencia y conviene /q los indios de sus encomiendas queden en deposito y demanifiestoParaque /las personas aquiensedexaren a cargo Los Recoxananpareniden /doctrina, y noden lugar a que se Huygan ni ausenten,que.es informado lo/ suelen hacer en dexando de rrecoxellos y asi conve. hacer el tal deposito/ no enbargante que no están en costumbre, de pagar tasa ni ms de solamente /Hazer algún servi°Personl Respecto de todo lo qual y que si quedasen/ sin tener quien los Recogiesse, se Huyrian y alzarían y en cumplimiento /de la dicha rrealproviioncon y comon. que tiene de la dicha rreal audiencia Para lo/ aquí (?) de dho. q. mandava y mdo. Poner en deposito y de manifesto/, en guarda y conservación los indios y Repartimos siguientes-/

Yndios De la encomienda de Her do de salas/

-en Phelipe cristal deposito Unpueblo de La encomienda de Herdo de Salas /en los macoretasconelcaciq' aiyesí y todos sus sujetos- /

-en Joan ximenez deposito Un pueblo calchin de la encomienda y herdo de Salas/ Con el caciq' machusaiyac y sus sujetos-/

-en miguel tomas Un pueblo de dho. Herdo de Salas en los/ mepenesllamdo, tiliton con los caciques Lini y guanili con sus sujetos-/

-en Joan ximenez Un pueblo chana de la encomienda de Salas. Llamado/ guanuruay con elcaciq' macan con los demás caciques e indios de dho. pu°-/

Página 2

-en Alonso de St miguel Un pueblo quirandillamdoLuaguaiLa de la /encomienda de dho Salas con Los caciques yagalizay iscalichito/ y Sanupaca y Lupel con todos sus sujetos-/

-en Franco maldonado Un pueblo chana llamado LitasLiton con el/ cacique guicayhon de la encomienda de dho. Herdo de Salas/ con sus sujetos-/

Yndios de La encomienda de Joan de carvajal/

-en el dho.franco Maldonado deposito Un pueblo quirandi llamado cala/BLucacaB con los caciques chiguiB y Sisi y gaequiracan y Saca Pacas cón sus sujetos-/

-en franco muñoz holguindePosito Un pueblo Lulaza/ con los caciques escachira y Lauaza con todos sus sujetos-/

-en Phelipe de vega deposito Un pueblo chana, llamado digueyan/ con el cacique calayhon con sus sujetos-/

-en pedro Fernandez deposito Unpueblo quirandi llamado quilulaza/ con los caciques Calara y chineca con sus sujetos-/

- en el capitán Anton rrs. deposito Unpueblo quirandi llamado quilucasta con los caciques Umi y caliscatusla con sus sujetos-/
- Yndios de Joseph Dorantes-/
- en xPval gonsales deposito Unpueblo calchin con el cacique llamado qui/ques y todos sus sujetos/
- en Joan de bazualdo deposito Unpueblo de los calitones con el caciq' mochisque y sus sujetos-/
- en al° Ramirez deposito Unpueblo chista con los caciques chista/ y tancachiquil con sus sujetos y este deposito se entienda es .entre /tanto que no estuve. en esta ciudad franco Ramirez su hermano/ q. venido a ella hago el dho. deposito/
- en Joan de bazualdo Un pueblo chana llamado niguar con el/ cacique duedaxan con sus sujetos-/
- en anton del pino deposito Unpueblo en los quirandies llamado/ calapina con los caciques cacinat y quilubili y (?) nisla con sus sujetos-/

Página 3

- en Po Fernandez deposito Un pueblo llamado Laguaryi /con el cacique calchachabala y todos sus sujetos-/
- en Sebastian Hernandez deposito Un pueblo chana con el caciq' llamdo/ narxad con sus sujetos-/
- en diego Ramirez deposito Un pueblo quirandi llamado quilula/qame con sus caciques y sujetos-/
- en bartolomesanchezdeposito Un pueblo quirandi llamado ca/minupueta con sus caciques y sujetos-/
- en (...) Fernandez de morales deposito Un pueblo quirandi llamado/ yschapa con sus caciques y sujetos-/
- en Joan Ramirez deposito Un pueblo quirandi llamdo Jasta/ con sus caciques y sujetos-/
- /Yndios de simon Figueredo/
- en manuelmartinez deposito Un pueblo en Los quilulazas/quirandies con el cacique caquiyacuma y sus sujetos-/
- en el capan AntonRodriguez deposito Un pueblo en los/ calitones con los caciques gualupí y banun y sus sujetos-/
- en domingo Figueredo deposito Un cacique del dho pue/blo llamado camincaya con sus sujetos-/
- en pedro Arias de mansilla deposito Un pueblo en los quirandies/ llamdo machincacat con sus caciques y sujetos-/
- yndios de diego sanches/
- en Hernansanchez deposito Un pueblo llamdo malaya con /sus caciques y sujetos-/
- en el capitán Antonio tomas deposito Un pueblo en los /mepenes llamado capotapa q' tiene diego sanche en compania de Hdo de Osuna-/
- yndios de Pedro de Spinossa-/
- en manuelmartinez deposito Un pueblo calchin con el caciq' llamdo Corona con/ todos sus sujetos-/

Página 4

- en diego sanchezceciliano deposito Un /pueblo questaenL saladillo con el cacique chaquecha /anda con sus caciques y sujetos-/
- en Alonso Fernandezmontiel deposito Un pueblo chista con los caciques quinina camiray y abausu /y buti con sus sujetos-/
- Yndios de domingo Vizcayno-/
- en el capitán Antonio tomas deposito Un pueblo de la enco/mienda de Domingo VizcaynoenLos cararás, con el cacique/ Bastun y sus sujetos---y mas deposito en él/ dhocaPitan Todos los caciques e indios chanaes/ que el dho domingo Vizcayno tiene Dela otra/ banda del Río-/
- en Pedro de medina deposito Un Pueblo llamdo quiluns /con el caciq' cucuruaL y sus sujetos en los quirandies-/
- En virtud y cumplimiento de la Provon. y comission q. tengo de La Real audiencia de la ciud de/ la plata deposito los dichos caciques/ indios y pueblos en las personas de suso declaradas/ a los cuales ya cada uno dellosmdo Tengan en adminis/tración y deposito los dhoyndios y pueblos con/tanto les den doctrina según Usos y Costumbre de la tierra y que/ en la Propia Forma se sirvan de ellos que Uso y Costumbre atento a

que me consta que no /Pagan tasa alga. Ni estan en tal Uso y Costumbre de la/ pagar y que no les maltraten ni consientan ni den lugar/ a que se Huyan ni ausenten y si se ausentaren los vuelvan /y traigan a los Pueblos donde están de Presente y les /Hagan buen tratamito Porque con esto perseveraran enel servicio/

Página 5

que están acostumbrados a hazer y mando en virtud de la rreal comon. /que para ello tengo de la dicha rreal audiencia quedellosdhosyndios en dho /deposito no sean despoxadados ni desposeydos en manera alguna Hasta /tanto que Por la dicha rrealAUdiencia otra cosa se provea y mde. so la /pena conthenida en la dicha rreal provisión que es de un mil pos. la qual /Por virtud del poder que para ello tengo yo en nombre de su magd la pongo /para a executar en la Persona, que contra lo susodicho fuere y le doy /desde luego por condenado en los dichos p para la cámara del Rey/ nro. Sor. y gastos de justicia por mitad de más de que sean castigados con todo/ rigor como personas que van contra lo mdo. por la rreal Audiencia y /Por mi en su rreal nombre el ql. dicho deposito hago en los susodhos. sin q. /Por el adquieran mas derecho de propiedad y posesión del que de derecho les /pertenece Para que los tengan en el didho deposito hasta tanto que por la /Real audiencia de la ciudad de la Plata y Por mi en su rreal nombre/ otra cosa se provee y manda, los quales yndios y pueblos /les deposito sin que tengan ni puedan tener derecho Por este deposito a los yndios e indias que/ de presente sirven como anaconas y servicio de casa a sus encomenderos /y a otras pesonas vezo.s desta ciudad Porque en esto y (?) en /cosa alguna (?) se (?) Don (?) gutierrez /de Figueroa”

Bibliografía

- Acosta y Lara, E. 1955. Los chaná-timbúes en la antigua Banda Oriental. *Anales del Museo de Historia Natural* de Montevideo. 2ª serie. V. VI. (5), Montevideo.
- Apolinaire, E. y Bastourre, L. 2016. Los documentos históricos de los primeros momentos de la conquista del Río de la Plata (s. XVI-XVII): una síntesis etnohistórica comparativa Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XLI (2): 319-351, Buenos Aires.
- Areces N., Tarragó G. 1999. Encomiendas y vecinos: estrategias y transgresiones en Areces, N. comp. *Poder y sociedad. Santa Fe la vieja, 1573-1660*. Manuel Suárez editor, Universidad Nacional de Rosario.
- Barriera, D. 2017. *Abrir puertas a la tierra. Microanálisis de la construcción de un espacio político. Santa Fe, 1573-1640*. Ministerio de Innovación y Cultura, Museo Histórico Provincial Brigadier Estanislao López, Santa Fe.
- Boccaro, G. 1999. Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político. En Boccaro, G y Galindo, S (Editores) "*Lógicas mestizas en América*" Instituto de Estudios Indígenas. Temuco, Chile.
- Bognanni, F. 2017 Discusión Arqueo-Histórica Acerca de la Ubicación del Lugar de Arribo de Sebastián Caboto y la Posterior Instalación de la Primera Misión Franciscana en Itatí, Corrientes (Siglo XVI-XVII). *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*. 11(2)
- Bonomo, M. y Latini, S. 2012. Arqueología y etnohistoria metropolitana: sociedades indígenas de Buenos Aires. *Historia de su Paisaje Natural*. Athor, ed. Buenos Aires.
- Cabrera P. 1910 *Ensayos sobre etnología argentina. Los Lules*. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba.
- Calvo, L. M. 1992 La fundación de Santa Fe. Ocupación del territorio y contacto hispano-indígena. *Revista América* 11, Santa Fe.
- Calvo, L. M. 1990. Santa Fe la Vieja y la ciudad hispanoamericana. *Revista América* 8 :1-60. Centro de Estudios Hispanoamericanos, Santa Fe.
- Calvo, L. M. 1999. *Pobladores Españoles de Santa Fe La Vieja*. Academia Nacional de Historia. Buenos Aires
- Calvo, L. M. 2006 *La construcción de una ciudad hispanoamericana. Santa Fe la Vieja 1573-1660*. UNL. Santa Fe
- Canals Frau, S. 1986. *Las Poblaciones Indígenas de la Argentina. Su origen, su pasado, su presente* Ed. Sudamericana 1953; Ed. Hyspamérica, Buenos Aires.
- Centenera, Martín del Barco 1900. La Argentina. En Angelis, Pedro de, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*. T. II, Imprenta Editora de U. Colmegna. Buenos Aires.
- Ceruti, C. 2009. La cerámica de Santa Fe la Vieja: hacia una revalorización del componente indígena. La macroetnia Chaná-timbú. En H. Chiavazza y C. Ceruti eds., *Arqueología de las ciudades americanas del siglo XVI*. :369-395. Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- Cervera, M. 1979 *Historia de la ciudad y provincia de Santa Fe. 1573-1853* T, I. 2º ed. UNL. Santa Fe.
- Cervera, M. 1981 *Historia de la ciudad y provincia de Santa Fe. 1573-1853* T, III. 2º ed. UNL. Santa Fe.
- Cornero, S. y Green, G. 2017. Los Mocoretas: entre el indicio y la evidencia. *CyT*, 11: 996-1004. Universidad Nacional de Rosario.
- De Aparicio, F. 1939. Las culturas indígenas del Río de la Plata. El Paraná y sus tributarios. Academia Nacional de la Historia *Historia de la Nación Argentina. Desde los orígenes hasta la organización definitiva en 1862*. Vol. I Ricardo Levene, director general. 2da edición. Librería y Editorial "El Ateneo", Buenos Aires.
- De Gandía, E. 1932. *Historia de la conquista del Río de la Plata y del Paraguay, 1535-1556*. Librería de García Santos Buenos Aires.
- Fernández Díaz, A. 1973. *Juan de Garay. Su vida y su muerte*. T. I y T. II. Molachino Gráfica. Rosario.
- González R. y Pérez, J. A. 2012 *Argentina Indígena. Vísperas de la conquista*. Editorial Paidós. Buenos Aires
- Guzmán, Rui Díaz de 1835. *Historia Argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Río de la Plata*. 1612. Imprenta del Estado, Buenos Aires.
- Herrera y Tordesilla, A. de. 1945. *Historia general de los hechos de los castellanos, en las islas, y tierra firme de el Mar Océano* T VII. Ed. Guaranía.
- Jaime, B. y Viegas Barros, J. 2013. *La Lengua Chaná. Patrimonio Cultural de Entre Ríos*. Ministerio de Cultura y Comunicación. Entre Ríos.

- Lafón Quevedo, S. A. 1897. Los indios chanases y su lengua. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*. T XVIII. Buenos Aires. Imprenta "La Buenos Aires".
- Lafón Quevedo, S. 1903. *Viaje al Río de la Plata, 1534-1554*. Junta Histórica Numismática Argentina Ed. Cabaut.
- Larrañaga, D. 1923. Compendio del idioma de la nación chaná. Escritos de D. Dámaso A. Larrañaga, tomo III: 163-174. Montevideo: Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay, Imprenta Nacional. En http://biblio.etnolingüística.org/larranaga_1923_compendio
- López Luján, B. 1865 Descripción histórica y geográfica de la ciudad de San Joan de Vera de las siete Corrientes. Biblioteca de la Revista de Buenos Aires. Tomo único: 141-176
- Maeder, E. 1996. *Historia del Chaco Plus Ultra* S.A. Editorial, Buenos Aires.
- Mantilla, F. 1928. *Crónica Histórica de la Provincia de Corrientes*. 1897. ed. Mantilla, Buenos Aires.
- Martínez Sarasola, C. 2005. *Nuestros paisanos los indios Emecé*, Buenos Aires.
- Medina, J. T. 1908. *Los viajes de Diego García de Moguer al Río de la Plata* Imprenta Elzeviriana, Santiago de Chile.
- Medina, J. T. 1908. *El veneciano Sebastián Caboto al servicio de España*. T II. Santiago de Chile.
- Montes, A. 1956. Toponimia autóctona según el archivo histórico de Córdoba. *be atea*, Tomo :341-364 Imprenta y casa editora coni. Buenos Aires.
- Ottalagano, F 2005. La evidencia documental en el litoral fluvial del Paraná: algunas implicancias para el registro arqueológico. *Revista de la Escuela de Antropología de la Universidad Nacional de Rosario*. (10): 29-39
- Outes, F. 1897. *Los querandíes. Breve contribución al estudio de la etnografía argentina*. Imprenta de Martin Biedma é hijo, Buenos Aires.
- Outes, F. y Bruch, C. 1910. *Los aborígenes de la República Argentina*. Ángel Estrada y Cía. Editores. Buenos Aires
- Oviedo y Valdez, G. 1852. Historia General y Natural de las Indias, Islas y tierra firme del mar océano T. I, 2da parte. *Real Academia de la Historia*. Madrid.
- Politis, G. 2014. Las implicancias arqueológicas del Diario de Pedro Lopes de Sousa (1531) durante su viaje al Río de la Plata y al Delta del Paraná. *Rev. Mus. Antrop.* 7 (2). Córdoba.
- Ramírez, L. 2007. Carta de Luis Ramírez a su padre desde el Brasil (1528). Orígenes de lo 'real maravilloso' en el Cono Sur. Juan Francisco Maura. *Revista Lemir*. Edición electrónica: <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/Ramirez.pdf>
- Ravignani, E. 1934. La población indígena de las regiones del Río de la Plata y Tucumán en la segunda mitad del siglo XVII. XXV *Congreso internacional de Americanistas*. T II, Buenos Aires.
- Salinas, María Laura. 2010. *Dominación colonial y trabajo indígena. Un estudio de la encomienda de Corrientes colonial*. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC), Biblioteca de Estudios Paraguayos, Vol. 81.
- Salinas M. L. 2018 *Visita del oidor Andrés Garabito de León. Corrientes y Santa Fe (1650-1653)* Prohistoria ediciones. Rosario.
- Serrano, A. 1947. *Los aborígenes argentinos*. Ed. Nova, Paraná.
- Serrano, A. 1950. *Los primitivos habitantes de Entre Ríos*. Biblioteca Entrerriana, Paraná.
- Serrano, A. 1953. Panorama étnico del litoral en el siglo XV. *Panorama histórico del litoral argentino (1516-1820)*. Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas. UNL. I (1) :45-61.
- Torres, L.M. 1911. *Los Primitivos Habitantes del Delta del Paraná*. Universidad Nacional de La Plata.
- Zapata Gollán A., 1989. Indígenas del Paraná, Uruguay y Paraguay en la época colonial. *Obra Completa*, T 3. UNL, Santa Fe.

AGRADECIMIENTOS

Nuestro agradecimiento al Dr. Luis María Calvo por su contribución en la lectura y correcciones de la transcripción del documento de la Escritura de Encomienda. A el/la evaluador/a por sus valiosas críticas, aportes y sugerencias a nuestro trabajo.

EL PROCESO CONTRA EL ÍDOLO DEL GRAN NAYAR, 1722-1723. ¿UNA REPRESENTACIÓN DEL PODER REAL?

Gonzalo Tlaxani Segura
El Colegio de México
gtlaxani@colmex.mx

Resumen

El presente texto analiza el proceso que realizó el Provisorato de indios y chinos del Arzobispado de México entre 1722 y 1723 en contra de la momia-ídolo del Gran Nayar, la cual fue trasladada a la ciudad de México como resultado del sofocamiento de la rebelión indígena de la provincia de Nayarit realizada por la autoridad real a principios de la década de 1720. A partir de un primer acercamiento al caso judicial, se busca dilucidar entre líneas las motivantes que llevaron al virrey de la Nueva España, Baltasar de Zúñiga y Guzmán, y al juez provisor, Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, a enjuiciar a este ser inanimado y castigarlo públicamente; tomando en consideración que el Provisorato solo procesaba indios idólatras y hechiceros y no artefactos de idolatría o personas muertas.

Palabras clave: Conquista de Nayarit - Juan Ignacio de Castorena y Ursúa - Provisorato de indios - Siglo XVIII - Auto de fe - Nueva España.

Abstract

This text analyzes the process that made the Provisorato of Indians and Chinese of the Archdiocese of Mexico between 1722 and 1723 against the mummy-idol of the Gran Nayar, which was moved to Mexico City as a result of the suffocation of the indigenous rebellion of the province of Nayarit made by the royal authority at the beginning of the 1720s. From a first approach to the judicial case, it is sought to elucidate between the lines the motivators that led the viceroy of New Spain, Baltasar de Zúñiga y Guzmán, and the Provisional Judge, Juan Ignacio de Castorena and Ursúa, prosecute this inanimate being and punish him publicly; taking into consideration that the Provisorato only processed idolatrous Indians and sorcerers and not artifacts of idolatry or dead persons.

Keywords: Conquest of Nayarit - Juan Ignacio de Castorena and Ursúa - Provisorato de Indios - XVIII Century - Auto of Faith - New Spain.

Recibido: 27/05/2019

Aceptado: 25/08/2019

EL PROCESO CONTRA EL ÍDOLO DEL GRAN NAYAR, 1722-1723. ¿UNA REPRESENTACIÓN DEL PODER REAL?

Introducción

En 1985 Roberto Moreno de los Arcos publicó en la revista *Tlalocan* una fuente para el conocimiento para las culturas indígenas que llevó por título “Autos seguidos por el provisor de naturales del arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723”, el cual consistía en el testimonio de los autos que siguió el eclesiástico y periodista Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, en su calidad de juez provisor y vicario general de los naturales del Provisorato de indios y chinos del Arzobispado de México, contra siete reos indios y la momia del indio fundador de la nación nayarita.¹ El expediente del proceso, que fue publicado junto a algunas noticias sobre la conquista y pacificación de la provincia de Nayarit, tuvo como propósito dar a conocer un episodio poco conocido en la historia de las relaciones entre españoles e indios en el actual noroccidente mexicano, territorio que se incorporó al virreinato de la Nueva España de forma tardía y que por tal factor decidió revelarse al proceso de aculturación hispánica iniciado por los padres jesuitas, a pesar de haber sido los propios nayaritas los que presentaron de forma pacífica su deseo de obediencia a la Corona española. Este texto que hizo Moreno de los Arcos fue el adelanto de una investigación que proponía ofrecer una obra de mayor amplitud sobre el Provisorato de Indios de la Nueva España, la cual no se llevó a cabo debido a que la muerte alcanzó al autor durante la realización de su cometido. Pasaron cerca de treinta años para que un nuevo investigador completara la labor iniciada por el distinguido historiador universitario. De esta manera, correspondió a Gerardo Lara Cisneros la elaboración de una historia sobre el Provisorato en el siglo XVIII,² trabajo en el que abordó de forma secundaria el proceso del ídolo nayarita de 1722-1723 como parte de los autos de fe que celebró esta institución dependiente del Arzobispado de México en el último siglo de la presencia colonial española en la América Septentrional.

Tanto el trabajo de Roberto Moreno de los Arcos como el de Gerardo Lara Cisneros presentan algunos huecos hermenéuticos en el análisis del proceso que bien vale la pena ser analizados en este estudio, considerando el más importante de estos la explicación de los argumentos jurídicos de los que se valió el provisor de indios para procesar y ¿reconciliar con la fe cristiana por medio del auto de fe? a la momia/ídolo del indio del Gran Nayar. Hecho sin precedentes en la historia de la justicia eclesiástica de la Nueva España, cuyo rasgo fue pasado por alto y que nos permitiría entender los motivos, causas o razones que tuvieron tanto el virrey de la Nueva España y el vicario general de naturales para quemarla y enjuiciarla, respectivamente. De ahí la necesidad de partir de una polémica para entender el proceso: ¿la momia se trataba de un dios pagano o de un hombre?, carácter del sujeto que buscó dilucidarse en el proceso con el fin de demostrar su culpabilidad en el delito de idolatría, pero ¿realmente el virrey buscaba que la momia fuera enjuiciada públicamente?, ¿por qué Lara Cisneros cree en esta posibilidad?, ¿hasta qué punto el juez provisor intervino en la situación de su traslado a la ciudad para aprovechar la situación hacia su favor? Es la propia naturaleza del expediente que transcribió y publicó Moreno de los Arcos la que podrá ofrecernos una respuesta a esta interrogante.

La conformación del proceso en contra del ídolo nayarita: ¿un dios pagano o un hombre?

En 1718 se presentó en la ciudad de México ante Baltasar de Zúñiga y Guzmán, virrey de la Nueva España,

1. Roberto Moreno de los Arcos, “Autos seguidos por el provisor de naturales del Arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723”, *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de culturas indígenas de México*, v. X (1985): 377-447. Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, nació en la ciudad minera de Zacatecas, al norte del virreinato de la Nueva España. Fue un destacado sacerdote novohispano, considerado el primer periodista de Hispanoamérica por haber fundado en 1722 la *Gazeta de México*.

2. Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014), 248-264. Gerardo Lara tiene un trabajo más reciente en que mencionó el mismo caso del Gran Nayar, véase: Gerardo Lara Cisneros, “Los autos de fe para indios en el Arzobispado de México, siglo XVIII (1714-1755)”, en *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, coords. Rafael García Castañeda y Rosa Alicia Pérez Luque (Zamora: El Colegio de Michoacán, 2015), 255-272.

Tonati “un indio con todas las insignias y demostraciones que acostumbran los reyes de la nación chichimeca”,³ acompañado de una comitiva de indios nayaritas. El propósito que tuvo el noble indio de recorrer cerca de doscientas leguas desde la provincia de Nayarit fue rendir obediencia al rey español, en nombre de aquellas tierras, con la mira de recibir a cambio guarnición permanente y los misioneros necesarios para que pudieran establecerse en la áspera e incógnita serranía y llevar la palabra de Dios a sus poblaciones. Al poco tiempo, de acuerdo con las noticias de la época, (Ortega 1944, 313-346) el virrey Marqués de Valero mandó establecer un presidio y encomendó a los padres de la Compañía de Jesús la labor cristianizadora de aquella región desconocida para los españoles.

Pocos años después de realizada la conquista pacífica del Nayar, entre 1721 y 1722, aquel indio que fue a pedir la protección de la Corona española se reveló en contra de las autoridades civiles y eclesiásticas, por lo que, consciente de su proceder, se refugió en las montañas más recónditas e inaccesibles de aquella provincia donde los soldados del gobernador Juan Flores de San Pedro le siguieron hasta dar con él y sus acompañantes en la Mesa de Tonati.⁴ Fue en este lugar que la guarnición del gobernador de la provincia, acompañada de algunos jesuitas, encontró al interior de uno de los templos de aquel paraje los esqueletos que presumiblemente fueron dados en sacrificio a un ídolo/momia al cual rendían adoración los nayaritas, pero ¿quién era este ídolo y por qué lo trasladaron a la ciudad de México en lugar de haberlo destruido o quemado en el instante de su localización tal y como se haría más tarde con otra momia que encontraron los soldados del capitán Carranza entre 1728 y 1729?⁵

De acuerdo con el jesuita Antonio Arias, uno de los primeros misioneros de esta región y de los personajes que testificó el hallazgo del ídolo, dentro de la religión de los nayaritas existían tres grandes dioses a quienes se les rendía culto: Tapayaopa (el dios del Nayar o el Sol), Ta Te (diosa madre) y Quanamoa (el dios redentor) (Ortega 1944, 19-20). Cercanos a estas deidades estaban dos personajes a quienes la población tenían en alto afecto por haber convivido con los hombres en el pasado: Yca, hijo y sirviente del Sol que cuando murió pusieron su cadáver en una silla y lo adornaron de ricos atuendos; y, Naye, rey y unificador de la nación nayarita a principios del siglo XVI, quien a su muerte “le fabricaron una casa de Tracaimota, más abajo del lugar del templo del Sol, donde en una silla pusieron el cadáver con especiales adornos, trabando cuando se deshizo el esqueleto con varios hilos” (Ortega 1944, 16).

Fue este último ídolo/momia el que encontraron los españoles en el primer templo que revisaron en la Mesa de Tonati y que condujeron hasta la ciudad de México, junto a una piedra jaspeada alusiva al dios Sol y algunos aditamentos para ofrecerle la sangre de venados o guainamotes que sacrificaban, (Ortega 1944, 166-167) como posible prueba de la idolatría que practicaban los siete indios reos que fueron conducidos hasta la presencia de la autoridad real. Y recalamos el envío de estos ídolos como posibles pruebas debido a que por la escasa información que tenemos de este primer momento, no se refiere con exactitud el motivo o razón del por qué fueron enviados a la ciudad corte de la Nueva España; por esta razón, es pertinente revisar entrelíneas la recepción que hubo por parte de las imprentas de este acontecimiento y el expediente que se generó del proceso en contra de la momia para poder dilucidar una respuesta a estos cuestionamientos.

En el primer número de la *Gazeta de México*, correspondiente al mes de enero de 1722, su editor, el doctor Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, señaló una serie de noticias sobre la provincia de Nayarit entre las cuales se distinguía la sofocación de la rebelión de los indios nayaritas a manos de la guarnición de soldados de aquellas tierras.⁶ No obstante, fue en el siguiente número mensual en el que Castorena

3. Juan Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones* (México: Universidad Nacional Autónoma de México 2005), 587.

4. Para conocer mayor información sobre la rebelión y su trasfondo, así como sus motivos, véase: Raquel Güereca Durán, *Caciques, lenguas y soldados fronterizos: actores indígenas en la conquista del Nayar (1721-1722)* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2018), 41-90.

5. Urbano de Covarrubias, Relación breve de algunos triunfos particulares que ha conseguido nuestra santa fe católica de la fatal idolatría en esta provincia de San Joseph del Nayarit, Nuevo Reino de Toledo, desde los fines del año de 729 hasta principios del año corriente de 730, descubierta y publicada, en Edmundo O’Gorman, “Dos documentos relativos al Nayarit”. *Boletín del Archivo General de la Nación*. 1ª serie, t. X, n. 2 (1939): 340.

6. *Gazeta de México y noticias de Nueva España*, enero de 1722, n. 1. Sobre la vida y obra de Juan Ignacio de Castorena, véase: Moisés Ochoa Campos, *Juan Ignacio María de Castorena, primer periodista mexicano* (México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1968).

dio a conocer a la sociedad novohispana los resultados materiales de aquella empresa; párrafos en los que destacó la captura de una serie de artefactos idolátricos usados por los nayaritas que fueron conducidos a México, entre los que se encontraba la momia del antiguo caudillo Naye.⁷ Las noticias del mes de febrero solo quedaron en estas menciones sin entrar en mayores detalles sobre su hallazgo y la rica indumentaria que vestía el esqueleto del dios/guerrero. Las opiniones y comentarios por parte de población de la ciudad de México sobre tal acontecimiento –que difícilmente pudo haber pasado desapercibido– debieron de haber estado presentes tanto en espacios públicos como privados, tomando en cuenta que Nayarit era una provincia de reciente incorporación al virreinato septentrional. Lamentablemente no se conoce opinión o testimonio de aquel extraordinario episodio, con excepción del que dejó José Antonio de Villaseñor y Sánchez en 1748, año en que publicó el segundo volumen del *Theatro americano* y al que haremos alusión más adelante.

El 12 de febrero de 1722 el virrey Marqués de Valero recibió de manos de dos soldados emisarios del gobernador de Nayarit a siete reos indios para que fueran procesados por la justicia eclesiástica, por distintos cargos en contra de la fe católica, así como de los artefactos idolátricos que fueron encontrados en la Mesa de Tonati durante la campaña de apaciguamiento. Después de haber convocado este mismo día a la junta de guerra y hacienda “para determinar lo tocante a esta conquista del Nayarit y sobre dichos despojos”,⁸ resolvió encargar al doctor Juan Ignacio de Castorena, juez provisor y vicario general de los naturales del Provisorato de indios y chinos del arzobispado de México, “que en la parte y lugar que le pareciere más cómodo mande quemar públicamente la referida osamenta a quien los gentiles tenían por su dios y se dirigían por arte diabólico” (Moreno de los Arcos 1985, 404). El traslado de los reos y de los ídolos nayaritas, así como el mandato del virrey de remitir el caso al juez provisor de naturales del arzobispado de México, generan distintas interrogantes previas al análisis del proceso que se le hará al ídolo/momia, entre las más importantes el papel que tenía el Marqués de Valero, en lugar de la Audiencia de Guadalajara, en las decisiones militares de la provincia de Nayarit.

La prueba que nos permitirá comprender por qué correspondió al virrey de la Nueva España el derecho y la responsabilidad de la conquista pacífica de la provincia de Nayarit se debió a un importante y simbólico acontecimiento mencionado al principio de esta sección. En 1718 fue el indio Tonati el que se presentó ante el Marqués de Valero para rendirle obediencia al rey español –“en manos de su virrey” (de Villaseñor y Sánchez 2005, 587)– y solicitarle el envío a estas recónditas tierras de una guarnición permanente y de religiosos encargados de la evangelización de la nación nayarita; peticiones a las que él accedió como representante de la autoridad real y decidió despachar personalmente el envío de soldados y padres de la Compañía de Jesús hacia aquella provincia. Argumento al que debemos sumar el que en la *Gazeta de México* se señale que era al virrey y a la junta de guerra y hacienda a quienes competían las decisiones en “lo tocante a esta Conquista de Nayarit”, y no a la Audiencia de Guadalajara.

Fue esta simple razón, que puede pasar desapercibida en el relato de la conquista de estas tierras, la que nos permite comprender los motivos que inspiraron al gobernador de Nayarit, Juan Flores de San Pedro, enviar a la ciudad de México a los indios capturados durante la campaña de apaciguamiento junto a los artefactos idolátricos como prueba de sus delitos en contra de la fe cristiana. La calidad que podrían tener tanto el “cadáver de crecida estatura... y un ídolo esculpido en un vaso de mármol en forma de barril” como pruebas del delito de idolatría en que incurrieron dichos indios, se puede constatar en el propio ruego y encargo que mandó el Marqués de Valero a Juan Ignacio de Castorena para que solo los quemara públicamente con “la gravedad necesaria”.⁹ En ningún parte de la *Gazeta de México*, ni en el “Despacho de ruego y encargo” del virrey, se solicita a Castorena que se procese –en particular– a la momia del indio del Gran Nayar; por el contrario, por el parecer de la propia autoridad real se entiende que estos artefactos eran simples instrumentos que comprobaban los delitos de los indios detenidos en la Mesa de Tonati y que por ello se tenían que destruir para “buen ejemplo de los indios”.

Al corresponder a Juan Ignacio de Castorena el tener la momia e ídolo como prueba necesaria para establecer un proceso en contra de los siete reos, ¿bajo qué argumentos o proceder se valió para procesar al difunto

7. *Gazeta de México y noticias de Nueva España*, febrero de 1722, n. 2.

8. *Ibíd.*

9. *Gazeta de México y noticias de Nueva España*, febrero de 1722, n. 2.

caudillo nayarita?, ¿qué propósito, más allá de defender a la santa fe católica, tuvo para hacerlo? Es a partir de este punto que la sentencia emitida por Castorena en contra de la momia como artefacto idólatrico adquiere importancia al considerarla un infractor más de la religión y presentarla, nada más y nada menos, que dentro de un «auto de fe»¹⁰. Proceso que representa un hecho sin precedentes dentro de la justicia eclesiástica impartida por el Provisorato del Arzobispado de México, el cual fue avalado en su desarrollo y sentencia final tanto por la justicia real como por el Tribunal de la Inquisición de México. Pasemos a analizar a continuación los elementos, pruebas testimoniales y controversias que se suscitaron durante el año que duró el juicio en contra de la momia del Gran Nayar.

De acuerdo con Gerardo Lara Cisneros, cualquier proceso judicial eclesiástico del Arzobispado de México de la primera mitad del siglo XVIII se podía iniciar por tres vías: pesquisa, denuncia y acusación. La pesquisa consistía en una diligencia e investigación para conocer los delitos cometidos y así poder castigar a los culpables. La denuncia, por su parte, era considerada la simple puesta en aviso de alguna autoridad eclesiástica sobre algún hecho delictivo cometido por una persona nombrada por el denunciante. Por último, estaba la acusación, vía por medio de la cual el proceso se iniciaba cuando la parte agraviada presentaba una querrela por delito contra una persona, situación en la que el provisor se dedicaba a probar la culpabilidad del acusado (Lara Cisneros 2014, 171-172). Fue este tercer y último recurso procesal de mayor complejidad, que requería de un fiscal y de un defensor de oficio, al que recurrió Castorena para procesar a la momia.

No podemos sostener, como afirma Lara Cisneros en torno a este caso, que el virrey Marqués de Valero haya acusado a la momia de ser el dios de los gentiles y que por este motivo era necesario procesarla y condenarla a la hoguera para que pagara su delito (Lara Cisneros 2014, 176-178). No se había observado con anterioridad en el mundo hispanoamericano un proceso en contra de una momia por el delito de idolatría, ni siquiera en el virreinato del Perú durante las campañas de extirpación de idolatrías promovidas durante el siglo XVII que resultaron en la simple quema/destrucción de ídolos y momias de antepasados de los naturales de aquellas regiones (malquis) y en el enjuiciamiento de varios naturales por idólatras (Gareis 2007). Sin embargo, parece ser que el provisor Castorena se valió de una aparente «acusación» para armar un proceso en contra de un muerto por el cargo de idolatría, guiándose para ello de las decisiones conciliares, sagrados cánones y leyes reales que le pudieran ser necesarias.

Una vez abierto el proceso en contra de la momia del Nayar, siguiendo la lógica de un proceso judicial eclesiástico (cuasi inquisitorial), el provisor de naturales debió de haber mandado asegurar a la momia en calidad de reo para después comenzar a reunir los testimonios y la pruebas que demostraran la culpabilidad del acusado; paso en el que con frecuencia se citaba a los testigos por segunda ocasión para ratificar su declaración. Y así ocurrió de acuerdo con la copia del expediente que se conserva de este singular caso.

El 13 de febrero de 1722, el mismo día que se le entregó al provisorato la momia para que fuera quemada, Castorena mandó a José Bravo, notario receptor, que hiciera consulta al virrey para que le mandara cualquier testimonio relacionado con la culpabilidad de la momia. Este acto se oficializó al día siguiente por medio de una carta del juez provisor al Marqués de Valero para que le prestara el auxilio real que llegara a necesitar y le mandara los testimonios de los sujetos que condujeron el cadáver hasta la ciudad. Es en este punto del proceso que la personalidad del culpable empezó a construirse de acuerdo con la conveniencia del propio provisor para poder juzgarlo como un dios sediento de sacrificios: «con sus adornos y otros instrumentos de piedra, hierro y flecha y algunas que sirvieron para los sacrificios a los indios nayaritas idólatras».¹¹

La autoridad real accedió a la petición de Juan Ignacio de Castorena por medio del envío de una carta del gobernador Juan Flores de San Pedro y de la lista de los nombres de las personas que condujeron el cadáver del Gran Nayar hasta la ciudad,¹² los cuales fueron el sargento Álvaro Sánchez Serrano y al soldado José del Río a quienes en los siguientes días se les tomó y se les ratificaron sus respectivas declaraciones. Ambos

10. Durante el auto de fe el acusado de herejía podía ser sometido a la relajación del brazo secular, por medio de un castigo físico y/o monetario, y, en algunos casos excepcionales, ser conducido a la hoguera; en el caso de la momia parece que su catalogación como artefacto idólatrico o infractor resulta incierta por la argumentación jurídica utilizada durante el proceso.

11. AGI, *México*, 2708, «Despacho de ruego y encargo de 13 de febrero de 1722 del virrey Marqués de Valero por Antonio de Avilés al provisor de naturales Castorena por el que pide se quemara la osamenta del Gran Nayar».

12. Para mayor información sobre el testimonio del gobernador Juan Flores de San Pedro, véase: Reynoso 1964.

soldados coincidieron en el hecho de que los nayaritas rindieron devoción tanto a la momia como a la piedra de mármol, y que, en el caso particular de la primera (de acuerdo con Sánchez Serrano), esta les hablaba a los indios para pedirles sacrificios.¹³

El juez provisor Castorena, con la intención de enfatizar el carácter idolátrico de la momia nayarita, pidió a fray Francisco Alonso Márquez, misionero de Tampico que se encontraba de paso en el convento de Santiago de Tlatelolco, que formulara una explicación sobre la naturaleza monstruosa de la momia en la que resaltó su carácter pagano y espiritual; esta última expresada por medio de un nagual, o de “una piedrezuela de materia fina donde esté voluntariamente preso un demonio”, que servía al ídolo para comunicarse con los indios para pedirles carne humana.¹⁴ Esta función de la momia como portavoz del demonio fue respaldada en una carta por el padre Antonio Arias, jesuita que acompañó al capitán Juan Flores de San Pedro en la campaña de apaciguamiento de la provincia del Nayar, y quien dijo haber encontrado la osamenta del caudillo nayarita y cerca de ahí un árbol hueco con gran cantidad de huesos pequeños y calaveritas de criaturas que habían ofrecido al Sol.¹⁵ Una vez formado el expediente completo, con las declaraciones y ratificaciones de los testigos, Juan Ignacio de Castorena debió nombrar promotor fiscal y abogado defensor para que elaboraran sus alegatos ante él que fungiría como juez eclesiástico. En el caso del procurador o promotor fiscal, se nombró al licenciado Felipe Neri de Apellaniz y Torres para que revisara el caso y diera su parecer, el cual fue contundente. Apellaniz señaló que los nayaritas debían ser acreedores al escarmiento público de la combustión del esqueleto por adorar a falsos ídolos, alcanzándose de esta manera una sentencia justa y conforme a derecho cuyo triunfo correspondería a la jurisdicción eclesiástica.¹⁶ Esta sentencia, por otro lado, condenaba el pecado de idolatría, por lo que se esperaba que con el fuego del brasero las cenizas de la momia pudieran cubrir la detestable falta en la que habían incurrido los nayaritas, porque de conservarse el esqueleto sería juzgada esta acción como una “tácita aprobación de las diabólicas operaciones manifestadas...”.¹⁷ Por último, Apellaniz recomienda que dicha quema se realice en un espacio público para dar buen ejemplo a los cristianos, y, de preferencia, en uno “de los días más festivos y de mayor concurso”.

Como abogado defensor o procurador de pobres se nombró a Juan González Corral, quien exaltó la empresa realizada en el Nayar contra la idolatría, pero no alcanzó a comprobar la culpabilidad de la momia en el delito que se le imputaba, por considerar las pruebas de los testigos sustentadas en lo que les llegó de oídas sobre los ritos paganos y no haber examinado personalmente a los nayaritas sobre esta materia.¹⁸ Por lo tanto, González consideró que la momia no era perpetrador del delito de idolatría por dos razones muy importantes: la primera, la osamenta nunca tuvo la función de ser adorada como un dios sino la de ser un invicto héroe al que los nayaritas buscaron conservar intacto como resultado de su desconocimiento de la elaboración de las estatuas en la preservación de la imagen; y segunda, a partir de esta norma “no se deberá proceder a imponerle la pena de combusto al gran Nayari, pues no pudo ser fabricado por sus patrios como el vítulo por los hebreos para el fin de adorarle, pues el Nayari fue criatura animada, racional y viviente, el que hoy yace cadáver”.¹⁹ Pero, por haber aprovechado el demonio aquel esqueleto “para tener ciegos a sus habi-

13. AGI, *México*, 2708, “Auto del 14 de febrero de 1722 por el que Castorena ordena que su notario receptor, José Bravo, examine como testigos a los conductores del ídolo, Sánchez Serrada y José del Río”, “Declaración del sargento Álvaro Sánchez Serrada ante el notario Bravo, 14 de febrero de 1722”, “Declaración del soldado José del Río ante el mismo notario, 14 de febrero de 1722”, “Auto del 18 de febrero de 1722 por el que el provisor Castorena mandó, en virtud de que los soldados testigos tenían que volver al Nayari, se les ratificará en sus declaraciones”, “Ratificación del sargento Sánchez Serrada, 18 de febrero de 1722” y “Ratificación del soldado del Río, 19 de febrero de 1722”.

14. AGI, *México*, 2708, “Parecer de Fray Francisco Alonso Márquez, misionero de Tampico, estante en Santiago Tlatelolco con la explicación del ídolo, 17 de febrero de 1722”.

15. AGI, *México*, 2708, “Carta del padre Antonio Arias al provincial Romano, fechada en el pueblo de la Santísima Trinidad el 20 de enero de 1722, en que refiere los sucesos del Nayar”.

16. AGI, *México*, 2708, “Respuesta del fiscal, Felipe Neri de Apellaniz, en que solicita, con amplios argumentos, que se incinere el ídolo. 13 de marzo de 1722”.

17. *Ibíd.*

18. AGI, *México*, 2708, “Respuesta del procurador de pobres, Juan González Corral, en que opina que el cadáver no es culpable del culto que se le dio y pide no se le quemara sino que se le arroje a algún lugar donde tenga el desprecio público. 18 de abril de 1722”.

19. *Ibíd.*

tadores”, el abogado defensor recomienda que la momia debería ser demolida con todos sus adornos y ser arrojada en algún lugar despreciable donde “parezca, se consuma y aniquile con los rigores de los tiempos”;²⁰ llevándose a cabo tal ejecución en algún día festivo para que pueda ser apreciado por el pueblo.

El 4 de marzo el doctor Juan Ignacio de Castorena, una vez recibidos ambos pareceres, emitió su sentencia final sobre el proceso por medio de su cargo de juez provisor eclesiástico, en la cual falló a favor del promotor fiscal declarando por ídolos al esqueleto e imagen del Sol “por indebidos los parámetros de su adorno y por falsos y prohibidos los cultos y sacrificios con que le solemnizaban en su Caleguei los nayaritas”.²¹ Y con la finalidad de condenar y extinguir la mancha de culpa causada por la idolatría, mandó que la momia del Gran Nayar estuviera presente con toda su indumentaria en el auto de fe que se celebraría en la iglesia grande del convento de San Francisco de México, con día todavía a designarse, y una vez terminada la misa “sea sacado por las calles públicas y acostumbradas de esta ciudad en la forma referida hasta el brasero que se halla en la plazuela de San Diego”.²² El desarrollo que tuvo este proceso judicial por acusación resulta bastante peculiar al ser el enjuiciado un ser inanimado que, aunque tuviera por derecho un intérprete para conocer el principio de razón por el que se le tomaba preso y quién lo acusaba, poco o nada podría hacer en su favor. Juan González Corral, quien fungió como el abogado de pobres de la momia, tuvo razón al señalar que existía un importante hueco en el proceso judicial, ninguno de los testigos conocía a ciencia cierta la función ritual que tenía la osamenta del Gran Nayar dentro de la religiosidad pagana de los nayaritas; fueron los elementos que encontraron cerca de los templos –tales como restos humanos y los aditamentos o vasijas– los que les permitieron especular o inferir que la momia formaba parte de un culto, pero jamás se comprobó en las declaraciones ni en las crónicas jesuíticas de la época dicha función.²³

Sin embargo, Castorena decidió no hacer caso de esta serie de argumentos que identificaban a la momia de Naye o del Gran Nayar como un hombre en lugar de un dios, porque su propósito era otro; quería declararla un artefacto idólatrico, y no propiamente dicho como prueba potencial del delito que cometieron los reos, para quemarla públicamente y exaltar el triunfo de la fe cristiana sobre la idolatría por medio de un acto solemne que demostrara tanto los éxitos materiales de la empresa militar del Marqués de Valero en la provincia de Nayarit y la eficacia que tuvo el provisor de naturales del Arzobispado en el proceso de extirpación de idolatrías. Para lograr este propósito tuvo que hacer uso de la figura del virrey como acusante y así poder armar un proceso en contra de la momia, aunque a estas alturas no se pueda encontrar explicación jurídica para enjuiciar a un cadáver, pero, alguna otra explicación o motivo –más allá de lo político y simbólico– debió existir por parte del doctor Castorena.

La celebración del auto de fe de 1723, ¿un espectáculo de justicia y poder?

Durante el primer tercio del siglo XVIII se realizaron tres autos de fe para indios en la ciudad de México (1714, 1723 y 1736) como resultado de la serie de denuncias y procesos que se hicieron en el Provisorato de indios y chinos del arzobispado de México por los delitos de hechicería, idolatría, entre otros (Lara Cisneros 2014, 235-236). Pero ¿qué debemos entender por un auto de fe para esta época? De acuerdo con Doris Moreno, el auto de fe era el estadio final del proceso judicial inquisitorial que tenía por objetivo reconciliar al pecador –por medio de un acto público– dentro de la religión cristiana, imponiéndose penas espirituales y materiales para recomponer su falta con Dios y la sociedad.²⁴ Este ceremonial público tenía un efecto moral importante dentro de la comunidad cristiana, debido a que se exaltaba y confirmaba la religiosidad de todos los presentes en el acto o fiesta sagrada, situación a la que se debe sumar el dramatismo implícito del espectáculo en el que los acusados eran conscientes de la falta que

20. *Ibíd.*

21. *Ibíd.*

22. *Ibíd.*

23. El padre José Ortega y Urbano de Covarrubias no menciona nada al respecto.

24. Doris Moreno, “Una apacible idea de la gloria. El auto de fe barroco y sus escenarios simbólicos”, *Manuscripts. Revista d'història moderna*, núm. 17 (1999): 163-164.

debían pagar por haber alterado el orden divino y social.²⁵ El auto de fe tiene tres importantes elementos que potenciaron con intensidad el espacio y el tiempo sagrado del lugar en que se realizaba: el ritual, el dramatismo y la teatralidad, sin los cuales no podríamos entender el triunfo del dogma cristiano producido por este ceremonial.

En el caso de los autos de fe organizados por el Provisorato del Arzobispado de México, estos se preparaban con gran detalle y durante un largo tiempo, en que cada paso del ceremonial y del espacio a realizarse eran cuidadosamente vigilados para que la ceremonia no perdiera su importancia al momento de su realización (Lara Cisneros 2014, 239). A pesar de tener distintas semejanzas el auto de fe de indios con los autos inquisitoriales hispánicos, durante el periodo que el doctor Castorena fue juez provisor siempre se aseguró de contar con la guía y la experiencia que le podría dar el Santo Oficio en esta materia. De ahí que observemos, no solo para el caso del auto de 1723, que el provisor de indios siempre consulte y busque el parecer del Tribunal de la Inquisición de México sobre la forma en que condujo el proceso del acusado para “evitar sufrir una sanción o reprimenda por parte de los inquisidores” (Lara Cisneros 2014, 241) y seguir gozando de la protección del tribunal como veremos a continuación.

Como resultado del pronunciamiento y fallo inapelable dado el 4 de enero de 1723 por el doctor Juan Ignacio de Castorena sobre el proceso a la momia del Gran Nayar, el día 23 el provisor de indios mandó la invitación a los curas del arzobispado de México para que asistieran a la celebración de auto de fe que se realizaría en el convento grande de San Francisco de México, con el claro objetivo de que por medio de esta ceremonia se dé “mayor ejemplo y enseñanza de los indios” (Lara Cisneros 2014, 434). Después de haber solicitado el auxilio de la autoridad para ejecutar la sentencia de los siete indios procesados y asimismo contra la osamenta del indio del Gran Nayar, y, no menos importante, de pedir permiso al corregidor de la ciudad de México para usar el quemadero de la plazuela de San Diego donde ejecutaría la combustión de los artefactos idolátricos nayaritas, Castorena recibió el día 29 el billete del Santo Oficio en el que los inquisidores notificaron estar por enterados del auto público a celebrarse el 31 de enero y daban su beneplácito “por el celo y amor con que se aplica [el provisor] a los negocios de nuestra santa fe por lo que toca su Juzgado... seguro de que en cuanto ocurra conducente a tan cristiano asunto lo protegerá este tribunal por lo que cede y resulta en servicio de Dios...” (Lara Cisneros 2014, 436).

El 31 de enero de 1724, desde temprana hora se sacaron y trasladaron de la cárcel del arzobispado siete reos penitentes (seis acusados por los delitos de curanderos, supersticiosos, idólatras y hechiceros; y la séptima, una mujer, por haberse casado dos veces) hacia la iglesia grande del convento de San Francisco de México en donde se celebraría el auto; para tal efecto, se habían hecho traer durante la noche la osamenta del indio del Gran Nayar y el vaso de mármol atribuido al culto al Sol. El espacio donde se realizaría el auto de fe fue cuidadosamente organizado por el propio provisor Castorena, como lo refleja la certificación que hizo de la celebración el notario público Francisco Ruíz:

[...] y para que tuviese dicha función todo el lleno que era conveniente a la exaltación de nuestra fe católica y educación a los indios, se dispuso en la capilla mayor de dicha iglesia un tablado de una vara de alto, que le ceñían por ambos lados unas barandas jaspeadas que correspondían hasta la última grada del altar mayor, divididas en dos tramos, el uno correspondiente al lado del Evangelio y el otro que continuaba hasta el lado de la Epístola, y en el presbiterio al lado del Evangelio se levantó un entarimado en que se puso debajo de un dosel de terciopelo negro galoneado de oro una mesa con un telliz de lo propio, y sobre ella una cruz de plata dorada y asimismo dos sillas de dicho terciopelo negro clavazón dorada, y a la mano derecha de dicho tribunal un banco raso cubierto de raso encarnado para el alguacil mayor y los notarios que leyeron las causas, y al lado de la Epístola otras bancas de baqueta bordadas y con su escudo bordado de nuestro padre San Pedro para los curas y ministros de doctrina de esta ciudad y de los alrededores de ella, y a su correspondencia, inmediato a la puerta de la sacristía, otros bancos rasos para

25. Gabriel Torres Puga, “El lugar del auto de fe en México: en busca de una representación adecuada”, en *La Iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI-XVIII*, coords. Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Ediciones Lirio, 2019), 262, 264-265. En este trabajo Gabriel Torres Puga enfatiza la separación que debe existir del auto de fe de la ejecución de la sentencia. En el caso de la primera, el sentenciado es reconciliado con la fe cristiana, y en el caso de la segunda, el reo por medio de la ejecución de la sentencia debe resarcir el daño que hizo a la sociedad con su falta.

los demás ministros eclesiásticos... mirando al púlpito, se levantaron unas gradas correspondientes para el asiento de dichos reos y lugar en que se puso el cadáver e ídolo del Gran Nayarí [...]²⁶

El espacio sacramental se preparó con el mayor cuidado para que estuvieran presentes las autoridades y personalidades más importantes de la ciudad de México, además de buscar el lleno necesario para que dicha función sirviera para la exaltación de la fe católica y la educación ejemplarizante de los indios, como apunta Francisco Ruíz.

Previo a la celebración del auto se realizó una pequeña ceremonia en la que José Bravo, notario receptor del provisorato, notificó a cada uno de los reos presentes sus respectivas sentencias y cargos, momento en el que Francisco Juárez, intérprete del provisorato, se encargó de hacerlas conocer en su lengua. Con el fin de buscar la reconciliación antes que el castigo, el licenciado Juan del Villar, presbítero abogado de la Real Audiencia de México, les hizo una breve plática en la que se les hacía entender sus errores, la gravedad de sus delitos y les exhortaba “al santo temor de Dios”.²⁷ Por último, se les fue poniendo a cada reo una “soga de esparto” en el cuello y sobre la cabeza una “coroza –a manera de códigos simbólicos– con las insignias correspondientes a sus delitos y una vela verde en las manos”, elementos que permitirían a los asistentes conocer las faltas que cometieron los indios. Una vez finalizada esta ceremonia, hizo su entrada el doctor Juan Ignacio de Castorena al convento, acompañado del licenciado Felipe Nari de Apellániz, por la puerta de los comisarios a donde acudió la comunidad a recibirle y se dio principio formal a la celebración de la misa.

La ritualidad que rodea a la fiesta sagrada, cuyos preparativos se habían realizado con anticipación para anunciar la realización de tal acto, dio inicio con la solemne procesión de entrada a la iglesia que hicieron los gobernadores, alcaldes y oficiales de república de las parcialidades de indios de San Juan y Santiago, los dos comisarios del provisorato nombrados para dicha función, el alcalde de la cárcel arzobispal, los reos con sus padrinos, el nuncio con la escribanía de las causas, los religiosos franciscanos, los curas del Santuario de Guadalupe, los padres ministros de doctrina de las parroquias de indios de la ciudad y sus contornos, cerrando esta larga columna el juez provisor y vicario general acompañado del promotor fiscal, el abogado de pobres, el alguacil mayor fiscal y otros notarios. Llama la atención dentro de este desfile de personajes y representantes de algunas de las principales corporaciones religiosas de la Nueva España la ausencia de los miembros del Tribunal del Santo Oficio. Una vez en la iglesia tanto los participantes de la ceremonia como los reos ocuparon sus respectivos lugares dentro de la distribución de las gradas puestas en este espacio, donde el doctor Castorena y los miembros del Provisorato de Indios ocuparon sus lugares en el altar mayor y tribunal.²⁸

La misa penitencial inició con las lecturas bíblicas, el juramento de todos los presentes de defender la fe católica, una nueva lectura de las causas a los reos que se encontraban acompañados de la momia del gran Nayarí, y la absolución y confirmación de la fe de los reos por parte del provisor y vicario general, tal y como se lee en el siguiente pasaje: [...] estando dichos reos de rodillas puestas las manos sobre los santos evangelios entre misales que para este efecto se pusieron en la mesa de dicho tribunal, les dio [Castorena] con dichas varas a cada uno de por sí absolviéndolos del vínculo de excomunicación en que estaban ligados, a todo lo cual asistieron los sacerdotes y ministros que los apadrinaron [...]²⁹

Finalizado este ritual de abjuración de los reos, se continuó con la celebración de la misa, lapso en que los indios estuvieron hincados de rodillas con velas verdes encendidas en las manos que después ofrecieron al sacerdote. El sermón estuvo a cargo de fray Ignacio García de Figueroa, cura ministro de la parroquia de San José, quien en los idiomas castellano y mexicano amonestó a los reos y “a los circunstantes al santo temor de Dios nuestro señor ponderando con elegante magisterio las supersticiones e idolatrías y hechizos en que dichos reos estaban incursos y los gravísimos castigos que la justicia divina había ejecutado en los perpetradores de semejantes crímenes”.³⁰ La celebración del auto de fe duró desde las siete de la mañana hasta las dos de la tarde, hora esta

26. AGI, *México*, 2708, “Certificación del auto de fe por el notario público Francisco Ruíz, 1 de febrero de 1723”.

27. *Ibíd.*

28. *Ibíd.*

29. *Ibíd.*

30. *Ibíd.*

última en la que los ministros de la curia eclesiástica fueron en diversos forlones al doctor Juan Ignacio de Castorena a la iglesia de la Santísima Trinidad, donde tiene su habitación como abad.³¹

De esta manera el auto de fe terminó con la reconciliación a la fe cristiana de los indios reos y su regreso a la cárcel arzobispal para que al día siguiente el brazo secular pudiera ejecutar públicamente sus respectivos castigos físicos.³² En el caso particular de la momia del Gran Nayar, su enjuiciamiento y proceso al interior de la misa penitencial generan distintas dudas sobre la manera en que fue tratada. Por tal motivo es pertinente volver a la pregunta formulada en un principio en la sección anterior, ¿la momia fue juzgada como un ídolo/demonio o un hombre? Durante el proceso que se armó en su contra por idolatría, Castorena la sentenció a la hoguera por considerarla –con base en los argumentos del promotor fiscal– un artefacto idólatrico a través del cual el demonio obró distintos males entre los nayaritas; pero, si la calidad que se le dio a la momia fue la de ser un ídolo o dios pagano, ¿por qué existió la contradicción durante su presentación en el auto de fe como si se tratara de un hombre al que había que abjurarle de su crimen?

Es hasta este punto del proceso en contra de la momia por el delito de idolatría, que los mecanismos y argumentos bajo los cuales el juez provisor de indios se valió para enjuiciarla siguen siendo confusos y oscuros, situación que coloca a este proceso judicial eclesiástico como único en su época. No obstante, el lunes 1 de febrero se sacó de la cárcel arzobispal a los reos desnudos de la cintura para arriba, “con corozas en las cabezas, con rótulos que explicaban sus delitos, sogas a la garganta, a voz de trompeta y pregonero, juntamente con el ídolo y osamenta del Gran Nayar en hombros de indios, con las mismas insignias y paramentos con que estuvo presente el día del auto [día del procesamiento]”,³³ para ser conducidos al quemadero de San Diego. La ruta que siguió la caravana hasta el lugar donde se ejecutaría la función resulta llamativa, debido a que salieron de la cárcel arzobispal “a reconocer la esquina del real palacio y vivienda del excelentísimo señor marqués de Casafuerte, señor virrey... las casas del Cabildo y Ayuntamiento de esta Nobilísima Ciudad... siguiendo su curso hasta llegar al brasero que está en la plazuela del señor San Diego”.³⁴ Fue en este último lugar que se puso la osamenta del Gran Nayar y se dio principio a su combustión; ejecutándose también las sentencias y azotes en que fueron condenados los siete indios reos.

Fue con este último acto que se cerró el proceso en contra de los indios idólatras y de la momia del Gran Nayar, en el que estuvieron presentes “algunos ministros que gozan de títulos de notarios del santo Tribunal de la Inquisición, como en los demás de la curia eclesiástica”.³⁵ No resulta insensato pensar que en esta función debieron de haber estado los mismos funcionarios de las repúblicas de indios de México, así como otros tantos indios curiosos, por considerar el juez provisor que estos actos tuvieron como función exaltar la fe cristiana y ser materia de educación de los propios naturales. Sobre este punto, es pertinente señalar que, así como la sociedad española tenía presente en el desarrollo de su vida cotidiana al Tribunal de la Inquisición, en el caso de los indios la presencia del Provisorato del Arzobispado de México tuvo una influencia similar en el curso del funcionamiento cotidiano de sus costumbres tradicionales (Lara Cisneros 2014, 193), por lo que este espectacular auto de fe tendría como mensaje evitar que los indios mexicanos reincidieran en sus viejas prácticas idólatricas.

31. *Ibíd.*

32. El documento que Moreno de los Arcos transcribió señala la siguiente noticia sobre el destino y castigo que tuvieron los siete reos indios: “a María Gerónima, a Pedro Bautista, Juan Vicente, Juan de Santiago, Juan Baltasar alias “Buen muchacho”, a Melchor Gaspar y a Pascuala María, indios, con sus corozas en la cabeza y sogas al cuello en bestias de albarda, desnudos de la cintura para arriba, por las calles acostumbradas de esta ciudad... a la primera por casada dos veces, se le mandan dar cien azotes, y por tiempo de un año sirva en la casa de las dementes; al segundo, por supersticioso e idólatra, cien azotes y por tiempo de dos años en un obraje, panadería o hacienda de campo no vendido ni rematado; al tercero doscientos azotes por relapso y por tiempo de seis años en un obraje o panadería no vendido; al cuarto, quinto y sexto a cien azotes y puestos por dos años en una de dichas casas; y a María Pascuala perpetuamente en esta cárcel arzobispal...”. AGI, *México*, 2708, “Ejecución de la sentencia”.

33. AGI, *México*, 2708, “Certificación del auto de fe por el notario público Francisco Ruíz, 1 de febrero de 1723”. *Vid.* AGI, *México*, 2708, “Ejecución de la sentencia, constancia por los tenientes y escribano del 1 de febrero de 1723” y “Certificación del notario receptor Bravo de la ejecución de la sentencia, 1 de febrero de 1723”.

34. AGI, *México*, 2708, “Certificación del auto de fe por el notario público Francisco Ruíz, 1 de febrero de 1723”.

35. En la ejecución de la sentencia en el quemadero de San Diego estuvo presente José Antonio de Villaseñor: Juan Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones* (México: Universidad Nacional Autónoma de México 2005), 588.

De esta manera, el auto de fe —como sostiene Lara Cisneros— fue un discurso retórico que tenía como objetivos enseñar, deleitar (con el espectáculo) y mover (obligar a cambiar una conducta) (Lara Cisneros 2014, 262-263) a la población de naturales por medio de toda una ritualidad, una teatralidad (en la que se resaltan los colores, decoraciones y gestos) y un dramatismo (con códigos simbólicos que al reo se le impusieron). Estas razones permitirían explicar la importante inversión material que realizó el Provisorato de Indios en el auto de 1723 con la intención de buscar preservar el orden moral y espiritual de los indios, y, no menos importante destacar el papel que tuvo el virrey Marqués de Valero como defensor de la religión cristiana en las tierras de reciente incorporación; de ahí que pueda ser vista esta celebración como una muestra del poder y la justicia de la autoridad real.

¿El proceso de la momia de Nayarit como medio de promoción eclesiástica? Algunas consideraciones finales sobre el caso

El 25 de enero de 1773, unos cuantos días antes de la realización del auto de fe, el doctor Juan Ignacio de Castorena mandó una consulta a los inquisidores del Tribunal del Santo Oficio de México. En este documento el juez provisor de indios recordaba que en el último auto de fe que celebró el Provisorato de Indios del Arzobispado de México, del 5 de agosto de 1714, él dio cuenta del “buen éxito” que tuvo en su ejecución gracias a las “acertadísimas direcciones” que se sirvió dar la Inquisición, experiencia que sirvió de “buen ejemplo” para que lo pudieran imitar los distintos ministros de indios del arzobispado durante el proceso de corrección de idolatrías y otros vicios de los naturales.³⁶ Es a partir de esta vieja consulta que Castorena, con ocasión de celebrar un nuevo auto de fe, decidió informar la sentencia que emitió sobre este proceso en contra de la osamenta del Gran Nayar, así como solicitar que nuevamente fueran los inquisidores los que evalúen su proceder contra este caso.

La respuesta del Tribunal de la Inquisición de México, en comparación del halagador y atento escrito del juez provisor, fue seca y directa: “...respóndase a este provisor que está muy bien y se le dan las gracias por el celo con que atiende a las cosas y negocios de nuestra santa fe por lo que toca su juzgado, y así puede ejecutar su función haciendo todo lo que según derecho tuviere por conveniente, con el seguro de que en cuanto ocurriere conducente a tan cristiano empleo le protegerá el Tribunal...”³⁷

Esta consulta que realizó el doctor Castorena muestra dos nuevos elementos que ninguno de los testigos declarantes emitió en sus declaraciones, y, uno en particular, que tanto la *Gazeta de México* como el “Despacho de ruego y encargo” del virrey Marqués de Valero no señalaron. El primero corresponde a un detalle en el proceso de apaciguamiento de la rebelión de la provincia de Nayarit, en el que el juez provisor señala que durante esta campaña “se quemaron otros dos cadáveres por los reverendos padres de la sagrada Compañía de Jesús sus misioneros y los militares de aquella conquista a vista de los indios, consiguiéndose de éstos la detestación de semejante idolatría”; por lo tanto, ¿por qué no quemaron durante este acto la osamenta del señor del Gran Nayar y el ídolo de piedra con la figura del Sol?, ¿tenía algún propósito llevar el cadáver a la ciudad de México, tomando en consideración que se trataba de un indio nayarita importante, o respondió al hecho de ser la evidencia material que podría culpar a los siete indios presos del delito de idolatría?

El segundo y el más importante es el que permitía explicar si fue el virrey el responsable de que se hiciera juicio en contra de la momia, tal y como lo creyeron los notarios del provisorato en la certificación que hicieron del auto de 1723. En las líneas de la consulta que mandó Castorena a la Inquisición se lee lo siguiente:

[...] y hallándome al presente con un decreto del excelentísimo señor virrey marqués de Valero, su fecha a 15 de febrero del año pasado de 1722, que con el voto consultivo del Real Acuerdo se sirvió mandar remitir a este Tribunal la osamenta o cadáver del gran Nayari, con sus armas, adornos y vestiduras de varios géneros, a quien adoraban por su dios y tenían por su oráculo en las respuestas los indios nayaritas... con despacho de ruego y encargo para que en él ejecutase lo que pareciera más conveniente al servicio de ambas majestades y enseñanza de los indios [...]³⁸

36. “Sobre un auto de fe que se celebró en el convento de San Francisco, así como de la incineración de la osamenta o cadáver del Gran Nayarit y un ídolo de piedra con la figura del Sol que llamaban Tonah”, AGN, México, *Inquisición*, v. 803, exp. 52, f. 494.

37. *Ibíd.*, f. 495.

38. *Ibíd.*, f. 494. El subrayado es mío.

Este fragmento demuestra dos aspectos reveladores sobre el proceso que se le hizo al cadáver del Gran Nayar. Los siete indios que fueron procesados y absueltos del pecado en el auto de fe declararon que le rendían adoración al indio difunto como si fuera una deidad; sin embargo, al ser el Gran Nayar un héroe invicto –como señaló en su parecer el abogado Juan González Corral– nunca fue fabricado con la finalidad de ser adorado, esta condición la adquirió con el paso del tiempo, por lo que no podría ser culpable del delito de idolatría. Y, la más importante, el Marqués de Valero entregó la osamenta al doctor Juan Ignacio de Castorena para que él hiciera lo que mejor conviniera; de esta manera el virrey no pudo ser la persona que por medio del recurso de la acusación iniciara un proceso jurídico eclesiástico, entonces, ¿qué otra motivante, además del celo religioso y de exaltar los éxitos materiales de la empresa militar del Marqués de Valero, tuvo el juez provisor para procesar a la momia, marcando de esta manera un juicio sin precedentes en la historia del Provisorato de Indios del Arzobispado de México? La explicación la encontramos en la propia versión de la documentación del proceso que se conserva hasta nuestros días y en otros dos documentos que fueron enviados por Castorena en 1703 y 1710 al Consejo de Indias.

Como bien refirió Roberto Moreno de los Arcos en su estudio introductorio a los autos y causa del proceso, se tiene conocimiento hasta nuestros días del caso debido a que el juez provisor de indios mandó sacar una copia notarial del expediente el 11 de febrero de 1723, diez días después de haberse quemado a la momia del Gran Nayar. Esta copia de los testimonios que dieron fundamento al proceso en contra la osamenta fue remitida al Real Consejo de Indias. La razón del envío no se especifica en el auto que mandó el doctor Castorena al notario Francisco Ruíz, sin embargo, es posible dilucidarla a partir de la certificación que se hizo de la copia de los autos.

El notario público del Juzgado Eclesiástico de los Naturales del Arzobispado, Francisco Ruíz, terminó el traslado de los autos originales del expediente el 17 de marzo del mismo año, acción que fue testificada en los siguientes días por los notarios Antonio de Oviedo, Juan Luis de la Cueva y Monsalve y José Sánchez. Este paquete de documentos certificados que fue remitido a la Península en el transcurso del año se trataba de la comprobación de los méritos que prestó el criollo Juan Ignacio de Castorena, en su calidad de juez provisor de indios y vicario general de naturales, a la Corona española a partir del encargo que personalmente le hizo el virrey de la Nueva España para que “procediese en la forma que deba y pueda según derecho” con la osamenta del indio nayarita. Esta relación de méritos que buscaba naturalmente una recompensa no debe entenderse como un acto aislado por parte del doctor Castorena; en 1703 y 1710 había remitido al mismo Consejo de Indias otras dos relaciones de méritos en las que exaltaba sus distintos cargos, títulos y servicios prestados al rey.³⁹ Sin embargo, al parecer nunca le fueron respondidas con la distinción material esperada. Fue hasta 1729 que sus logros alcanzados a lo largo de su carrera eclesiástica se vieron recompensados con el nombramiento de obispo de Yucatán, de cuya diócesis tomó posesión un año más tarde.⁴⁰

La búsqueda de una promoción eclesiástica, una función ejemplar hacia los indios de la ciudad de México y la exaltación de los logros de una empresa militar de conquista por parte de la autoridad real, fueron las tres principales circunstancias que dieron origen a la formación de un proceso judicial eclesiástico en contra de la momia del Gran Nayar y que solo permiten justificar el que el juez provisor de indios juzgara y castigara a un ser inanimado, que, bajo otras circunstancias y motivantes, solo habría sido destruida y/o

39. Véase: “Relación de méritos y servicios de Juan Ignacio de Castorena y Ursúa”, 23 de marzo de 1703, AGI, *Indiferente General*, 214, núm. 34 y “Relación de méritos de Juan Ignacio de Castorena y Ursúa”, 7 de octubre de 1710, AGI, *Indiferente General*, 215, núm. 61. Juan Ignacio de Castorena y Ursúa y Goyeneche fue un sacerdote criollo nacido en Zacatecas. Debido a la posición socioeconómica que tenía su familia en su lugar natal, pudo ir a la ciudad de México a realizar los estudios de derecho canónico en el colegio de San Ildefonso, obteniendo tiempo más tarde el grado de doctor por la Real y Pontificia Universidad de México. Debido a su gran preparación profesional y a su larga carrera eclesiástica (como canónico, chantre, inquisidor ordinario, capellán y predicador ordinario durante el último tercio del siglo XVII y los primeros años del XVIII), no resulta equívoco pensar que Castorena buscara una recompensa de la autoridad real por sus años de servicios prestados en la defensa de la fe, de ahí la propuesta de que viera en este caso judicial la posibilidad de alcanzar un ascenso o promoción eclesiástica como obispo, la cual obtuvo a los pocos años. La vía de la carrera profesional por méritos y servicios que posiblemente utilizó nuestro personaje no resulta nueva en su época, desde el siglo XVI distintos militares y religiosos habían recurrido a ella para obtener algún favor o recompensa del rey, véase el caso de Luis de Carvajal, primer gobernador del Nuevo Reino de León: Samuel Temkin, “Los méritos y servicios de Carvajal (1566-1577)”, *Revista de humanidades*, núm. 21 (2006): 146-186.

40. Véase: “Bula del papa Benedicto XIII al rey Felipe V comunicándole la provisión del Obispo de Yucatán, vacante por traslado de Juan Gómez de Parada a la sede de Guatemala, en Juan Ignacio de Castorena y Ursúa”, 6 de julio de 1729, AGI, *Mapas, planos, documentos iconográficos y documentos especiales. Bulas Breves*, 377.

quemada en el lugar donde se encontró sin realizársele previamente algún juicio. La búsqueda y localización de un mayor número de documentos aislados sobre el caso podrán aportar mayores elementos en torno a la opinión que debió de haber generado el auto de fe y el castigo público de los reos del Provisorato de Indios del Arzobispado de México.

Agradecimientos

Quiero agradecer al Dr. Gabriel Torres Puga por cada una de sus observaciones y comentarios a este trabajo presentado en el seminario “Información, opinión pública y censura” de El Colegio de México durante el verano-otoño de 2018.

Bibliografía

Archivos

Archivo General de la Nación (AGN), *Inquisición*, Ciudad de México, México
 Archivo General de Indias (AGI), *México, Indiferente, Mapas y Planos*, Sevilla, España

Fuentes

- “Despacho de ruego y encargo de 13 de febrero de 1722 del virrey Marqués de Valero por Antonio de Avilés al provisor de naturales Castorena por el que pide se quemara la osamenta del gran Nayarit”, AGI, Sevilla, *México*, exp. 2708.
- “Relación de méritos y servicios de Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, racionero de la iglesia metropolitana de México”, AGI, Sevilla, *Indiferente*, exp. 215, n. 61 (*)
- “Sobre un auto de fe que se celebró en el convento de San Francisco, así como de la incineración de la osamenta o cadáver del Gran Nayarit y un ídolo de piedra con la figura del Sol que llamaban Tonah”, AGN, Ciudad de México, *Inquisición*, v. 803, exp. 52, f. 494-498.
- Gazeta de México y noticias de Nueva España, enero y febrero de 1722, n. 1 y 2

Obras historiográficas

- Covarrubias, U. 1939. *Relación breve de algunos triunfos particulares que ha conseguido nuestra santa fe católica de la fatal idolatría en esta provincia de San Joseph del Nayarit, Nuevo Reino de Toledo, desde los fines del año de 729 hasta principios del año corriente de 730, descubierta y publicada*, en O’Gorman E. 1939. Dos documentos relativos al Nayarit. *Boletín del Archivo General de la Nación*. 1ª serie [t. X] (n. 2): 313-346.
- Gareis, I. 2007. Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/3346>. (Consultado el 22 de noviembre de 2018)
- Güereca Durán, R. E. 2018. *Caciques, lenguas y soldados fronterizos: actores indígenas en la conquista del Nayarit (1721-1722)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras [Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos]
- Lara Cisneros, G. 2014. *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Lara Cisneros, G. 2015. Los autos de fe para indios en el Arzobispado de México, siglo XVIII (1714-1755). *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, García Castañeda, R. y Pérez Luque, R. A. (coords.), Zamora: El Colegio de Michoacán: 255-272.

- Moreno, D. 1999. Una apacible idea de la gloria. El auto de fe barroco y sus escenarios simbólicos. *Manuscripts. Revista d'història moderna* (núm. 17): 159-177.
- Moreno de los Arcos, R. 1985. Autos seguidos por el provisor de naturales del Arzobispado de México contra el ídolo del Gran Nayar, 1722-1723. *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México* [v. X]: 377-447.
- Ochoa Campos, M. 1968. *Juan Ignacio María de Castorena, primer periodista mexicano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ortega, J. 1944. *Maravillosa reducción y conquista de San Joseph del Gran Nayar, nuevo Reyno de Toledo*. México: Layac.
- Reynoso, S. (ed.). 1964. *Autos hechos por el capitán don Juan Flores de San Pedro sobre la reducción, conversión y conquista de los gentiles de la provincia del Nayarit en 1722*. Guadalajara: Librería Font.
- Temkin, S. 2006. Los méritos y servicios de Carvajal (1566-1577). *Revista de humanidades* (núm. 21): 146-186.
- Torres Puga, G. 2019. El lugar del auto de fe en México: en busca de una representación adecuada. *La Iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI-XVIII*. Cervantes Bello, F.J. y Martínez López-Cano, M. P. (coords.), México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vález Pliego", Ediciones Lirio: 261-296.
- Villaseñor y Sánchez, J. A. 2005. *Theatro americano Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*. Edición y preliminar de Ernesto de la Torre Villar, estudio introductorio de Alejandro Espinosa Pitman. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

**LA CRÍTICA DE LA COLONIALIDAD EN OCHO ENSAYOS
Y UNA ANTROPOLOGÍA POR DEMANDA DE RITA SEGATO**

Florencia Paine Ubertalli Steinberg
UBA - Biblioteca Nacional
florubertalli@gmail.com

Dedicada al pueblo boliviano que hoy resiste al golpe de estado racista y asesino perpetrado contra su presidente reelecto democráticamente, Evo Morales Ayma.
Buenos Aires, 28/11/2019

¿y los negros? ¿dónde están los negros?¹

RESEÑAS

131

www.bn.gov.ar/micrositios/revistas/bibliographica

La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda no es un libro de ensayos cualquiera. A diferencia de muchas de las producciones intelectuales que forman parte del mundo académico, el lugar de enunciación de Rita Segato no es el de una investigadora neutral, el de una simple observadora. Tampoco niega su condición académica. Más bien pone en tensión creativa la naturaleza oscura, no visible de aquella usina de pensamiento y de las instituciones que la constituyen. La primera incitación se encuentra en el propio título, una *antropología por demanda*. A nuestro juicio, no se trata solo de una propuesta metodológica. Ni siquiera exclusivamente teórica. Se trata, podríamos arriesgar, de una apuesta existencial, de una forma de compromiso con su tiempo. Toda su producción tiene que ser leída en esa clave para entenderla cabalmente: “Se trata de una antropología supeditada a la demanda de los que anteriormente habían sido objeto de nuestra observación” sostiene la propia autora (2018, 13). Curiosa carta de presentación, no tan frecuente en los ámbitos académicos. Una antropología “litigante”, “al servicio de”, que “expone las aspiraciones y valores propios de un proyecto histórico alternativo y disfuncional al capital” (2018, 11). Esta primera elección implica un renovado optimismo en torno al rol de la investigación académica y su impacto en la construcción de posibles horizontes. Por ese motivo no sorprende que en la mayoría de los casos los artículos sean el resultado de experiencias previas de Rita como asesora en la implementación de políticas de “inclusión”, en casos de femicidio o en debates parlamentarios en torno a leyes referidas a la vida de las comunidades indígenas. La descripción de estas experiencias son indisociables de la apuesta teórico política de la autora. En esas intervenciones públicas, en esa praxis, cobra vida la palabra de Segato, se realiza.

Todos los artículos que componen el libro se proponen, de manera más explícita unos que otros, desentrañar los dispositivos de colonialidad que operan a distintos niveles y con distinta intensidad en el entramado social de nuestro continente. Hete aquí el concepto clave que hilvana todas y cada una de las páginas del libro: la *colonialidad*. Entendida como una forma de configuración del poder, la naturaleza colonial constituye el ADN del Estado latinoamericano y se imprime, como una desdichada marca de origen, en todos y cada uno de los cuerpos. Pero la colonialidad en Segato no es una estructura estática, sino una lógica que tiene un origen, un desarrollo y expresiones siempre históricamente situadas. En consecuencia, para abordarla se vuelve imperiosa la creación de un marco teórico político que emerja de la propia historia latinoamericana. Una teoría que se sitúe en ella y no por fuera pero que además, y fundamentalmente, permita intervenir esa historia con una vocación de futuro emancipatorio. La “fe histórica”, en los propios términos que utiliza Segato, constituye otra de las formulaciones que vitalizan sus escritos: “Por fe histórica actuamos y pensamos de acuerdo a nuestro *proyecto histórico*, y mientras confiamos, transitamos un camino indecible, azaroso, incontrolable e imprevisible” (2018, 18). Lo que se abre es la posibilidad de actuar en función de un “proyecto histórico” para los pueblos latinoamericanos, sin por eso caer en la trampa teleológica que estipula puntos de llegada inamovibles y definitivos.

1. Pregunta formulada por Jean Paul Sartre mientras brindaba una Conferencia en Brasil en el año 1960, según el relato de Nelson Rodrigues. Rodrigues, Nelson, *O obvio ululante. Primeiras Confissoes*, San Paulo: Companhia das letras, 1993 (pp. 50-51) en Segato, Rita (2018, 197).

De esa configuración específica de poder que representa la colonialidad se desprenden algunos términos que no son más que manifestaciones del ser latinoamericano *colonizado*: la raza, por un lado, y el género, por otro. Nuevamente, no se trata de términos aislados, ahistóricos, sino concretamente situados en la historia de Latinoamérica. Por eso mismo, no pueden ser enunciados de manera total y “universal”, como los piensa la propia modernidad. Estas dos nociones, junto con la del Estado como herramienta de perpetuación y legitimación permanente de la razón colonial, constituyen los puntos nodales del libro y en torno a ellos se articulan las distintas reflexiones que desarrolla la autora en sus ocho ensayos. La noción de *colonialidad* es la que permite iluminar y recomponer analíticamente las relaciones entre fenómenos que parecen no tener un vínculo directo entre sí: los femicidios, la “blancura” propia de los ámbitos académicos, la “no-blancura” que caracteriza a los espacios carcelarios, entre otros temas abordados en el libro.

El primer artículo, está dedicado especialmente a sintetizar el pensamiento del sociólogo peruano Aníbal Quijano, a quien no casualmente dedica el propio libro. Se trata del cuerpo teórico del que se nutre el pensamiento de Rita, del que extrae algunos de sus grandes nodos: la reposición de la centralidad americana, es decir la necesidad de dejar de mirarla con ojos extranjeros, cual epifenómeno de la historia europea. La relación colonialidad-modernidad, como términos inescindibles que también se articulan necesariamente con el de raza y el de género. El carácter necesariamente colonial de los Estados latinoamericanos en tanto productos de un proceso histórico de conquista y expoliación. El resto de los artículos que componen el libro abordan aspectos específicos de este entramado de relaciones.

Los siguientes dos capítulos “Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad” y “El sexo y la Norma: frente estatal-empresarial-mediático-cristiano” se refieren puntualmente al cruce entre género y colonialidad. En polémica con algunas perspectivas feministas dentro del campo de la antropología, Segato afirma que el patriarcado no es propio de la modernidad, sino que ya existía en las comunidades pre-coloniales.² La diferencia entre uno y otro radica en que el patriarcado de “baja intensidad”, por más que implique jerarquías también implica complementariedad: el mundo doméstico/femenino está dotado de su propia politicidad, tiene plenitud ontológica a pesar de encontrarse disminuido respecto del mundo de lo público/masculino. En contraste, el patriarcado moderno se asienta en el binarismo. Solo hay lugar para lo Uno, aquello que constituye “lo Universal” mientras que lo Otro no es más que su excrecencia, su resto. En ese sentido, la introducción de la colonial modernidad transforma necesariamente las relaciones intracomunitarias mientras que al mismo tiempo “se preservan las nomenclaturas y ocurre un espejismo, una falsa impresión de continuidad de la vieja ordenación, con un sistema de nombres, formalidades y rituales que aparentemente permanece, pero es ahora regido por otra estructura” (2018, 95). La autora describe algunos de los corrimientos. Por un lado, el movimiento de conquista y subalternización que se lleva a cabo sobre estas comunidades, produce un efecto de emasculación en los hombres que las componen. Frente al hombre blanco y el Estado conquistador, pierden autoridad. Esta emasculación conduce a intentos de restablecer de forma violenta su predominio ejerciéndolo sobre las mujeres de su propia comunidad. De manera adicional, para los hombres conquistadores el único interlocutor válido lo constituyen los hombres conquistados. Las mujeres son excluidas de estas negociaciones, quedando completamente a merced de las decisiones de sus compañeros varones. Asimismo, la esfera privada pierde su politicidad frente a la superinflación y universalización de la esfera pública que introduce la modernidad. Todo aquello acontece bajo el manto de una aparente continuidad, en el que términos, costumbres y discursos se mantienen a pesar de las transformaciones que sufre la estructura y que otorga nuevos sentidos a cada uno de sus componentes.

En “El sexo y la Norma...” el foco está puesto en el impacto que sobre la sexualidad de las mujeres de estas comunidades aborígenes genera la injerencia de lo que Segato denomina “el frente estatal - empresarial - mediático - cristiano”. Se trata de la irrupción de la “mirada pornográfica” cuya “pedagogía” enseña a los hombres a anular su capacidad empática para con el cuerpo (ahora convertido en *cuerpo-objeto*) de las mujeres y a consolidar la hermandad entre los hombres a través de la expoliación de esos mismo cuerpos femeninos (o feminizados). La autora, incluso sugiere una relación entre los emprendimientos extractivos en zonas habitadas tradicionalmente por comunidades aborígenes y la creciente presencia de burdeles en

2. Para conocer más sobre sus posiciones en torno al carácter universal del patriarcado, ver Segato, Rita, *Contrapedagogías de la crueldad* (2018).

estas mismas zonas: “se revela aquí una relación expropiadora y apropiadora, rapiñadora y exterior con el medio ambiente natural y con respecto al cuerpo femenino” (2018, 126). En ambos capítulos, Segato no se cansa de advertir sobre los peligros del relativismo cultural esencialista que formula una idea de inmovilidad y totalidad cultural cuando lo que hay es cambio, fragmentación y transformación permanentes. Por ese motivo, la apelación al relativismo cultural para explicar, por ejemplo, la violencia hacia las mujeres tanto en el ámbito público como doméstico, no es más que una manera de inmovilizar y deshistorizar a los pueblos. No hay ninguna “costumbre” ni “cultura” detrás de esa violencia, hay una historia de conquista y desarticulación enmascarada en un espejismo de falsa continuidad. Al relativismo cultural Segato opone la noción de “pluralismo histórico”: reponer en tiempo y espacio a los pueblos, devolverles su historicidad y, por ende, su poder de decisión y transformación.

En esa misma línea de discusión con el relativismo cultural esencialista, se desarrolla el cuarto capítulo “Que cada pueblo teja los hilos de su historia: la colonialidad legislativa de los salvadores de la infancia indígena” referido a la polémica cuestión de los “infanticidios” en el seno de comunidades indígenas de Brasil. Si de pueblos se trata, Rita Segato también ofrece una definición que evade cuidadosamente cualquier tentación esencialista y repone su carácter plenamente histórico: “lo que identifica (al pueblo) no es un patrimonio cultural estable, de contenidos fijos, sino la autopercepción por parte de sus miembros de compartir una historia común, que viene de un pasado y se dirige a un futuro, aún a través de situaciones de disenso interno y conflictividad” (2018, 75). No existe una cultura por fuera del tiempo y del espacio, una cultura siempre igual a sí misma que, desde una perspectiva relativista, deba ser “preservada”. La adopción de la propuesta historicista de Segato implica necesariamente la restitución de la capacidad creativa y deliberativa de los pueblos. Son ellos los que se autoafirman a partir de una acción consciente y voluntaria, sin que esto implique negar los posibles disensos y conflictos hacia adentro de la propia comunidad. En ese sentido, el caso de los “infanticidios” abordado en este artículo constituye un ejemplo paradigmático de la descontextualización esencialista que se realiza desde concepciones modernas de las leyes y normas comunitarias. Asimismo, pone de manifiesto con mayor crudeza que nunca, el carácter colonial del Estado que pretende legislar sobre una población cuyo tejido comunitario ha rasgado, recurriendo a la estigmatización y a la fijación culturalista de esos pueblos. Segato no se limita a describir las formas de intervención de este Estado, sino a proponer nuevas maneras que muten su perfil al de un “devolvedor/ restituidor de la justicia propia” y a un promotor de la restauración del tejido comunitario. No se trata, entonces, de dismantelar el Estado sino de modificar su lógica colonial moderna.

El siguiente capítulo “El Edipo Negro: colonialidad y forclusión de género y raza” comienza con una dedicatoria: “A Marcosidé Valdivia, ama negra que amamantó a mi madre en Uriburu, La Pampa, Argentina, en 1913”. El capítulo que la precede concluye con una frase que completa su sentido: “cada sociedad tiene su forma propia de racismo” (2018, 206). Nuevamente: la historia. En este caso, el núcleo lo constituyen las historias o trayectorias personales (inclusive la historia personal de la propia autora). Historias personales que, en definitiva, no son más que momentos o expresiones de la historia latinoamericana en su pluralidad. En este capítulo, Segato echa luz sobre el cruce entre raza y maternidad que encarna la figura de la niñera, ama de leche o *babá*, tradicional en la historia del Brasil. Mujeres negras, esclavas o descendientes de esclavas, que durante generaciones ocuparon el rol materno en la crianza de niños y niñas de familias blancas. Lo curioso no es en sí este fenómeno, sino su sostenida invisibilización a lo largo del tiempo. Retomando algunas ideas de la filósofa Judith Butler, Segato distingue el concepto de represión del de forclusión, siendo esta última una negación aún más radical: no consiste en la negación de un deseo sino en la expulsión “anticipada” de la posibilidad de ese deseo. Por ese motivo, “El racista ciertamente amó y –¿por qué no?– todavía ama a su niñera oscura. Solo que no puede reconocerla en su racialidad, y en las consecuencias que esa racialidad le impone como sujeto (...) *estamos hablando de lo que no se puede nombrar, ni como propio ni como ajeno*” (2018, 205). En definitiva, esta forclusión permanente de la negritud en la crianza constituye una “estructura alojada en el interior del sujeto, plantada ahí en el origen mismo de su trayectoria de emergencia” (2018, 205). La raza y el racismo como elementos no solamente histórica y geográficamente situados, sino inscritos en la propia memoria emocional de los sujetos individuales.

Los tres últimos capítulos giran en torno a esa misma urgencia por hablar de lo no dicho, por conjurar el hechizo de la falta de nombre. Nuevamente, la palabra maldita: raza. Esa noción huidiza que opera de manera concreta y real sobre la realidad latinoamericana, pero cuya definición y cuantificación entrañan grandes dificultades. En ese carácter innominable radica justamente su brutal efectividad. No se trata, por

supuesto, de la raza entendida en términos biológicos ni tampoco culturalistas, sino como “signo corporal leído como trazo, resto y huella de un papel que se ha venido desempeñando, de un arraigo territorial y de un destino particular en los eventos que en ese paisaje, nuestro suelo geopolítico, se suceden.” (2018, 225). La raza como resultado de una conquista, como “invento” que legitima subrepticamente el sostenimiento de la sujeción y de la extracción de valor por parte de los “blancos” sobre los “no blancos”. Cualquier latinoamericano es portador de esa raza en relación con Europa, sea cual sea el color de su piel. Inclusive, y retomando el pensamiento de Aníbal Quijano, la propia noción de Europa se constituye a partir de ese otro racial, ese otro no-blanco, que es América. Europa solo existe a partir de esa relación de alteridad y jerarquía. Asimismo, hacia adentro de nuestras sociedades, la raza se expresa en los cuerpos y reproduce esa misma relación. Si, como citábamos antes, cada sociedad tiene su propia forma de racismo, también cada sociedad tiene su propia retícula racial, sus propias matrices clasificatorias. Por lo tanto, resulta fundamental entender “cuáles son los signos que se seleccionan, en cada contexto, para la definición de la no-europeidad, de la no-blancura, en el sentido estricto” (2018, 229).

Puntualmente, Rita observa la composición poblacional de dos ámbitos paradigmáticos en materia de ordenamiento y jerarquía social: la cárcel y la universidad. Los datos estadísticos elaborados sobre el ámbito carcelario evaden sistemáticamente el problema del predominio de la población no-blanca, limitándose a informar sobre los presos y presas pertenecientes a comunidades indígenas o miembros de una entidad política, religiosa o de cultura popular autodeclarada como afroamericana o afrodescendiente. Con frecuencia, los términos “raza” y “grupo étnico” se utilizan de manera indistinta. A pesar de la flagrante diferencia en torno al accionar del aparato judicial respecto de la población blanca y no-blanca, el fenómeno naufraga en un vacío discursivo: “Esa *raza*, que es nada más que trazo de la historia en los cuerpos y que habita las prisiones del continente, se muestra por alguna razón esquiva, se evade de ser nombrada, denominada, cuantificada en las estadísticas, y solo se revela, paradigmáticamente, en los relatos testimoniales sobre el encarcelamiento y la guetificación” (2018, 218).

Por su parte, la Universidad ha constituido uno de los campos de batalla de la autora, por ser ella misma uno de sus miembros activos. El texto relata la resistencia que despertó la propuesta realizada por la propia Segato de aplicar cupos raciales en la Universidad de Brasil.

El núcleo del problema lo constituye el propio carácter eurocentrista de la universidad, siendo el racismo una de sus derivas. En ese sentido, no se trata únicamente de la asociación casi automática que se realiza normalmente entre el sujeto del conocimiento y determinados atributos físicos. La Universidad misma funciona como reproductora de determinado orden jerárquico. Hacia adentro, como garante y dadora del prestigio reservado a una élite social, necesariamente blanca que legitima la explotación y apropiación del trabajo producido por los sectores subalternizados. Hacia afuera, como “consumidora-aplicadora” de categorías que son siempre formuladas desde los centros productores de pensamiento, permitiendo la apropiación por parte de estos centros de las ideas originadas en los espacios académicos “no-blancos”, “del Sur” o “no-europeos”. Una vez más, Segato no se limita al diagnóstico: elabora propuestas pedagógicas y formula críticas concretas a las distintas medidas que se han aplicado efectivamente en la Universidad a partir de esta demanda de “cupos raciales”.

Sin lugar a dudas, Rita Segato representa una de las intelectuales latinoamericanas más sagaces, lúcidas y comprometidas de nuestro tiempo. Este libro, como el resto de sus producciones, constituye una herramienta imprescindible para reflexionar sobre nuestra contemporaneidad y, fundamentalmente, construir teórica y prácticamente nuevos horizontes Nuestroamericanos.

Bibliografía

- Segato, R. 2013. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado*. Buenos Aires: Tinta limón.
- Segato, R. 2018. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, R. 2018. *Contrapedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo.