

POTOSÍ, UN ESTRUENDO CUYO ECO DICE: «NO SAQUES LA PLATA DE ESTE CERRO PORQUE ES PARA OTROS DUEÑOS»

Mateo Paganini*
mateopaganini@gmail.com

Resumen

En este trabajo se ponen en consideración distintas versiones sobre el origen de Potosí, como las de José de Acosta (1590), la del Inca Garcilaso de la Vega (1609) y la de Bartolomé de Arzáns de Orsúa y Vela (1705-1736), para indagar las distintas perspectivas que se desprenden de cada una de ellas y a su vez, la propuesta identitaria colonial que implicaron estos relatos. Se abordan estas versiones buscando poner en diálogo los saberes de variadas disciplinas, como el Psicoanálisis, la Filosofía latinoamericana, los Estudios culturales y la Historia; bajo la hipótesis de que las identidades híbridas que implica el discurso colonial, se inscriben en los desfases temporales del relato, sobre los cuales se encuentran pasados que justifiquen la explotación colonial, como así también anuncios premonitorios que fundamentan las desigualdades y las instauran como el futuro de la civilización.

Palabras clave

América Latina – Genealogía – Identidad colonial – Potosí – Recuerdo encubridor.

Abstract

It gets into consideration different versions of the origin of Potosi, such as José de Acosta (1590), the Inca Garcilaso de la Vega (1609) and Bartolome de Arzáns de Orsúa y Vela (1705-1736), to investigate the different perspectives that emerges from each of them and in turn, the colonial identity proposal that involved these stories. these versions through dialogue between knowledge from different disciplines, such as Psychoanalysis, Latin American philosophy, Cultural studies and History are addressed; under the assumption that hybrid identities involving colonial discourse, are part of the temporary mismatching of the story, on which are past that justify colonial exploitation, as well as premonitory ads underlying inequalities and they establish as the future of civilization.

Key Works

Latin American – Genealogy – Colonial identity – Potosí – Screen-memory.

* Licenciado en Psicología, doctorando en Letras (FFyH-UNC), Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, Becario (CONICET).
Recibido 21/03/16. Evaluado 15/05/16

La tradición de todas las generaciones muertas
opreme como una pesadilla el cerebro de los vivos
Karl Marx, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*.

Introducción

La inquietud que despertó este artículo tuvo lugar hace ya algunos años, durante mi primera visita a Potosí. Al visitar la Casa de Moneda, frente a la réplica de *La Virgen del Cerro*, la guía del museo nos comentaba el origen de la palabra “Potosí”. Se nos decía que el nombre provenía de una explosión, como si se tratara de la onomatopeya de un estruendo: *Potoc-Si* que había sucedido en tiempos precolombinos, cuando los nativos intentaron escavar el cerro, y luego de esa explosión se oyó una voz que les dijo: “No saques la plata de este cerro porque es para otros dueños”.

El relato me causó gran perplejidad. El estruendo seguía resonando en mi mente: ¿cómo había sido posible este relato? En aquel tiempo todavía era estudiante de psicología, y no podía dejar de pensarlo como un falso recuerdo, un “recuerdo encubridor” o un “sueño profético” de los que habla Sigmund Freud como formaciones del inconsciente. Creo que lo más llamativo que tenía el relato era no sólo el hecho de que el cerro tomara partido por sus futuros dueños, sino cierto desfasaje temporal que le daba el carácter premonitorio de anunciar la conquista y de reconocer a los conquistadores como los verdaderos señores de la plata y el oro.

¿Se trataba de una versión española? El argumento no parecía dejar duda. Sin embargo, el hecho de que el cerro hablara con la voz de una divinidad, descartaba una simple y mera invención española; el relato parecía haber tomado algunos elementos propios de los colonizados que lo acercaban a un híbrido sincrético. De por sí generaba la sensación de un encubrimiento escandaloso, sin embargo, lo que más llamaba la atención era la “anterioridad” del relato, su carácter premonitorio.

Quizás no se trataba de una pura invención, sino de la utilización de ciertos fragmentos como indicios de un relato posterior. Esto me llevó a buscar en las distintas versiones que había de este suceso. En principio di con la versión de Bartolomé de Arzáns de Orsúa y Vela¹, que remitía a la del Inca Garcilaso de la Vega y este a su vez a la de José de Acosta.

Emprenderemos una búsqueda genealógica sobre estas distintas versiones para indagar el modo en que ciertos proyectos identitarios coloniales deben encontrar un pasado que los fundamente. Entendiendo por genealogía no la búsqueda de un “origen”, sino los modos en que se cimentó un origen, cómo este relato pudo *pasar por* el original, ocupar ese lugar fundante, ser avalado por la tradición en la ciudad de Potosí y llegar hasta nuestros días. De por sí, estos relatos mantienen una polaridad entre descubrimiento/encubrimiento que intentaremos resaltar en este recorrido.

La Versión de Acosta

Uno de los registros más antiguos que se poseen de este relato es la versión que da José de Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias* (1590) en la cual hace una descripción del cerro de Potosí y del descubrimiento de sus minas. En lo referido a la descripción del cerro, Acosta menciona que “tiene una graciosísima vista, a modo de un pabellón igual, o un pan de azúcar; empínase y señorea todos los otros cerros que hay en su contorno” (Acosta, 1940: 233). Más allá de la analogía gastronómica con el “pan de azúcar”, aparece una metáfora política donde el cerro “señorea” a los circundantes por su prominencia. Este aspecto es quizás el que más destaca la concepción antropomórfica del cerro y el que más lo acerca a considerarlo como una deidad. Su descripción del cerro es fiel a una aseveración de Filón según la cual los metales preciosos nacen en las tierras más infértiles e infructuosas, destaca lo infecundo de su superficie: “Su habitación es seca, fría y muy desabrida, y del todo estéril, que no se da ni produce fruto, ni grano, ni hierba, y así naturalmente, es inhabitable” (Acosta, 1940: 233), para mostrar que en sus profundidades guarda las mayores riquezas en metales; y acentúa este contraste entre la superficie y las profundidades para develar cierta paradoja: si bien su superficie es estéril “la fuerza de la plata, que llama a sí con su codicia las otras cosas, ha poblado aquel cerro de la mayor población que hay en todos aquellos reinos” (Acosta, 1940: 233). Si la naturaleza no favorece con la vegetación a sus pobladores se pueden conseguir de las más diversas cosas en el poblado.

En lo que refiere al descubrimiento de las minas de plata en el cerro Potosí, menciona que estas no habían sido explotadas por los Incas, simplemente porque no habían sido descubiertas. Se había descubierto el cerro que llevaba este nombre, pero no se había descubierto qué tenía en su interior:

La causa debió ser no tener noticia de ellas, aunque otros cuentan no sé qué fábula, que quisieron labrar aquellas minas y oyeron ciertas voces que decían a los indios que no tocasen allí, que estaba aquel cerro guardado para otros. En efecto, hasta doce años después de entrados los españoles en el Perú, ninguna noticia se tuvo de Potosí y de su riqueza, cuyo descubrimiento fué en este modo. (Acosta, 1940: 234)

Vemos que el relato sobre las voces del cerro aparece en boca del historiador de Indias denigrado como una “fábula” y reina sobre él la incredulidad. El descubrimiento para Acosta lo llevó a cabo “Un indio llamado Gualpa” (Acosta, 1940: 234) que subió al cerro siguiendo unos venados que se le fueron muy arriba, por lo empinado de la pendiente tuvo que agarrarse a un arbusto y al arrancarlo descubrió el metal. Luego Gualpa se lo comunicó a otro indio llamado Guanca y este último le reveló el secreto a su amo llamado Villarroel, quien registró oficialmente las vetas del cerro en el año 1545.

En el modo que está dicho, se descubrió Potosí, ordenando la divina Providencia, para felicidad de España, que la mayor riqueza que se sabe que haya habido en el mundo estuviese oculta y se manifestase en tiempo que el emperador Carlos Quinto, de glorioso nombre, tenía el imperio y los reinos de España, y señoríos de Indias. (Acosta, 1940: 235)

No fue el cerro quien habló, sino la divina providencia la que se manifestó. Vemos que aquí aparece nuevamente el “señorío” pero no fue el del cerro, sino el de Carlos V. La versión de las voces del cerro, si bien queda registrada en la historia de Acosta, aparece como una mera idolatría de los indios que divulgaban estas leyendas, pero no duda que en el encubrimiento previo y su descubrimiento posterior en tiempos de la conquista española sobre estas tierras, haya participado el Dios de los cristianos.

Se podría objetar que la divina providencia aparece aquí como una metáfora para expresar la gran fortuna que tuvo el reino de España al dar con estas minas, pero Acosta agrega luego un comentario como para no dejar duda sobre la injerencia de Dios en este descubrimiento: “ha sido por providencia de nuestro Dios [...] dándole próspero suceso, y victoria contra los enemigos de su santa fe, pues en esta causa gasta el tesoro de Indias, que le ha dado, y aun ha menester mucho más.” (Acosta, 1940: 239) Como si Dios se hubiera encargado de encubrir los metales preciosos bajo estas áridas tierras para financiar su propia causa evangelizadora en las Indias.

La versión del Inca Garcilaso

Una de las fuentes a las que remite Arzáns de Orsúa y Vela es la versión del Inca Garcilaso de la Vega que en sus *Comentarios Reales* (1609) hace una descripción del cerro y de su descubrimiento. Casi a modo de una introducción refiere a la forma en que veían los españoles y los indios una piedra preciosa, la cual nos ilustra sobre la diferencia en la posición de las miradas:

En el Cozco la miraban los españoles por cosa maravillosa; los indios la llamaban *huaca*, que, como en otra parte dijimos, entre otras muchas significaciones que este nombre tiene, una es decir admirable cosa, digna de admiración por ser linda, como también significa cosa abominable por ser fea; yo la miraba con los unos y con los otros. (Garcilaso, 1985b: 204)

De por sí parece sugerente la referencia al término *huaca* que pareciera mostrar una ambivalencia que oscila entre cosa linda/cosa fea, y a la vez anuncia su perspectiva que no se limita a ver a la piedra preciosa al modo de los españoles como “cosa maravillosa”, ni tan sólo una *huaca*, sino que la ambigüedad parece haber caído sobre él, es la propia perspectiva la que ahora es ambivalente: “yo la miraba con los unos y con los otros”. Es desde ahí, desde esta perspectiva ambivalente, la que lo lleva a ver otro contraste distinto a la versión de Acosta. El contraste que propone no es ya el de la superficie del cerro y las profundidades, no destaca la aridez de su superficie como lo hacía Acosta, sino que por el contrario dice que es hermoso a la vista y que “hermoseólo la naturaleza para que fuese tan famoso en el mundo como hoy lo es” (Garcilaso, 1985b: 204). El contraste que destaca Garcilaso es entre la riqueza y la pobreza que ha generado: “Y con ser la tierra tan rica y abundante de oro y plata y piedras preciosas, como todo el mundo sabe, los naturales de ella son la gente más pobre y mísera que hay en el universo.” (Garcilaso, 1985b: 205)

La naturaleza se encargó de darle hermosura al cerro y de llenarlo de riquezas, pero los “naturales” de estas tierras son los más pobres. Garcilaso se encarga de describir las costumbres en el uso de los metales que tenían los naturales de estas tierras, destacando que no los llevaba a una explotación desmedida. Posee la perspectiva del nativo capaz

de ver el señorío del cerro sobre los que lo circundan, lo cual nos acerca nuevamente a la imagen del cerro como deidad:

Es así que cerca del cerro Potocchi hay otro cerro pequeño, de la misma forma que el grande, a quien los indios llaman Huayna Potocchi, que quiere decir Potocchi el Mozo, a diferencia del otro grande, al cual, después que hallaron el pequeño, llamaron Hatun Potocsi o Potocchi, que todo es uno, y dijeron que eran padre e hijo.” (Garcilaso, 1985b: 206)

Al tiempo que reconoce el otro tipo de señorío, haciendo referencia al modo de explotación de los españoles menciona: “Los señores de las minas, viendo que por esta vía de fundir con viento natural se derramaban sus riquezas por muchas manos, y participaban de ellas otros muchos, quisieron remediarlo, por gozar de su metal a solas” (Garcilaso, 1985b: 207) El señorío del cerro en tanto deidad y el señorío que ejercieron luego los españoles sobre el cerro, parecen trascurrir por dos lenguas diferentes y paralelas, entre las que Garcilaso se encarga de destacar los malos entendidos y los conflictos de traducción entre estas. En lo que respecta al nombre Potosí no hace ninguna referencia a la premonición de la conquista, más bien deja una incertidumbre sobre este término:

En muchas partes del Perú se han hallado y hallan minas de plata, pero ningunas como las de Potocsi, las cuales se descubrieron y registraron año de mil y quinientos y cuarenta y cinco, catorce años después que los españoles entraron en aquella tierra. El cerro donde están se dice Potocsi, porque aquel sitio se llamaba así; no sé qué signifique en el lenguaje particular de aquella provincia, que en la general del Perú no significa nada. (Garcilaso, 1985b: 204)

La Versión de Bartolomé de Arzáns de Orsúa y Vela

En las dos versiones anteriores el nombre de Potosí todavía se mantiene en una incertidumbre y, sobre todo, no se ha asentado el anuncio premonitorio de la conquista. Es recién a partir de la versión que da Arzáns en la *Historia de la Villa Imperial del Potosí* (1705-1736) donde aparece la premonición. En principio le adjudica el descubrimiento del cerro al rey Huayna Cápac en tiempos precolombinos, a diferencia del contraste entre la superficie árida y las riquezas de sus profundidades que destacaba Acosta, en esta versión Huayna Cápac se maravilla por la hermosura que mostraba el cerro: “vió nuestro famoso Cerro y, admirado de su hermosura y grandeza, dijo (hablando con los de su Corte): Éste sin duda tendrá en sus entrañas mucha plata.” (Martínez Arzanz, 1945: 87). Hay cierta transparencia en la descripción del cerro en tanto su hermosura exterior es un indicio de las riquezas que contiene, y será a partir de esta correspondencia que llevará a descubrir no sólo al cerro, sino también a su voz. Huayna Cápac mandó a sus vasallos para que labrasen sus minas y extrajeran de ellas el metal:

[...] subieron al Cerro, y después de haber tentado sus vetas, estando para comenzar a abrir sus venas, se oyó un espantoso estruendo que hizo estremecer todo el Cerro, y tras esto fué oída una voz que dijo: No saques la plata de este cerro porque es para otros dueños. (Martínez Arzanz, 1945: 87)

El mandato de la voz posterga la extracción del metal, quedando vedado como un cofre para sus futuros dueños. Todavía no anuncia quiénes serán estos, pero se autonoma en el estruendo traducido al idioma nativo:

Asombrados los Indios de oír esas razones, desistieron del intento; volviéndose a Porco, dijeron al Rey lo que había sucedido, refiriendo el caso en su idioma; y al llegar a la palabra estruendo dijeron *Potocsi*, que quiere decir dió un gran estruendo, y de aquí se derivó después, corrompiendo una letra, el nombre Potosí; esto sucedió, según la más probable cuenta, 83 años antes de que los españoles descubriesen el famoso Cerro, y desde aquel tiempo se llamó Potosí. (Martínez Arzanz, 1945: 87-88)

A partir de aquí el cerro ya tiene un nombre, las minas si bien descubiertas quedan vedadas para sus futuros dueños, todavía anónimos. Pero la versión de Arzán se encarga de adjudicar otro descubrimiento a Huayna Cápac, esta vez ya premonitorio. Se cuenta que este antes de morir “junto a todos sus hijos, les profetizó que después de sus días entrarían en sus Reinos gentes nunca vistas que quitarían a sus hijos el Imperio, trocarían su República y destruirían su idolatría” (Martínez Arzanz, 1945: 88) y como para no dejar duda de quiénes eran los anunciados, lo último que supo Huayna Cápac: “poco antes de su fin tuvo noticia de que los Españoles entraban en sus Reinos, y deseó mucho el verlos; pero impidióselo la muerte” (Martínez Arzanz, 1945: 88-89)

Finalmente en esta versión queda ligado el descubrimiento del cerro, su nombre y sus dueños, una cierta correspondencia en que todas las piezas encajan, los anuncios se cumplen y la colonización se justifica en el devenir de la historia. Arzán no deja de resaltar la codicia española, pero de este modo mítico, todo parece justificado.

Continuidades y rupturas

Entre la versión de Acosta en la cual la naturaleza del cerro encubre sus riquezas bajo la aridez de su superficie y las resguarda hasta la llegada española para financiar la empresa evangelizadora y la versión de Arzán en la que la voz del cerro ordena no tocar sus riquezas a los nativos, se presenta una continuidad en la cual los metales quedan encubiertos para ser descubiertos por los españoles. Si bien Acosta denigra como una fábula la voz del cerro, no duda de la injerencia de la divina providencia, y Arzán si bien destaca la codicia española termina por dar cierta justificación mítica a la explotación española. En estas dos versiones el resultado sigue siendo el mismo: las riquezas no son para los autóctonos sino para los alóctonos.

Lo que sigue llamando la atención es la disposición temporal del relato. En Acosta hay cierto atraso o “primitivismo” de los autóctonos, es la ignorancia de los indios la que no les permitió vislumbrar las riquezas que escondía el cerro. Mientras que él se siente ilustrado por Filón, se destaca así un eurocentrismo propio de la mirada del colonizador que ve a los otros como unos “primitivos”. En este sentido, podríamos decir que inscribe a los autóctonos en una anterioridad como la que remarca Aníbal Quijano: “Los pueblos colonizados eran razas *inferiores* y -por ello- *anteriores* a los europeos” (Quijano, 2000: 211; el énfasis es del autor). Bajo esta perspectiva, el llamado “Nuevo Mundo” era en realidad un viejo mundo que debía encausarse en el camino de la civilización cristiana. Pero la colonización ni siquiera guarda este propósito supuestamente filantrópico de civilizar al otro, que expresaba el discurso evangélico,

sino que encubre desde su concepción la dominación y la autojustificación enunciada al modo de: “es por tu propio bien que realizo todas estas acciones que aparentan ser perjudiciales, te castigo pero en tu beneficio.”

El “Nuevo Mundo” pareciera no haber afectado el eurocentrismo en tanto cuestionamiento de su constitución. La concepción evangélica pareciera no haber chocado con nada que la cuestione, que de repente apareciera toda una población que no tenía noticia del evangelio no parece afectar los postulados del cristianismo, simplemente se vuelve una materia a evangelizar, un cúmulo de almas que deben ser salvadas.

En este sentido parece acertada la tesis que formula Enrique Dussel en 1992 *El encubrimiento del Otro*, según la cual la llegada de los españoles a América no fue un descubrimiento del Otro², sino un encubrimiento de este, en tanto la visión occidental no pudo reconocer la alteridad en el americano, sino que lo encubrió bajo la imagen del bárbaro:

El Otro es la “bestia” de Oviedo, el “futuro” de Hegel, la “posibilidad” de O’Gorman, la “materia en bruto” para Alberto Caturelli: masa rústica “descubierta” para ser civilizada por el “ser” europeo de la “Cultura Occidental”, pero “en-cubierta” en su Alteridad. (Dussel, 2008: 37)

Para desentramar este encubrimiento Dussel –siguiendo una iniciativa de Hermann Cohen³- propone tomar la perspectiva del colonizado en la hermenéutica histórica de América Latina. Si bien no deja de ser una clave interesante de lectura, no parece del todo válida al pensar la colonización, ya que aquí muchas veces se trata del colonizado que se ve a sí mismo bajo los ojos del colonizador. Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* (2009) da testimonio de esta problemática y del peso de la mirada del colonizador sobre el colonizado, en tanto no solo modifica la imagen que tiene de sí mismo el colonizado, sino también su visión del mundo. De por sí la visión del colonizado parece distorsionada: “Hay, en *Weltanschauung* de un pueblo colonizado, una impureza, una tara que prohíbe toda explicación ontológica” (Fanon, 2009: 111), la cual está sobre determinada por la situación colonial; en consecuencia, la búsqueda de una visión “pura” del colonizado parecería ilusoria.

Si por un momento, a modo de hipótesis de trabajo, consideráramos a Arzáns como alienado a la mirada del colonizador, esto no nos alcanzaría para explicar la premonición o la anterioridad del relato precolombino que anuncia la colonización española. Arzáns podría haber tomado como válida la versión de Acosta o haberse restringido a la incertidumbre que dejaba sobre el nombre Potosí la versión del Inca Garcilaso. Sin embargo, en su versión se vio llevado a fundar el nombre de la Villa en relatos precolombinos.

El estruendo sigue resonando. Aquí no sólo se trata de instaurar al otro en una anterioridad -como remarca Quijano- en el relato europeo del colonizador, sino que se instaure una anterioridad que anuncia su llegada. El europeo incluye a lo otro en su pasado y lo encubre bajo cierta prehistoria o primitivismo. El relato colonial incluye al europeo en su pasado como premonición. La pregunta sigue siendo ¿Cómo puede darse este injerto de futuro en el pasado? ¿Cómo es posible que el cerro “idolátrico” hable en

pos de sus futuros dueños cristianos? ¿A quién adjudicar la autoría de este relato? ¿Se trata de una versión del colonizador, del colonizado, o más bien del sujeto colonial?

Nos encontramos nuevamente con la problemática de la premonición. Freud trabaja la posibilidad de la premonición al describir los mecanismos de los “sueños proféticos”, indicando que estos sólo pueden ser explicados si no se les trata literalmente como una profecía. Son construcciones *a posteriori* que se generan bajo la forma de un recuerdo. Enfatiza la diferencia entre el movimiento del sueño como lo atemporal o lo anacrónico y el relato posterior que se hace del sueño, el cual implica un tiempo recordado con cierta ilación cronológica. Para Freud es una vivencia del sujeto en la vigilia la que despierta la sensación de ya haberlo soñado, el trabajo es siempre retrospectivo aunque aparente dirigirse hacia el futuro. Opera como ese asombro por las coincidencias del que habla José Lezama Lima, en el cual la “sorpresa de los enlaces establece como una suerte de causalidad retrospectiva” (Lezama Lima, 2005: 67).

El modo de trabajar de Freud nos advierte que se trata de un tiempo recordado. De un modo extremadamente simplista el relato del “sueño profético” es similar al que se observa en las biografías de las “grandes personalidades de la historia”, en tanto ya sabemos que se trata de una figura política de relevancia o de un artista consagrado, hasta las anécdotas más insignificantes de infancia toman la forma de premonición, todo en su vida parece anunciar su gran destino; pero esta construcción es una lectura que se realiza a partir de que ya sabemos el resultado.

Si abordamos bajo esta perspectiva nuestra premonición en cuestión, podríamos decir que el carácter de premonición devela cierta formación tardía del relato, como una proyección retrospectiva hacia el pasado que cimentaba la llegada española y justificaba la explotación de las minas. ¿Cuál podría ser el motivo de esta trastocación temporal del relato? Freud al analizar los “sueños proféticos” o hasta la sensación de “*déjà vu*”, las formula como el cumplimiento de una fantasía inconsciente, entendiendo esta última como el recuerdo de lo que nunca fue consiente.

Vale la pena hacer aquí una advertencia, porque el psicologismo de estos relatos enfrenta un gran riesgo. Empresas de este tipo como las que llevó a cabo Octave Mannoni en *Psychologie de la colonisation* (1950) develan un exceso interpretativo al postular en el colonizado un supuesto “complejo de dependencia” anterior a la colonización:

Casi en todas partes donde los europeos fundaron colonias del tipo de las que actualmente se ponen «en cuestión», podemos decir que fueron esperados, y hasta deseados en el inconsciente de sus súbditos. Por todas partes había leyendas que los prefiguraban bajo la forma de extranjeros venidos del mar y destinados a aportar bienestar.⁴ (Mannoni, 1984: 88; la traducción es mía)

A diferencia de Freud, Mannoni trastoca la dimensión temporal de estas leyendas, al tomar literalmente la secuencia temporal del relato y no la de su producción, cae en el error de considerar que los colonizados tienen una noticia previa de sus futuros colonizadores y que, además, los desean.

Lo más grave de esta psicologización del relato no sería sólo que trastoca su producción temporal, sino que justifica la explotación colonial mediante el llamado “complejo de dependencia”. Fanon se encarga de denunciar este exceso interpretativo que realiza Mannoni: “Como puede comprobarse, el blanco obedece a un complejo de autoridad, a un complejo de jefe, mientras que el malgache obedece a un complejo de dependencia. Todo el mundo está satisfecho.” (Fanon, 2009: 103) A lo que podríamos agregar que la perspectiva de Mannoni permanece enmarcada en el eurocentrismo que lo lleva a suponer una esencia del sujeto colonizado -en este caso el malgache- que expresaría esta dependencia por medio del complejo. Sigue apresado en un eurocentrismo y responde implícitamente a premisas racistas.

Salvo que recurriéramos al supuesto de conocimientos suprasensibles la noticia previa de la colonización de Latinoamérica no tendría ningún sentido. Más bien tendríamos que decir que fue la llegada española la que instauro su premonición. Es de notar que en la versión de Acosta la plata es para “otros”, podría referir a otros respecto de los Incas mientras que en la versión de Arzáns los “otros dueños” son sin duda los españoles, dado que la profecía de Huayna Cápac despeja cualquier duda sobre la identidad de estos “otros”. En todo caso podría haber habido un relato precolombino que prohibiera la extracción de los metales del cerro, pero de ahí a que esté reservado a los españoles, parece una desfiguración propiamente colonial. Parece evidente que un pueblo condenado al sometimiento durante varias generaciones terminará por convencerse de su “inferioridad”, que así es el mundo que le tocó vivir y por último, terminará por naturalizar la desigualdad.

Esto no significa que haya un deseo precolombino, que deseara la colonización, sino que luego del desarraigo y el desconcierto que provocó la colonización en los pueblos originarios de América hay un anhelo por encontrar un pasado que fundamente o que de un sentido a este acontecimiento traumático. En todo caso podríamos tomar la perspectiva del sujeto colonial, pero no de un modo literal, debiéramos tener en cuenta que se trata de una visión traumatizada por la derrota.

La premonición es respuesta a cierta angustia ontológica⁵ que vivencia el sujeto colonial, no ya la versión del colonizador ni el colonizado. Quizás una fisura a la continuidad que se destacaba entre la versión de Acosta y la de Arzáns en tanto ambas afirmaban que la plata no era para los autóctonos sino para los alóctonos, se encuentra en la versión del Inca Garcilaso:

Que digan los indios que en uno eran tres y en tres uno, es invención nueva de ellos, que la han hecho después que han oído la Trinidad y unidad del verdadero Dios Nuestro Señor, para adular a los españoles con decirles que también ellos tenían algunas cosas semejantes a las de nuestra santa religión, como ésta y la Trinidad que el mismo autor dice que daban al Sol y al rayo, y que tenían confesores y que confesaban sus pecados como los cristianos. Todo lo cual es inventado por los indios con pretensión de que siquiera por semejanza se les haga alguna cortesía. Esto afirmo como indio, que conozco la natural condición de los indios. (Garcilaso, 1985b: 71)

¿Qué sería este deseo de cristianizarse de los indios o más bien esta pretensión de mostrarse como iguales? Aquí no podríamos dejar de tener en cuenta que es un completo eufemismo hablar de “encuentro” con el Otro a la hora de pensar la

colonización -como ha remarcado Dussel-: no se trata de dos interlocutores que intercambian sus pareceres cosmogónicos, sino de una clara dominación e imposición.

Para abandonar el eufemismo del “encuentro” debiéramos tener en cuenta los planteos que realizó Homi Bhabha a la hora de pensar la identidad colonial, al decirnos que no se trata del “Yo y el Otro sino la otredad del Yo inscrita en los palimpsestos perversos de la identidad colonial.” (Bhabha, 2002: 65) Esa otredad inscrita en el Yo es el extraño deseo de querer ser como el Otro, una vez que ese Yo ya ha sido denigrado. Hay una deshumanización del colonizado por parte del colonizador que genera las más diversas paradojas en la empresa identitaria del sujeto colonial, con estos modos extraños de pasados que fundamentan las desigualdades del presente.

No deberíamos pensar literalmente en un sujeto precolombino que profetiza la colonización y luego ve esta cumplida con la llegada española, sino en un sujeto colonizador que inscribe al colonizado en su pasado -al considerarlo idolátrico y primitivo- y en esta denigración (que lo desautoriza como interlocutor válido y alteridad frente a la visión europea) termina por encausarlo en su proyecto de evangelización colonizadora. Desde este planteo, nos preguntamos porqué es la versión de Arzáns y no la de Acosta la que termina por instaurar la premonición. Frente a este interrogante podríamos decir que la versión de Arzáns ya es propiamente la del sujeto colonial. En tanto no se trata de un relato de primera mano, sino que implica citas y evoca otros autores que ya han comentado estos sucesos, permite que en él se inscriba el tiempo. Nos ofrece el tiempo recordado del que habla Freud en los “sueños proféticos” y, al mismo tiempo, permite que coexistan las contradicciones entre la visión evangelizadora del mundo colonial y los fragmentos de relatos precolombinos sobre su origen.

No hay que olvidar que Arzáns es quien puede hacer la *historia* de la Villa Imperial del Potosí, lo cual ya implica cierto distanciamiento o separación con el pasado. Toma a sus antecesores como un Otro del que se puede hablar. Michel de Certeau destaca esta operación de separación como una de las características de la historiografía: “La *inteligibilidad se establece en relación al “otro”, se desplaza (o “progresá”) al modificar lo que constituye su “otro”*” (De Certeau, 2006: 17). Historizar es ya decidir que no somos idénticos a ese pasado o, por lo menos, que hay algo que nos diferencia de él y por tanto es reconocerlo como Otro.

No se trata sólo de una otredad etnográfica, sino también de una otredad historiográfica. Las trastocaciones temporales que implica una *historia de la premonición* encubren la otredad inscrita en el sujeto colonial como un pasado que anuncia la llegada del colonizador. Por lo cual podríamos decir que ante la anterioridad que impuso el discurso del colonizador sobre el sujeto colonizado como un primitivo que pertenece al pasado, la respuesta que tuvo el sujeto colonial fue incluir al Otro en su pasado a modo de un futuro anunciado. Ambas versiones son solidarias a una misma concepción lineal del tiempo, además de justificar la colonización: los “adelantados” se encuentran con los “atrasados” e intentan encausarlos por el camino de la civilización; y los “atrasados” reciben con las manos abiertas a quienes les ofrecen el futuro.

La historia queda así cimentada de tal forma que instaura la idea de que las cosas *no podrían haber sido de otro modo*, el fatalismo de este devenir histórico encubre el

pasado traumático bajo la forma de la premonición, queda fijado también el deseo en una suerte de “así lo quise”, del “eterno retorno” nietzscheano.⁶

La tradición colonial sigue operando como una pesadilla, que evoca las voces del pasado para repetirnos que las cosas no podrían haber sido de otro modo. ¿Cuál sería la forma de despertar a la pesadilla de la profecía cumplida? ¿Cómo podría tomarse a esa “anterioridad” no como un encubrimiento sino realmente como una alteridad? ¿Cuál sería la interpretación histórica que no hiciera de Huayna Cápac un profeta del cristianismo? Y por último, ¿qué posibilitaría un “encuentro dialógico”⁷ con ese pasado que no se limite a anunciarnos el presente?

El relato de Arzáns parece no dejar ningún resquicio o distancia entre la voz del cerro y la profecía de Huayna Cápac, ambas parecen correlativas y terminan por amalgamarse con la llegada española que tiende un lazo entre el anuncio de la voz y la profecía cumplida. Sin embargo, Arzáns en su relato agrega un pequeño *intermezzo* entre estos dos acontecimientos. Refiere a don Antonio de Acosta en su *Historia del Potosí*⁸, aunque todavía no se haya podido comprobar la identidad ni del autor como tampoco la existencia de su obra, quien adjudica otro origen al nombre de Potosí: “Añade más este autor diciendo que antes que el Rey Guaina Cápac viniese a esta Provincia de Porco, llamaban los Indios al cerro Súmac Orco, que significa hermoso Cerro, por su hermosura exterior” (Martínez Arzanz, 1945: 88). Anuncia que hubo un pueblo anterior a los tiempos de Huayna Cápac que disfrutó del cerro sin saber de los metales que contenía, pero al comentar este otro nombre que refería a su hermosura, menciona:

que con más razón lo pudieran llamar así si vieran y sacaran la interior que tenía; más guardóla Dios para otros dueños, y es cosa para notar que viviendo los Indios tan cercanos al Cerro y andando sobre él, no llegasen a gozar ellos ni sus Reyes la riqueza (Martínez Arzanz, 1945: 88)

Repite casi literalmente las premisas de José de Acosta, Dios sigue apareciendo como el garante que encubre los metales y los resguarda hasta la llegada española; mientras que la indiferencia de este pueblo por los metales solo puede ser producto de la ignorancia. Por una parte, repite el saber de las proposiciones occidentales, pero por otra, supone un pueblo anterior que tenía otra relación estética con el cerro, no ya el árido cofre de los metales preciosos; como si su versión estuviera habitada por la contradicción.

Otra fluctuación de la misma índole es la alusión a las minas del Perú que realiza cuando está por comenzar a hablar de las minas del Potosí. En esta descripción cuenta el modo en que los sujetos precolombinos conocían el secreto de los metales, pero cuando “reconocieron la codicia de los Españoles y los malos tratos que más bárbaramente les hicieron, cerraron las bocas de las minas” (Martínez Arzanz, 1945: 84; el énfasis es mío). Destaca que “con mucha violencia los obligaban a que sacasen los preciosos metales; de suerte que no pudiendo los naturales tolerar aquella sinrazón, los más se fueron a las remotas Provincias del Perú [...] otros se quitaron la vida con sus manos propias” (Martínez Arzanz, 1945: 84-85); cita a Bartolomé de Las Casas para ilustrar la gran destrucción que llevaron a cabo los españoles sobre el Reino del Perú, pero luego agrega: “aunque si quedaron destruidos fue de las riquezas temporales, pues comenzaron las celestiales con la adoración del verdadero Dios” (Martínez Arzanz, 1945: 85). Quizás sea esta un reflejo de la propia ambivalencia del proyecto colonial

evangelizador que practicaba los modos más inhumanos de explotación al tiempo que promulgaba la redención a través de la evangelización.

Sin embargo, en el relato de Arzáns parece mostrarse una singularidad que no es la de un mero reflejo, Arzáns es cristiano, pero no del todo. En él pervive esa incomodidad identitaria, sabe que su pueblo es cristiano por adopción. El relato parece hacer constantemente este movimiento, como si denunciara la explotación y muy poco después se desdijera bajo un postulado del cristianismo. El ir y venir entre lo precolombino y el cristianismo nos invita a pensar en esa frontera inquietante de la que habla Bhabha al referir a la identidad colonial: “No es el Yo colonialista o el Otro colonizado, sino la perturbadora distancia inter-media [*in-between*] la que constituye la figura de la otredad colonial” (Bhabha, 2002: 66) Arzáns se siente ya un cristiano que se distancia de la idolatría y, sin embargo, remite a ella para nombrar a Potosí. La ambivalencia parece constante. Por una parte es un letrado y se siente heredero de la cultura occidental, al tiempo que es quien sabe escuchar las voces del cerro que le dan nombre a su Villa Imperial. Hace de Huayna Cápac casi un profeta del cristianismo y, sin embargo, este solo vive para anunciarlo, no alcanza a ver las otras cosas que la colonización traía consigo.

Volviendo a la imagen que se evocaba en el comienzo, difícil es saber si se trata de un Cerro vestido de Virgen, o de una Virgen vestida de Cerro, pero sin duda es la yuxtaposición, las dos figuras ocupando el mismo lugar en un instante anacrónico, las que han dado relato a estas identidades híbridas y a estas búsquedas de futuro en el pasado.

Bibliografía

Acosta, José de (1940): *Historia natural y moral de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México.

Ajens, Andrés (2015) "Historia, poema. La historia de Arzáns y los avatares del ciclo dramático de la muerte de Atahualpa". *Revista Recial* [On line], n° 8(7). Disponible en: <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/recial/article/view/12961> (consultado 20/4/16)

Arzáns Orsúa y Vela, Bartolomé (1965) *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, Ed. Gunnar Mendoza y Lewis Hanke, Brown University Press, Providence.

Bajtín, Mijaíl (2008) "Respuesta a la pregunta hecha por la revista 'Novy Mir'", en *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Bhabha, Homi (2002) *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires.

De Certeau, Michel (2006) *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México.

Dussel, Enrique (2008) *1492 El encubrimiento del Otro*, Biblioteca Indígena, La Paz.

----- (2011): *Filosofía de la liberación*, Fondo de Cultura Económica, México.

Fanon, Frantz (2009): *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Buenos Aires.

Freud, Sigmund (1991a): "Una premonición onírica cumplida" en *La interpretación de los sueños*, segunda parte, Tomo V, Amorrortu, Buenos Aires.

----- (1991b): "Determinismo, creencia en el azar y superstición: puntos de vista" en *Psicopatología de la vida cotidiana*, Tomo VI, Amorrortu, Buenos Aires.

Garcilaso de la Vega, Inca (1985a) *Comentarios reales*, Tomo I, Biblioteca Ayacucho. Caracas.

----- (1985b) *Comentarios reales*, Tomo II, Biblioteca Ayacucho. Caracas.

Gentile, Margarita E. (2012) "Pachamama y la coronación de la Virgen-Cerro. Iconología, siglos XVI a XX", Simposium (XX Edición): 1141-1164, San Lorenzo del Escorial: Estudios Superiores del Escorial, [On line] Disponible en:

<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4100946> (Consultado 19/04/16)

Gisbert, Teresa (1968), *Esquema de la literatura virreinal en Bolivia*, Facultad de Filosofía y Letras, UMSA, La Paz.

Hanke, Lewis (1961) "Um mistério bibliográfico: A 'Historia de Potosí' de Antonio de Acosta", *Revista Portuguesa de História VIII*, Coimbra, pp. 285-290.

----- (1967) "El otro tesoro de las indias: Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela y su Historia de la Villa Imperial de Potosí", en *Actas del Segundo Congreso Internacional de Hispanistas*, Nimega, pp. 51-72

Levinas, Emmanuel (2002) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, Salamanca.

Lezama Lima, José (2005) *La expresión americana*, Fondo de Cultura Económica, México.

Mannoni, Octave (1984) *Prospero et Caliban: psychologie de la colonisation*, Editions Universitaires: Paris.

Martínez Arzanz y Vela, Nicolás (1945) *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. Emecé: Buenos Aires.

Nietzsche, Friedrich (1993) *Así habló Zaratustra*, Alianza, Buenos Aires.

Paganini, Mateo (2014) “Quetzalcóatl y la Inquisición. El proyecto silenciado de una América cristiana sin España”, en *Algunos sujetos y objetos en la oratoria sagrada de América Colonial*, Javier A. Berdini... [et. al.]; dirigido por Ana María Martínez de Sánchez, 1a ed. Córdoba: CIECS (CONICET-UNC) Báez Ediciones, disponible en <http://hdl.handle.net/11086/1706> (consultado 19/4/16)

Quijano, Aníbal (2000) “La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en E. Lander (Comp.) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, (pp. 201-246).

Todorov, Tzvetan (2008) *La conquista de América, el problema del otro*, Siglo XXI, Buenos Aires.

¹ Existe una gran controversia en torno a la identidad del autor de *La Villa Imperial de Potosí*, todavía hoy sigue siendo un misterio, dado que las fuentes oscilan entre el nombre «Nicolás» o «Bartolomé» y una gran pluralidad de apellidos: «Arzáns», «Dapifer», «Martínez», «Orsúa y Vela», «Martínez y Vela» (Gisbert, 1968); para no dar lugar a confusiones y por ser el modo que con mayor consenso se utiliza en la actualidad, respetamos la nominación que propone la edición de Mendoza y Hanke (1965) como «Bartolomé de Arzáns de Orsúa y Vela», sin estar del todo convencidos que no se trate de una decisión arbitraria, dado que todavía no se han encontrado documentos que permitan afirmarlo. Pero enfatizamos que este artículo se focaliza en la propuesta identitaria que ofrece el relato y no en la identidad real del autor, por este motivo nos restringimos a considerarlo como una versión sobre el origen de Potosí.

² Dada la pluralidad semántica que la palabra Otro -escrita con mayúscula- posee en las humanidades, aclaramos que adoptamos aquí el uso que hace de este término Emmanuel Levinas en *Totalidad e Infinito*, entendiendo al Otro como alteridad radical. Esta es la misma acepción que da a la palabra Otro Enrique Duseel.

³ En Filosofía de la liberación Dussel adjudica este modo de lectura a Hermann Cohen: “El que es capaz de descubrir dónde se encuentra el otro, el pobre podrá, desde él efectuar “el diagnóstico de las patologías del Estado” (Hermann Cohen).” (Dussel, 2011: 82).

⁴ [Presque partout où les Européens ont fondé des colonies du type qui est actuellement «en question», on peut dire qu'ils étaient attendus, et même désirés dans l'inconscient de leurs sujets. Des légendes, partout, les préfiguraient sous la forme d'étrangers venus de la mer et destinés à apporter des bienfaits. (Mannoni, 1984: 88)]

⁵ En un trabajo anterior (Paganini, 2014) analizo la versión singular sobre América de fray Servando Teresa de Mier Noriega y Guerra, el cual con argumentos religiosos trata de crear una América cristiana anterior a la llegada de los españoles. En su célebre sermón por el aniversario de la Virgen de Guadalupe de 1794, postula una evangelización de América en el siglo primero por Santo Tomás el apóstol, a quien los nativos de México conocían como Quetzalcóatl (la “Serpiente Emplumada”). Sus convicciones religiosas parecen hacer inconcebible el hecho de que América pueda haber nacido del olvido de Dios, que haya abandonado a los hijos de todo un continente por más de quince siglos. Pero esta versión no tarda en ser censurada encerrando y condenando al exilio a su autor. Servando es quien encuentra cierta contradicción de los evangelios, pero no los encuentra por una exégesis más prolija o por cierta dedicación a estas lecturas, sino por la angustia ontológica que implicaba el “ser americano” en la doctrina misma del cristianismo, en el encubrimiento del americano que la colonización había realizado como propuesta identitaria.

⁶ Friedrich Nietzsche pone en boca de Zaratustra un modo de redención del pasado a través de la poesía y de la propia reelaboración temporal de los sucesos vividos: “-como poeta, adivinador de enigmas y redentor del azar les he enseñado a trabajar creadoramente en el porvenir y a redimir creadoramente - todo lo que fue. A redimir lo pasado en el hombre y a transformar mediante su creación todo «Fue», hasta que la voluntad diga: «¡Mas así lo quise yo! Así lo querré»-” (Nietzsche, 1993: 276)

⁷ Ante la problemática del historiador en su relación con el tiempo pasado, Mijaíl Bajtín considera la investigación de épocas pasadas como una relación con otra cultura, y desestima la idea convencional, según la cual el investigador debiera trasladarse a la época que estudia y olvidar el tiempo al que pertenece. Más bien, propone una *comprensión creativa* que no implica ni el olvido ni la negación del propio tiempo, sino que esta distancia temporal participe de la interpretación y que sea la que permita un

diálogo con el pasado, a esta posibilidad que llama *extraposición*, en tanto sea justamente el hecho de no pertenecer a esa cultura o a esa época, lo que permita verla con otros ojos: “La cultura ajena se manifiesta más completa y profundamente sólo a los ojos de *otra* cultura” (Bajtín, 2008: 349; el énfasis es del autor). Para Bajtín sería esta la posibilidad de que “En un encuentro dialógico, las dos culturas no se confunden ni se mezclan, cada una conserva su unidad y su totalidad *abierta*, pero ambas se enriquecen mutuamente.” (Bajtín, 2008: 349; el énfasis es del autor)

⁸ Para mayor información sobre el misterio de este autor portugués, véase: "Um mistério bibliográfico: A 'Historia de Potosí' de Antonio de Acosta" (Hanke, 1961).