

LC

Literatura Latinoamericana Colonial  
**Hacia las totalidades contradictorias**

**Silvia Tieffemberg**



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

## **Hacia las totalidades contradictorias**

---



Literatura Latinoamericana Colonial

**Hacia las totalidades contradictorias**

Silvia Tieffemberg

*Cátedra: Literatura Latinoamericana I (B)*



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

**Decano**  
Héctor Hugo Trincherio

**Vicedecana**  
Ana María Zubieta

**Secretaría Académica**  
Graciela Morgade

**Secretaría de Hacienda y Administración**  
Marcela Lamelza

**Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil**  
Silvana Campanini

**Secretario General**  
Jorge Gugliotta

**Secretario de Investigación**  
Claudio Guevara

**Secretario de Posgrado**  
Pablo Ciccolella

**Subsecretaría de Bibliotecas**  
María Rosa Mostaccio

**Subsecretario de Publicaciones**  
Rubén Mario Calmels

**Coordinadora Editorial**  
Julia Zullo

**Consejo Editor**  
Amanda Toubes  
Lidia Nacuzzi  
Susana Cella  
Myriam Feldfeber  
Silvia Delfino  
Diego Villarroel  
Germán Delgado  
Sergio Castelo

**Dirección de Imprenta**  
Rosa Gómez

---

**Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras**

**Colección Libros de Cátedra**

Edición: Liliana Cometta

Diseño de tapa e interior: Pica y punto. Magali Canale-Fernando Lendoiro

Diagramación: Karina Hidalgo

Versión digital: María Clara Diez, Paula D'Amico



Silvia Tieffemberg

Hacia las totalidades contradictorias. - 1a ed. - Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y

Letras Universidad de Buenos Aires, 2011.

150 p. ; 20x14 cm. - (Libros de Cátedra)

ISBN 978-987-1785-10-0

1. Literatura Latinoamericana Colonial. 2. Estudios Literarios.

CDD 801.95

ISBN: 978-987-1785-10-0

© Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2010

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 4432-0606, int. 167 - editor@filo.uba.ar

*A Elena Huber, siempre*



## Totalidades contradictorias

En 1993, cuando presenté en un congreso uno de los trabajos que Uds. pueden leer ahora, sobre el texto del cronista conventual fray Juan Meléndez, debí acompañarlo de la siguiente aclaración: “Mi elección de un texto como *Tesoros verdaderos de las Indias*, casi desconocido para el investigador, que no puede ser considerado ‘estrictamente literario’ y que proviene de un autor que no alcanzó renombre en el circuito letrado europeo o americano, obedece a la intención de ampliar el corpus de textos latinoamericanos susceptibles de ser investigados, en la creencia de que su entramado textual los torna valiosos *per se*, a despecho de su adecuación a los géneros discursivos metropolitanos y su escasa o nula repercusión en el ámbito letrado al que intentaban acceder”.

Casi veinte años atrás, el corpus de la literatura latinoamericana colonial era un campo de batalla –no por académico, menos sangriento–, sin embargo, y en gran parte debido a que algunos tozudos como Rolena Adorno, Walter Mignolo, Antonio Cornejo Polar y Jaime Concha, no cedieron, se consiguió hacer flexibles aquellos límites que parecían inamovibles, dados y constituidos como inopinables, solamente concebidos *sub specie aeternitatis*.



Pero no era posible modificar el corpus sin que se modificara el canon. Nuestra querida literatura –y no por esto menos querida–comenzaba a “desuniversalizarse”, había comenzado a concebirse –junto a la voz y a la imagen– como una práctica discursiva más, propia de uno o varios pueblos en un momento histórico dado.

Ahora bien, si decimos *literatura latinoamericana colonial* nos encontramos con varios problemas: en primer lugar, *literatura* es un concepto vehiculizado a fines del siglo XVIII, justamente cuando lo que denominamos *colonia* está finalizando... correspondería preguntarse, entonces, sobre las condiciones de posibilidad de un corpus conformado por textos previos a la aparición del concepto mismo de literatura. Pero, además, *latinoamericana* alude a *Latinoamérica*, un espacio que también se designa *Iberoamérica*, *Hispanoamérica*, *Luso-hispanoamérica*, *Latinoamérica* y el *Caribe*, y con esto no estoy haciendo referencia a los distintos nombres de un mismo territorio sino a la construcción geopolítica de un lugar de enunciación que nos atañe directamente, pues en este y desde este estructuramos nuestro horizonte de expectativas, nuestro imaginario, nuestro espacio vital e ideológico.

Vamos por partes. Entre 1750 y 1758, Alexander Baumgarten escribió –y dejó inconclusa– *Estética*. En esta obra terminaba de conceptualizar las reflexiones que había propuesto en otro texto, aparecido dos décadas atrás, sobre la relación entre la poesía y una ciencia que, centrada en el conocimiento a partir de los sentidos, se oponía al saber puramente cognoscitivo, y que denominó *estética*, partiendo del vocablo griego *αἴσθησις*. Lo que me interesa –y voy a citar ejemplos sin pretensión de exhaustividad– es que solo algunos años más tarde, en 1787, literatura, *estética* y bellas artes se percibían con estrechas similitudes: Jean François Marmontel publica en ese momento *Elementos de literatura*, texto crítico donde se aboca al estudio de la *estética*, para concluir, en uno de los últimos capítulos, en que la poesía es

la primera de las bellas artes, mientras que, en 1800, existe ya un constructo perfectamente delimitado al que se identifica como *literatura*, que Madame de Staël estudia en relación con las instituciones sociales de la época. Es decir, hacia el fin del siglo XVIII en Europa, no solo podemos identificar una práctica a la que se reconoce como literatura, también podemos reconocer la codificación de esa práctica.

Ahora bien, si, de acuerdo con lo anterior, asumimos los parámetros metropolitanos y consideramos la literatura como un mensaje verbal cuya función dominante es la poética –entendiendo poética como estética–, entonces el enorme bagaje textual producido en Latinoamérica durante los siglos XVI, XVII y XVIII queda reducido a una pequeña cantidad de textos que siguieron –exitosamente– los parámetros del centro. Otro es el camino que propongo.

Suelo preguntar a mis estudiantes qué famoso escritor murió en 1616. Muchos recuerdan a Cervantes, otros a Shakespeare, casi ninguno sabe que ese año murió también el Inca Garcilaso. No quiero olvidar, ni quiero renunciar a Cervantes o a Shakespeare, pero tampoco quiero desconocer al Inca Garcilaso ni “rescatarlo” por la mayor o menor eficacia con que ha imitado los cánones de la escritura occidental. Irrelevante quizás, para aquella cultura, los textos del Inca –al igual que todos los producidos en América colonial–, constituyen parte fundamental de nuestro sistema textual/cultural, como ya lo viera Ricardo Rojas en 1917, cuando en su *Historia de la Literatura Argentina* incluye actas, protocolos, informaciones, probanzas, cartas, memoriales. Si le soltamos las trenzas a la literatura y –sin desconocerlo– la liberamos de lo greco-latino como único referente, comenzamos a descolonizar la literatura colonial: el occidente cristiano y sus lazos inextricables con Grecia y Roma se regionalizan y nuestra producción textual colonial –que, indudablemente se nutre de prácticas discursivas previas a la llegada de los europeos– adquiere el protagonismo que le debemos.

De la misma manera, sin embargo, creo que no hay que dejar de reflexionar sobre el concepto de “literatura” en relación con las situaciones coloniales. La expansión luso-ibérica sobre nuestro continente naturalizó jerarquías entre sociedades ágrafas y sociedades escriturarias y los poseedores de la letra se autoconformaron como grupo que excluía a los iletrados. Más tarde las “literaturas nacionales” se posicionaron sobre las “literaturas regionales”: las fronteras nacionales a las que la literatura apuntaló difuminaron el hecho de que, como dice Mignolo (1991), en realidad se estaba teorizando a través de fronteras culturales, y esta realidad requería la implementación de hermenéuticas diatópicas (Mignolo, 1989a). El proceso colonizador impuso un sujeto de conocimiento homogéneo y universal que enunciaba desde Europa y para Europa, y estaba habilitado para crear universos de sentido según los parámetros del occidente cristiano. Frente a esto, me parece fundamental, por el contrario, proponer un sujeto plurilingüe y multicultural, un sujeto agitado por las contradicciones, tironeado por culturas de convivencia no armónica. Un sujeto que es muchos sujetos no puede sino generar un objeto que es muchos objetos... al mismo tiempo y, finalmente, escurridizo, cambiante, resistente a toda inmovilidad clasificatoria. Desconfiemos de la lisura de los objetos de estudio demasiado perfectos, de aquellos que permanecen semejantes a sí mismos aunque los tiempos sean turbulentos. La literatura –la que nos interpela– es la que baja cantando desde la altura y arrastra el sedimento del cauce, las piedras que golpean y pueden lastimar, el brote menudo.

De esta manera, construir un corpus que reflexione ininterrumpidamente sobre su propio canon, lo cuestione, lo asedie y, finalmente, se apodere de él, es el resultado de un sujeto que –lejos de considerarse universal– se sabe (como Roa Bastos en *Vigilia del almirante*) “un mestizo de dos mundos, de dos historias que se contradicen y se niegan”. Uno de

los debates que propongo a mis estudiantes es aquel que nos lleve a pensar sobre las operaciones ideológicas que encubre la construcción de un corpus (¿y qué es, *grosso modo*, un *corpus* sino un sistema de exclusiones avaladas por un conjunto de reglas denominadas *canon*?). Este debate, además, conlleva la conciencia de que, tras el término *Latinoamérica*, se engloba a trescientos millones de aborígenes que hablan o hablaron más de 300 lenguas diferentes y habitan regiones que, en general, no pueden delimitarse según las fronteras nacionales. Se hace necesario no olvidar, por otra parte, que para estas culturas, eminentemente orales, el término literatura, tal como venimos refiriéndolo, poco y nada significa. Aun cuando, en la compleja red de negociaciones que implicó el proceso occidentalizador de las nuevas tierras, la letra –y por ende la literatura–, fue impuesta, aceptada o adoptada como forma de resistencia.

No existen las esencias *América* y *América Latina*. Ambas son el resultado de una expansión colonizadora que necesitó etiquetar lo heteróclito y heterónimo de un inmenso territorio habitado por culturas y civilizaciones diversas. Primero, con el rótulo homogeneizador de *América*, a través de un proceso de invención que comenzó casi contemporáneo a los últimos viajes de Colón (O’Gorman, [1958] 2006); con el de *América Latina*, después, cuando a fin del siglo XIX se forja en Europa la idea de “latinidad”, que adoptan las elites letradas del continente (Mignolo, 2005), estableciendo una filiación cultural y subalterna con un centro del que se constituyen como periferia.

Es necesario, además, reponer la violencia al concepto de literatura: ahí donde hay letra hubo voces acalladas (que se intentó acallar) a sangre y fuego, culturas arrasadas, pueblos devastados. La letra, como parte fundamental del proceso colonizador, fue una de las formas de la violencia y la literatura es parte de ella. Llamo a “desinvisibilizar” la violencia en teorizaciones que –sin mencionarlo porque huele a antigua-

lla– reducen la literatura al concepto de “bellas letras”.

Este intento de disolver lo “otro” en lo “mismo”, o de “anexar la diferencia en la mismidad” (Mignolo, 2007), fracasa. Sobre esto propongo reflexionar en el artículo “El *Manual de los inquisidores* y la extirpación de idolatrías en el Perú”, pero a este trabajo convendría agregar otra reflexión. La irreducibilidad del “otro” sostiene un antagonismo que lleva ya cinco siglos de desgarradura y es de absoluta cotidianidad: hace tan solo unos meses, mientras los medios masivos de comunicación a nivel mundial convertían en un *reality show* el rescate de los treinta y tres mineros atrapados en Copiapó, con un discurso de apoyo del más rancio nacionalismo y la cápsula salvadora –que llevaba los colores de la bandera– era bautizada *Fénix* (nominación que liga la tradición grecolatina con la cristiana), treinta y cuatro mapuches en la zona de Angol llevaban adelante una huelga de hambre que duró ochenta y dos días, ante el silencio casi total de esos mismos medios. Las comunidades rurales del sur de Chile duplican el nivel de pobreza del resto de la población y este grupo de comuneros, en especial, encarcelado por conflictos ocurridos en pos de recuperar tierras que les pertenecían, fue acusado y querrellado bajo la ley antiterrorista sancionada durante la dictadura de Augusto Pinochet. Si bien podría pensarse que las independencias americanas marcan el fin de la colonia, la colonialidad (Quijano, 2000) parece robustecerse.

Ahora bien, la enorme cantidad de definiciones de literatura no solamente muestran que se está trabajando con un objeto en permanente construcción, también ponen de manifiesto la historicidad del término. Podemos aventurarnos, entonces, a tomar una o varias definiciones y ponerlas en funcionamiento, sabiendo que cada una de ellas es válida para un aquí y un ahora, y que nuestra elección no está desprendida del hecho de que la hacemos desde un lugar fuertemente ideológico: “el centro cultural y académico del país” y que, si esta se hiciera desde, por ejemplo, la Universidad

Intercultural de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador –en el caso de que la literatura fuera una de las disciplinas enseñadas–, o en una escuela rural del Chaco, probablemente no sería la misma.

Podemos considerar, por ejemplo, que la literatura es un tipo de “antropología especulativa”, siguiendo a Saer (1991), y esto me interesa porque me permite pensar la literatura como una mirada sobre el hombre y su entorno, es decir, como un buceo en la “realidad”, pero la realidad pensada como aquello que es, como aquello que puede o pudo ser, como aquello que ni fue ni será nunca, y esto nos llevaría a pensar que es desde la ficción, justamente, desde donde se construye lo real.

Pero, también, podemos tomar una de las definiciones más tradicionales que recoge Eagleton ([1983] 1994) y pensar que si literatura es un desvío de la norma, entonces nada más *literario* que la *literatura colonial* porque conjugaría la contradicción de ocuparse de objetos conformados antes que su propia conceptualización, y confirmaría, entonces, que la literatura es pura desobediencia. O simplemente, podemos proponer una nueva definición, que conviva conflictiva o armónicamente con las demás. En mi caso, me gusta pensar la literatura como un *tinku*. Esta palabra que viene del quichua, remite –según entendí en mis lecturas de las crónicas coloniales del área andina– a un lugar real o simbólico donde confluyen distintas energías, un lugar de ebullición, no de síntesis, como aquel donde se juntan distintos afluentes de un río.

Tal vez no podamos desprendernos de la necesidad de utilizar definiciones para nuestro trabajo, pero sí podemos volver sobre ellas reflexivamente para evitar las naturalizaciones.

Descreo e invito a descreer de la pertinencia impoluta de los géneros literarios. ¿Con qué argumentos se podría sostener que la *Nueva corónica y buen gobierno* de Guamán Poma

de Ayala, –que nace pintura antes que letra, que despliega una construcción de autor en la que puede reconocerse lo occidental y lo indígena–, se agota en la información cuantitativa que aporta sobre el tiempo de los incas? Las cartas privadas que envían a sus familiares los que han emigrado a América, ¿pueden ser leídas con provecho desde la historiografía? Sin dudas, así como desde la sociología, la antropología y, por supuesto, desde la literatura: los delicados mecanismos discursivos mediante los cuales los que están en América tienden lazos para que los que están en España se atrevan a los peligros del océano, constituyen piezas nada despreciables de una erótica del relato. La *Descripción breve* de Reginaldo de Lizárraga, que podría encuadrarse dentro de las historias naturales y morales de fines del siglo XVI, es un texto que, no solamente pone en acto dispositivos retóricos que su época le brindaba para realizar una descripción, sino que se evade de su propio cepo –es un texto que nace a pedido de un superior jerárquico– e intercala relatos breves que no responden a ningún objetivo del plan general de escritura, y es ahí justamente cuando se ofrece el fruto jugoso donde la literatura gusta hincar el diente.

Este es el marco de sentido que ustedes van a encontrar en varios trabajos de este libro que analizan textos que han sido clasificados como historiográficos. No hay, creo yo, relación más productiva que la de la literatura y la historia, no solamente porque como dice Danto ([1965] 1989), sin narración no hay historia, ni porque con Hayden White ([1973] 1992) pienso que la estructura profunda de todo texto histórico es poética, sino porque tanto la *literatura* como la *historia* disputan por poseer “un vínculo privilegiado con el presente” (Cruz, 1996) y son esas aguas procelosas el escenario de una magnífica contienda que, a dentelladas y desgarrones, muestra que, allí donde los géneros discursivos pierden especificidad, los discursos reproductivos tienden a convertirse en productivos. El presente no solamente es el lugar desde

el que “se dice lo que está ocurriendo” sino el lugar desde el que nos interrogamos por “aquello que pasó”, y quien dice *pasado*, dice *memoria*... nada más y nada menos. En las turbulencias del comienzo de las dictaduras latinoamericanas, Miguel Otero Silva vuelve sobre las crónicas de las primeras expediciones al Amazonas para encontrar en la locura rebelde de Lope de Aguirre el germen del espíritu libertario americano y, en los últimos años de la dictadura en nuestro país, Libertad Demitrópulos, reescribe la segunda fundación de Buenos Aires, oponiendo la palabra de muchos al silenciamiento monofónico del autoritarismo.

En 1994 Antonio Cornejo Polar publicaba *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Este texto, poco leído y, fundamentalmente, poco aprovechado por los que trabajamos con la producción textual latinoamericana, nos hace intuir desde el verso de Vallejo llevado al título, que trataremos con precariedades. Lo escrito en el aire es palabra muda. La escritura, que podría pensarse como permanente frente a la oralidad (nos han enseñado a rabiarse que *verba volant, scripta manent*), muestra, en cambio, una dependencia ineludible de algún tipo de soporte sólido, mientras que se revela como la fugacidad de un gesto breve y acaso indescifrable.

*Escribir en el aire* nos habla del encuentro entre la voz y la letra, pero no de su reconciliación. Y, más que nada, alerta sobre la inoperancia de los sistemas conceptuales que tratan de delimitar una literatura para América... porque América no es una.

Finalmente, el título de este libro –pensado para que juntos volviéramos a pensar algunas cuestiones–, retoma un artículo, también, de Cornejo Polar, que fue el germen de *Escribir en el aire*, llamado “Literatura peruana: totalidad contradictoria” (1983) y que apasionadamente invito a leer. Allí Cornejo pone en riesgo la idea de lo nacional, que a su vez está ligada con fuerza a la idea de unidad, y la de mestizaje,



en tanto mirada almibarada e ingenua que deviene síntesis armónica de lo diverso, desprendida de todo vestigio de violencia. Por el contrario, propone la “categoría de totalidad”, que solo puede funcionalizarse en la “reintegración” “de distintos sistemas literarios”, semejantes únicamente en su “disparidad contradictoria”, reintegración que implica de manera inexcusable la inserción de lo literario en lo histórico-social. Porque toda producción literaria funciona solo dentro de un todo social del que es parte y, fuera de él, “resulta incomprensible”.

Diciembre de 2010

## Disputas y debates en torno a un poema: la *Argentina* de Barco Centenera<sup>1</sup>

En las conclusiones del libro *La Argentina. Nueva visión de un poema* dice Emy Aragón Barra: “El poema *Argentina y conquista del Río de la Plata* del Arcediano Martín del Barco Centenera, ha sido injustamente olvidado, o más aún, injustamente juzgado por los historiadores y críticos de la literatura hispanoamericana” (Aragón Barra, 1990: 279).

El tono polémico del fragmento, que pertenece a un estudio publicado en 1990, no constituye una excepción en la crítica sobre Centenera. Publicada en Lisboa en 1602, la *Argentina y conquista del Río de la Plata*, se reedita por lo menos en siete oportunidades a lo largo de cuatro siglos –incluso, hoy se pueden encontrar algunas de estas reediciones *on line*–, y desde 1633, pocos años después de la aparición de la *editio princeps*, sus 1.340 octavas reales sirvieron como fuente –expresa o calladamente– para diversos trabajos historiográficos y fueron defendidas con pasión por algunos y denostadas con la misma pasión por otros. Si para Enrique

---

1 Una versión anterior de este trabajo fue publicada en Jitrik, Noé (comp.), 1996. *Atípicos en la literatura latinoamericana*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, pp. 365-372.

de Gandía Centenera es “el poeta máximo de nuestra conquista”, para Rómulo Carbia “se redujo a balbucear un poema de tema histórico”.

Del abundante material que ofrecen los trabajos críticos sobre la obra del arcediano,<sup>2</sup> he focalizado esta exposición sobre el estudio que realiza Ricardo Rojas de la *Argentina* en su *Historia de la literatura argentina*, que comienza a publicarse en la segunda década del siglo XX.

En esa época –explica Ángel Rama– “asistimos a la eclosión de las primeras historias literarias (...) que diseñan urdimbres donde se reúne y organiza un material heteróclito, articulando sus diversos componentes para que obedezcan a un plan previamente asignado”. (Rama, 1984: XX)

Así, en el *Prefacio a la primera edición* de 1917, Rojas anuncia que su trabajo va a superar a los precedentes que solo

---

2 Anderson Imbert, Enrique [1954] 1988, *Historia de la literatura hispanoamericana*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, t. I; de Angelis, Pedro 1836, *La Argentina o la conquista del Río de la Plata. Poema histórico* por el arcediano don Martín del Barco Centenera en *Colecciones de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, ilustrado con notas y disertaciones por (...), Buenos Aires, Imprenta del Estado, t. II; Araujo, Orestes 1911, *Historia de los charrúas y demás tribus indígenas del Uruguay* por (...); Azara, Félix 1943, *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata*, Buenos Aires, Bajel; Caillet-Bois, Julio 1958, “La Argentina de Martín del Barco Centenera”, en *Historia de la literatura argentina* dirigida por Arrieta, Rafael Alberto, Buenos Aires, Peuser, t. I; Canal Feijóo, Bernardo 1980-1986, “El poema *La Argentina*” en *Historia de la literatura argentina I. Desde la Colonia hasta el Romanticismo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina; Carbia, Rómulo 1945, *Historia crítica de la historiografía argentina*, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; de Gandía, Enrique 1945, “Vida de Martín Barco de Centenera” en *Instituto Argentino de Ciencias Genealógicas*, 4-5, IV; Guevara, José 1873, *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán* escrita por el p. (...), Buenos Aires, Imprenta Popular; Medina, José Toribio 1900, *Biblioteca hispanoamericana (1493-1810)* por (...), Santiago de Chile, Impreso y grabado en casa del autor, t. II; Menéndez y Pelayo, Marcelino [1893] 1943, *Historia de la poesía argentina*, Buenos Aires, Institución Cultural Española; Navarro Lamarca, Carlos 1912, “Notas Biográficas y Bibliográficas” en *Argentina y conquista del Río de la Plata con otros acaecimientos de los reinos del Perú, Tucumán y estado del Brasil* por el arcediano D. Martín del Barco Centenera, facsímil de la primera edición, Buenos Aires, Estrada; Peña, Enrique 1912, “Apuntes bio-bibliográficos” en *La Argentina. Poema histórico*, reimpresión facsímil de la primera edición, Buenos Aires, Peuser; Salaberry, Juan Faustino 1920, *Los Charrúas y Santa Fe*. Montevideo, Gómez y Cía.; Sogni Colombo, Natalia 1943, *Argentina. Poema del arcediano Martín del Barco Centenera. Ensayo crítico-biográfico*, Buenos Aires, La Facultad.

aportaban datos biográficos o bibliográficos, pues su *Historia...* es un sistema estético que estructura los datos dispersos. Las palabras clave que dan sentido a este prólogo remiten a la idea de un orden que no se acaba en sí mismo sino que materializa el constructo preexistente en la mente del letrado. “Tenemos archivos” dirá Rojas, “pero no tenemos catálogos” (Rojas, [1917] 1957: v. I, 22) y, si la diferencia entre ambos términos puede parecer ínfima en una lectura rápida, evidentemente en el segundo está presente el *logos*, no solamente *palabra*, sino también *idea*, *razón*, *fundamento*. En consecuencia, “no es el caudal de mis noticias, viejas o nuevas, la parte más sólida de esta obra”, continúa Rojas, “sino el sistema de ideas”(Rojas, [1917] 1957: v. I, 22), y ya en el prólogo al tomo II, denominado “Los coloniales”, donde se encuentra el trabajo sobre Centenera, la postura se reafirma, “(...) creo haber juntado aquí todo lo esencial de la bibliografía colonial rioplatense, y haberlo clasificado de acuerdo con un plan que estimo sólidamente fundado, (...)” (Rojas, [1917] 1957: v. III, 11), para concluir: “La crítica ilustrada dirá si, en los documentos que aquí glosó y ordeno, (...) supe descubrir las verdaderas capas de nuestra cultura colonial, y la ley de su oscuro desenvolvimiento”. (Rojas, [1917] 1957: v. III, 13)

De esta manera, el nacimiento de nuestra historia literaria –y sin duda el de todas las literaturas latinoamericanas–, fue la puesta en acto de un sueño urbano, en tanto anhelo letrado.

Si el *logos* en la obra de Rojas fue el sistema estético que dio cuenta de la evolución de la cultura en el Plata, el *télos*, el fin último, fue la concreción del proyecto nacionalista. El debate que tiene lugar en 1913 a través de la revista *Nosotros* –como ponen de manifiesto Altamirano-Sarlo– sobre el carácter épico del *Martín Fierro* deja en claro que, en el horizonte ideológico de la época, la relación epopeya popular/nacionalidad era indisoluble (Altamirano-Sarlo, 1983: 99). Rojas se aplicará, entonces, a la “invención” (Hobsbawm, 1983) de una tradición literaria nacional que permita afirmar “una identidad nacional

cuyos títulos de legitimidad se encontraban en el pasado (ahí estaba la epopeya para testificarlo), pero que proyectaba sobre el presente su significado” (Altamirano-Sarlo, 1983: 111).

Ardua y pesadosa tarea parece haber significado para el autor de nuestra primera historia literaria incluir el extenso poema de Centenera en la retícula que manifestaba su sistema estético. “Vinieron los conquistadores”, se lamenta Rojas, “entre lluvias de rayos, por ‘la mar infecunda’, más grande que la de Homero, y penetraron entre lluvias de flechas, por el río paterno, más grande que el de Virgilio (...) ¡Lástima fue que no alentara entre ellos quien escribiese *Eneida* u *Odisea* digna de aquella enorme realidad!” (Rojas, [1917] 1957: t. II, 132-33).

Rojas va en busca de una epopeya que no encuentra, intenta catalogar y la realidad textual no se lo permite porque la *Argentina y conquista del Río de la Plata* es, desde la perspectiva actual, un texto que pertenece a dos formaciones discursivas diferentes: la literaria y la historiográfica y, en consecuencia, no puede clasificarse bajo la égida de ninguno de los géneros discursivos canónicos.

El contexto discursivo de producción del siglo XVI le ofrecía a Centenera el molde de la épica definitivamente impuesto por Ercilla desde 1569, fecha en que se publica *La Araucana*, primera epopeya de tema americano. El impresionante éxito editorial de la obra –cuatro ediciones en nueve años– trajo como consecuencia el auge de la epopeya ambientada en América y Centenera no fue ajeno a este influjo. De hecho, conocía al autor del poema de Arauco, a quien nombra como *Arzila* en el canto XXIV de su obra y deliberadamente lo imita en algunos pasajes. Además, su obra responde al género épico en algunos lineamientos: se trata de un poema narrativo de tema histórico, que describe guerras de expansión desarrolladas por algunos jefes españoles; está escrito, por otra parte, en octava heroica, nombrado a la manera de la epopeya clásica (la *Argentina*, como la *Odisea*, la *Eneida*) y dividido en cantos. Sin embargo, existe una característica fundamental que define

la epopeya: debe tratarse de un poema nacional que exalte en la figura del héroe valores considerados trascendentes. Esta característica no se encuentra en las estructuras discursivas del poema; veamos para corroborarlo algunos pasajes que describen el rol desempeñado por tres jefes españoles.

Pedro de Mendoza, comandante de la expedición que funda inicialmente la ciudad de Buenos Aires, es presentado como un gran guerrero pero ávido de riquezas y vanidoso: su objetivo, tras haber obtenido pingües ganancias en Italia, parece consistir en alcanzar la gloria de la fama en la conquista americana. Lejos de ser descripto con características heroicas, el adelantado, que muere de regreso a España, desaparece de la escena sin haber protagonizado ningún encuentro bélico y las últimas palabras que el autor le dedica hacen referencia a su codicia, no a sus hazañas: “así, no gozó bien ni su linaje/ el tesoro que en Roma hubo pillado”. (Barco Centenera, [1602] 1998: 104)

Juan Ortiz de Zárate, al frente de la expedición que arribó a la región del Plata en 1573, trayendo entre sus huestes al arcediano Centenera, no corre mejor suerte que Mendoza:

ensáyese el metal y plata fina  
se saca, que movió a los codiciosos,  
y entre ellos Juan Ortiz pica pensando  
ganar honra y dineros gobernando.  
(Barco Centenera, [1602] 1998: 131)

Más aún, en el canto XI se cuenta cómo los charrúas hacen fácil presa de un grupo de cristianos que han salido a buscar comida, casi totalmente desguarnecidos, pues las pocas armas que llevan están inutilizadas por falta de uso.

[Juan Ortiz] vencido de sus vanas pretensiones,  
no tiene los soldados guarnecidos,  
las armas les quitó y en ocasiones

las vuelve, (...) que no son ya de provecho,  
que el moho y el orín las ha deshecho.  
(Barco Centenera, [1602] 1998: 179)

Garay –nombrado en numerosas ocasiones como “el capitán”, tal vez el único jefe español que se muestra dirigiendo una acción bélica, es descrito como un gobernante despiadado:

y con una soberbia cruel, maligna,  
encumbra su negocio hasta el techo,  
y ¡pobre del que él hiera con su mano,  
que no hay pollo a quien hiera así el milano!  
(Barco Centenera, [1602] 1998: 289)

Lo que quiero extraer de este breve análisis es que los “héroes” de la *Argentina* no luchan por valores trascendentes, sino por sus propias ambiciones: son intemperantes, lujuriosos y ávidos de beneficios pecuniarios. Me interesa, también, para reforzar esta idea, analizar algunas situaciones bélicas que presenta el poema. En primer lugar, si hablamos de “situaciones bélicas”, esto implica, necesariamente, bandos enfrentados y, atendiendo al título del poema –*Argentina y conquista del Río de la Plata*– el bando opuesto al de los españoles debería estar conformado por las tribus vernáculas rioplatenses; sin embargo, en la percepción de Centenera, ¿son los indígenas, realmente, los enemigos de los españoles en el Río de la Plata?

El canto en que se describe la fundación de la primera Buenos Aires se denomina “Canto III en que se trata de la más cruda hambre que se ha visto entre cristianos, la cual padecieron los de don Pedro de Mendoza en Buenos Aires y cómo se pobló el Argentino”. Notemos que el verbo usado no es *conquistar*, como en el título del poema, sino *poblar*, y este no presupone necesariamente acciones bélicas. Los

dos enfrentamientos narrados en el canto se producen entre españoles: el asesinato de Osorio, urdido por Salazar, y la derrota de Ayolas –al frente de la expedición después de la muerte de Mendoza– y su gente, perpetrada también por Salazar con ayuda de los indígenas. La entrada en escena de estos últimos inaugura el panorama de una situación que se repetirá a lo largo de toda la obra: los bandos contendientes fluctúan constantemente, siendo frecuentes las alianzas entre españoles e indígenas. Por ejemplo, llegado Salazar al Paraguay, se encuentra con el belicoso jefe caribe Yandua-zubí y su primo Lambaré, quienes dirán a Salazar: “ayuda te daremos como a hermano/ a ti y todo nombre de cristiano.” (Barco Centenera, [1602] 1998: 107) y materializan el asesinato de Ayolas.

La segunda fundación de la ciudad, narrada en el canto XXI, presenta características similares: se la anuncia brevemente en el subtítulo mediante el verbo *poblar*; la reacción indígena por esta nueva incursión española se traduce en un fugaz enfrentamiento relatado en tres octavas sucesivas y el cuerpo temático central –las cuarenta octavas restantes– está ocupado por la narración de la rebelión santafecina de los mestizos contra Garay, dirigida primero y abortada después por Cristóbal de Arévalo.

El rol del indígena difícilmente pueda enmarcarse en el rol del otro/enemigo sino que parece más bien consistir en oficiar de mercader o mediador para la obtención de alimentos.

Cuando la armada de Ortiz de Zárate toca tierra rioplatense no solamente no se encuentra con indios belicosos sino que

descubren unas gentes congregadas  
de nación guaraní, que recibieron  
a los nuestros muy bien y les sirvieron.  
(Barco Centenera, [1602] 1998: 151)



Este primer encuentro de los expedicionarios con las llamadas “belicosísimas gentes” por Centenera en su prólogo, se resuelve en un simple intercambio, puesto que los aborígenes

(...) con ellos se metieron  
en la barca con flechas muy crecidas,  
y en trueco de rescates las vendieron;  
(Barco Centenera, [1602] 1998: 151)

En el canto siguiente, más allá de que no se narra ningún encuentro bélico, se muestra a la armada zaratina a tal punto hambrienta, que necesita ser alimentada por los indígenas: “los indios salen presto a recebillos/ y danles de comer a dos carrillos” (Barco Centenera, [1602] 1998: 154).

En suma, así como en la *Argentina* no hay personajes que desempeñen el rol del héroe, tampoco existen enfrentamientos bélicos de magnitud ni jefes que lleven adelante tácticas militares. La conquista rioplatense no se percibe en el texto como una acción coherente y homogénea del Imperio sino como una lucha por el poder entre los mismos españoles, en una inmensa tierra de nadie, donde el objetivo es sobrevivir y el indio actúa como comerciante porque el verdadero enemigo es el hambre.

El punto central estriba, creo, en que los personajes españoles de la *Argentina*, sus parlamentos y las situaciones que protagonizan no responden a los cánones de la (literatura) épica sino a los de la historiografía.

La pertenencia del texto a dos formaciones discursivas, solamente antagonicas en una lectura moderna, es resuelta sin conflictos por el autor en uno de los últimos cantos del poema:

el caso diré yo, sin ficciones  
será, que aunque mi musa en verso canta,  
escribo la verdad de lo que he oído  
y visto por mis ojos y servido.  
(Barco Centenera, [1602] 1998: 361)

bifurcando el sujeto de la narración en un yo poético –“mi musa”– que canta en verso –y responde a lo literario– y un yo empírico que escribe la verdad, –“sin ficciones”– y, en consecuencia, responde a lo historiográfico.

Desvanecida, entonces, la ilusión de un poema épico que cantara las hazañas de la conquista rioplatense, el afán clasificatorio de Rojas propone mutilar la obra de Centenera: “Suprimidos ese y otros cantos análogos, se salvaría la unidad, sino del argumento épico, que tal cosa no existe, al menos la del ambiente histórico y geográfico de la conquista argentina, (...)” (Rojas, [1917] 1957: v. III, 147). Sin embargo, como nuevas lecturas crean nuevos textos, la *Argentina y conquista del Río de la Plata*, “título inmortal de una obra muerta” para Ricardo Rojas, hoy, liberada de la imposición de servir a un proyecto que, simplemente le fue ajeno, nos habla desde sus octavas prosaicas y mal medidas, de hambres, angustias, miedos y fracasos, en definitiva, de una empresa llevada adelante por hombres, no por héroes.



## La legitimación de un espacio discursivo en un texto del siglo XVII<sup>3</sup>

Pues los europeos sospechan seriamente que los estudios de los hombres del Nuevo Mundo son bárbaros.

Juan de Espinosa Medrano, *Philosophia Thomistica*

“Los textos coloniales latinoamericanos –dice Susana Zanetti (1993: 1)– traman entre sí, y con los discursos metropolitanos, relaciones e interacciones que posibilitan al estudio volverse hacia los sujetos que los producen, a los sujetos que en el interior de los textos se diseñan, así como a su peculiar diagrama de destinatarios y receptores.”

La cita me interesa particularmente para enmarcar el tema de este trabajo: se trata del análisis del prólogo de *Tesoros verdaderos de las Indias*, escrito por el criollo Juan Meléndez,<sup>4</sup> hacia mediados del siglo XVII,<sup>5</sup> análisis median-

---

3 Una versión inicial de este trabajo fue publicada en 1993, *Literatura Latinoamericana. Otras miradas, otras lecturas. IX Jornadas de investigación*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Literatura Hispanoamericana, pp. 143-146.

4 Fray Juan Meléndez fue el primer biógrafo de la Orden de los Dominicos; la importancia de su texto se acrecienta porque, en los capítulos XIV y XV, transcribe y comenta parte de otra obra fundamental para los estudios coloniales de la región andina: la *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, que escribió Reginaldo de Lizárraga, también integrante de la Orden, a fines del siglo XVI.

5 La obra se publicó en Roma, en la imprenta de Nicolás Ángel Tinassio en el año 1681. Todas las citas de este trabajo fueron tomadas de un ejemplar de la *editio princeps* que se encuentra en la Biblioteca del Convento de la Orden de los Dominicos, en la ciudad de Córdoba. Para una mejor comprensión del texto he actualizado puntuación, ortografía y empleo de mayúsculas.

te el cual trataré de mostrar cómo el autor diseña la imagen de los receptores y su propia imagen y la del destinatario en base a la propiedad compartida del suelo natal, propiedad esta del “criollismo” que le permitirá legitimar el espacio discursivo de su obra, como producto americano.

En la compleja sociedad colonial gestada por los movimientos expansionistas peninsulares, el eje centro/periferia marcó los discursos producidos en América con el sino de la necesidad de ser “reconocidos” en la metrópoli. Todo letrado americano supo que escribía “desde los fines de la tierra” –en el decir de Meléndez–<sup>6</sup> para un público allende los mares, al que debía seducir para no quedar fuera del circuito del poder.

Pertenecientes a distintos grupos sociales, hecho que implicaba para cada grupo una audiencia particular (Mignolo, 1986: 153-54), los letrados americanos –peninsulares, mestizos o criollos– dirigieron inequívocamente sus miradas hacia Europa. Añadiendo, en el caso de los criollos, a las tensiones propias de la emisión de un discurso, las que proveían de un naciente sentimiento de orgullo por sentirse parte de un lugar no reconocido en los discursos centrales.

No se trata, por cierto, de un caso aislado. En el prólogo de *El carnero*, escrito entre 1636 y 1638 por Juan Rodríguez Freyle (1979) el autor explica los motivos que lo llevaron a escribir la obra, haciendo especial hincapié en su condición de nativo: “He querido hacer este breve discurso por no ser desagradecido a mi patria y dar noticia de este Nuevo Reino de Granada, de donde soy natural (...)”, y más adelante advierte sobre los beneficios obtenidos por España con la riqueza proveniente de su reino “(...) es mucha la que él tiene en sus venas, ricos minerales, que de ellos se han llevado y llevan a nuestra España grandes tesoros, (...)” (5). Además, este autor firma su obra como “Juan Rodríguez Freyle. Natural de esta

---

6 Las páginas que, como estas, corresponden al prólogo se encuentran sin foliar, por lo tanto las citas no llevan la indicación pertinente.

ciudad, y de los Freyles de Alcalá de Henares en los Reinos de España, cuyo padre fue uno de los primeros pobladores y conquistadores de este nuevo mundo”. Donde establece claramente su doble pertenencia al *aquí* por nacimiento y por ser hijo de conquistador viejo, y su vinculación con el *allá* –de abolengo– por vía parental.

Otro texto interesante de analizar en el mismo marco de sentido, es la censura que realiza en 1661 el doctor fray Fulgencio Maldonado, eclesiástico en Arequipa, del *Apologético* de Juan de Espinoza Medrano, censura en la cual dice, refiriéndose al autor “(...) sujeto que (...) ha llegado a ser admiración de su patria: dando a ver a la envidia, que deslumbrada suele concitarse contra los hijos de ella –criollos los llaman como nombre de incógnita etimología– que donde crió Dios más quilatados, y copiosos los tesoros de la tierra depositó también los ingenios del cielo”. (García Calderón, 1938: 59)

Pero volvamos a nuestro texto. En 1678 se embarca en el Callao fray Juan Meléndez con el propósito de visitar España y Roma para realizar los trámites pertinentes relativos a la beatificación del padre Vicente Bernedo. Entre sus efectos personales llevaba el manuscrito de una extensa obra en prosa titulada *Tesoros verdaderos de la India*, que hizo imprimir en Roma en 1681, después de introducirle algunas modificaciones a partir de nuevos documentos a los que tuvo acceso en España.

Meléndez, nacido en Lima, ingresó tempranamente en la Orden de los Dominicos y pronto se distinguió por su inclinación a la lectura de los antiguos documentos conventuales. Esta inclinación, con el correr del tiempo, fue la génesis de su obra, donde el énfasis principal está puesto en la descripción de los hechos y los hombres sobresalientes de su Orden desde la llegada al continente en los primeros años de la colonización.

La obra está dedicada a “Antonio de Monroy, mexicano, Maestro General de todo el Orden de Predicadores”. Estas

dos puntualizaciones, “mexicano”, que indica claramente que se trata de alguien no nacido en la península y “Maestro General ...”, meritorio cargo que solo podía desempeñarse en Europa, marcan desde el inicio los puntos de tensión en que se estructurará el prólogo: (a pesar de haber nacido) *aquí*, (ha llegado a ser) *allá*.

Efectivamente, Monroy, habiendo nacido en México, llegó a ser definidor general en Roma, maestro general de la Orden en 1677 –elegido por el Papa Inocencio XI– y arzobispo de Santiago de Galicia, donde terminó sus días en 1715, como capellán de Carlos II.

Pero la parte más sustanciosa de esta dedicatoria se encuentra en sus párrafos finales: “Y no es de menos ponderación, para que como a su dueño se le deba a Vuestra Reverendísima la oblación de esta mi Historia, el ser Historia de Indias, siendo *Vuestra Reverendísima el primero que de aquellas Santas Provincias y de los españoles nacidos en Indias, ha sido colocado en el número de los famosos césares de la religión guzmana*. Con que viniendo con título de Tesoro a las manos de su dueño, no le sea impertinente el renombre de tributo, tributo es Padre Reverendísimo, y *tributo que pone a sus pies otro hijo de las Indias*. Recíbale, pues, Vuestra Reverendísima como tributo pagado a proprio señor, honre con su protección lo que por tantos títulos es suyo, ampare con su sombra y patrocinio a quien sin ella saliera a la luz del mundo con tan poca fortuna como todo lo de las Indias, que han dado en ser tan desgraciadas de balde porque se dan de balde a los mismos que las desestiman pero ya, ¡Gloria a Dios!, con la asunción de Vuestra Reverendísima a la Suprema Silla de la Orden se ha desengañado el mundo, conociendo que *hay mucho de bueno en las Indias*, pues hubo sujeto en ella que tan dignamente ocupa el puesto que dejó Santo Domingo; (...)” (énfasis mío)

El párrafo inicial admite ser leído como: “Esta Historia puede ofrecerse a X pues no es de menor valor por tratarse

de una Historia de Indias”, de lo cual se deduce que a) el autor ha elegido el género discursivo historiográfico como modelo de escritura, b) la elección de este género discursivo no se presenta como conflictiva pero que el conflicto aparece al tratarse de una Historia de Indias, debido a que c) “alguien” (el texto comienza a configurar los receptores) considera las Historias de Indias de “menor ponderación”. Finalmente, no es un dato menor que *Tesoros verdaderos de las Indias*, compuesto hacia el final del siglo XVII, esté dedicado a un criollo por otro criollo, a diferencia de los textos iniciales de la expansión, cuyo destinatario privilegiado era el rey.

La expansión de lo que sería Europa, producto del capitalismo ecuménico, sobre los territorios americanos, corrió a la par al tiempo que propició cambios profundos en los supuestos epistemológicos de la época. Los principios básicos historiográficos del género discursivo fueron reformulados y numerosos tratados sobre la materia vieron la luz durante los siglos XVI y XVII.<sup>7</sup> Tres años después de la publicación de *Tesoros verdaderos de las Indias*, en 1684, Antonio de Solís y Rivadeneyra, cronista mayor de Indias, publicó su *Historia de la Conquista de México*, después de más de veinte años de trabajo. La obra, aplaudida sin reservas por sus contemporáneos, se realizó merced a que, por cédula real del 20 de noviembre de 1665, Antonio de Solís obtuvo el beneficio de no concurrir a su lugar de trabajo “(..) por cuanto estáis ocupado en la *Historia de Indias*, (...) y ser conveniente que en el ínterin que asistís a obra de tanto trabajo y importancia se os excuse y alivie de dicha plaza.” (Arocena, 1963: 462-463). Escribir una historia, entonces, para un letrado como

---

7 Para una ampliación del tema, ver Menéndez y Pelayo, Marcelino (1947) *Historia de las ideas estéticas en España. Edición Nacional de las Obras Completas*, t. II. Sander, Aldus, S.A. de Artes Gráficas, y Montero Díaz, Santiago (1948), “La doctrina de la Historia en los tratadistas españoles del siglo de oro” en Cabrera de Córdoba, Luis, *De Historia para entenderla y escribirla*, Santiago Montero Díaz (ed.), Madrid, Instituto de Estudios Políticos.



Meléndez, era ocupar un lugar de prestigio dado que, como dice Mignolo (1981: 382) citando a Metástenes, tal acción estaba reservada a “varones escogidos, doctos, prudentes, filósofos”. Sin embargo, cuando Meléndez se refiere a las historias de Indias, no está aludiendo, de hecho, a las historias cuyo tema son los sucesos americanos, sino a aquellos textos gestados en América: si escribir *sobre* las Indias no necesitaba de un discurso justificatorio, escribir *en y desde* ellas implicaba un desafío. La diferencia no es sutil, América como objeto de la historiografía o América como productor de su propio discurso historiográfico.

Es decir, si el género discursivo adoptado le otorgaba un modelo autorizado para emitir su mensaje, Meléndez necesitaba, ahora, legitimar el espacio discursivo de su obra como la producción de un español nativo de las colonias, y para lograr este objetivo articula su texto en la tensión de dos lugares opuestos entre sí y fuertemente connotados: las Indias frente al Mundo/el Orbe, que remiten a los polos centro/periferia. Las Indias se connotan de manera altamente valorativa al ser nombradas como “aquellas Santas Provincias” y a ellas están ligadas estrechamente autor y destinatario.

El autor diseña la imagen del destinatario definiéndolo como “español nacido en Indias” y diseña su propia imagen, en relación con el lugar geográfico y con el destinatario, como “otro hijo de las Indias”. Ahora bien, este “otro hijo de las Indias” ha producido *in situ* una historia que, sin la producción del primero, sería recibida en el (lugar otro) mundo con “tan poca fortuna como todo lo de las Indias”, a causa de que estas se dan a quienes no las estiman en su valor. En este punto Meléndez completa el diseño de los receptores (de los textos generados en las colonias), que había comenzado señalándolos como los que tienen en “menor ponderación” las Historias de Indias, y los ubica en el espacio metropolitano. Pero, al volver su discurso a la figura del destinatario, modifica el contexto discursivo de recepción, ya que Monroy, al

pasar a ocupar el cargo más alto al que pueda aspirar cualquier integrante de la Orden, incluso en Europa, ha demostrado que hay “mucho bueno en las Indias”, ante el mundo.

En otras palabras, la estrategia textual de Meléndez consiste en mostrar que, cuando un elemento del lugar A (las Indias) puede pasar a funcionar en el sistema de B (el mundo), se ha producido un cambio para A que, al certificar su pertenencia a un sistema central, obtiene el derecho de ser “escuchado” como uno de sus miembros.

La legitimación, en definitiva, se produce por una cadena de identificaciones: Antonio de Monroy, nacido en América, puede ocupar el lugar de (se identifica con) Santo Domingo de Guzmán, nacido en España y creador de la Orden, y, en ese sentido, equipara los productos americanos con los productos del centro y legitima el estatus de las “cosas” de Indias. Fray Juan Meléndez se identifica con Antonio de Monroy en su carácter de criollo, y su *Historia* legitima su espacio discursivo por ser un “producto” de Indias, al que, no en vano llama orgullosamente, “tesoro”.



## Distantes y distintos<sup>8</sup>

Miran entonces a la metrópoli, para reconocer allá un paradigma humano a la medida de sus aspiraciones. Pero esa sociedad los rechaza por distantes y distintos.

Jaime Concha, *La literatura colonial hispanoamericana*

Durante el siglo XVII en América colonial se va consolidando una –estrecha– franja social formada por la clase alta criolla. Franja social que, diferenciada de la inmensa plebe de mestizos, negros, mulatos, indios y españoles empobrecidos que poblaban las ciudades americanas, fundamentalmente por el acceso a determinados bienes culturales, se sabía y se sentía diferente, también, del integrante del circuito sociocultural metropolitano al que asedió obstinadamente con la conciencia, siempre dolorosa, de haber sido condenada, desde antes de su nacimiento, por el estigma que relegaba a las sombras los espacios espúreos.

A esta elite criolla perteneció el dominico Juan Meléndez, primer biógrafo de su Orden. Nacido en Lima, Meléndez debió visitar España y Roma para realizar algunos trámites relacionados con la vida conventual y, en esta última ciudad, publicó, en 1681 sus *Tesoros verdaderos de las Indias*. La obra, de extensión considerable, describe los hechos sobresalientes

---

8 Una versión anterior de este trabajo fue publicada en Perilli, Carmen (comp.) (1995). *Las colonias del Nuevo Mundo. Cultura y sociedad*. Tucumán, Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, pp. 132-139.

y sus protagonistas en la historia de la Orden de Santo Domingo, desde la llegada a América en los primeros años de la colonización.

En el artículo anterior analicé el prólogo de este texto, donde Meléndez legitima su obra construyendo la imagen de su destinatario, Antonio de Monroy, como “mexicano” y “español nacido en Indias”, y su propia imagen como “otro hijo de las Indias” para concluir en que, si Monroy –nacido en México– puede ocupar el altísimo cargo de Maestro General de la Orden en Europa, lo producido en América –entre lo que se encuentra su obra– puede y debe ser aceptado en la metrópoli. Este prólogo está dirigido a aquellos que “desestiman las cosas de Indias” y las tienen “en menos ponderación” y genera, básicamente, un discurso que enfrenta de manera explícita los discursos centrales que oponían resistencia a la ampliación del grupo letrado.

Pero si a nivel general el texto se postula como un testimonio de la naciente conciencia criolla, en su interior encontramos nuevas estrategias discursivas que compiten con otros discursos referidos específicamente a la historia de la Orden.

En el capítulo XIV de *Tesoros* (...), Meléndez se propone hacer una breve relación de la provincia de Chile y de la vida de fray Reginaldo de Lizárraga. Lizárraga fue, desde 1568, el primer provincial de la provincia dominica de San Lorenzo Mártir que comprendía los territorios de Chile, la Argentina y el Paraguay actuales. En una fecha no determinada entre 1591 y 1603 escribió su *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*<sup>9</sup> cuyo manuscrito original pudo consultar Meléndez a su paso por España, como él mismo lo explica en su obra (Meléndez, 1681: 590)

---

9 Amplió este tema en “Fray Reginaldo de Lizárraga. Propuestas para el abordaje a un texto del siglo XVII”, *Actas del Coloquio Internacional Letras Coloniales Hispanoamericanas*, Córdoba, Asociación Amigos de la Literatura Latinoamericana, 1992, pp. 135-141.

Este capítulo es, casi en su totalidad, una transcripción de fragmentos tomados de la obra de Lizárraga.

Meléndez no presenta la figura de Lizárraga sino después de dar cuenta de una breve lista de religiosos dominicos nacidos en San Lorenzo Mártir, “hijos ilustrísimos en letras y religión (...) lustre hermoso de la Orden en aquellos fines del mundo.” (589), que enmarca y destaca la actuación de Lizárraga como prior, definidor y vicario provincial, cargos en los que se desempeñó tal como se esperaba de sus muchas virtudes (590). A continuación Meléndez anota: “Estando en Chuquisaca le sucedió con el virrey, don Francisco de Toledo, el caso que aquí diré, referido por él mismo en el libro de su *Historia*, tantas veces citado en esta nuestra.” (590)

El párrafo transcripto es un núcleo discursivo que nos permite hacer algunas inferencias: en primer lugar el autor declara conocer el texto de Lizárraga, al que recurrirá como fuente, y lo denomina *historia*; en segundo lugar inscribe su propia obra en la misma formación discursiva y la equipara con ella. Estamos ante una estrategia de legitimación similar a la utilizada en el prólogo: Meléndez se apoya en la “autoridad” de una figura prestigiosa de su Orden y se reitera participando de una práctica discursiva absolutamente consolidada en el ámbito letrado peninsular y americano. Pero más aún, con el correr del texto, el sujeto del enunciado, diferenciado del sujeto de la enunciación (/yo/ “diré” el caso “referido por él mismo”), en el párrafo citado, comenzará a confundirse hasta convertirse en una sola voz –a través de oraciones parentéticas<sup>10</sup> y deícticos de primera persona– creando al lector la ilusión de que es el propio Meléndez el verdadero protagonista de los sucesos que se narran. A poco de comenzar el

---

10 Entiendo por oraciones parentéticas a aquellas que, desprendidas del hilo del discurso, son utilizadas por el narrador para focalizar la atención del lector o introducir información adicional que considera necesaria. Tomo la definición de deíctico como “rasgo lingüístico que permite emparentar un discurso con su punto de origen” de Perelmulter Pérez, Rosa (1986: 185).

relato de lo ocurrido, recordemos el núcleo sémico: “Estando en Chuquisaca le sucedió con el virrey, (...)”, al tener que reproducir el parlamento de un grupo indígena, el sujeto de la enunciación reconoce, mediante una parentética, que no ha sido el productor del discurso que transmite: “Y dicen –voy prosiguiendo con las palabras del señor obispo–<sup>11</sup> que los curacas de los chirihuanas (...)”, (591); pero más adelante el sujeto de la enunciación produce un borramiento entre los límites discursivos del texto producido y el reproducido y, en pasajes como el siguiente: “(...) estos y otros muchos vicios tenían y tiene aquella nación, hasta hoy no conquistada (...)” (591), no sabemos si la amonestación de esta costumbre indígena proviene de Meléndez o si Meléndez reproduce las palabras de Lizárraga. Finalmente, cuando se acelera el curso narrativo y se describe el enfrentamiento entre Lizárraga y el virrey de Toledo, el sujeto productor (Lizárraga) y el reproductor (Meléndez) han alcanzado el grado máximo de indiferenciación, manifestado en el texto por la presencia del deíctico verbal y pronominal de primera persona: “En *nuestro* convento a la sazón estaba el superior ausente y el vicario de la casa *mandóme* fuese (...)” (592). El sujeto de la enunciación subsume al sujeto del enunciado y reafirma, además, su protagonismo textual a través de la presencia del deíctico pronominal incluido en una oración parentética: “Todo esto –dije *yo*– leí en el lugar referido (...)” (594); y más adelante, “Lo que estos pretenden –si *yo* no me engaño– (...)” (595). El relato termina cuando el sujeto de la enunciación impone al lector abruptamente el sujeto productor de la información: “Al fin paró todo el caso en lo que dijo el padre fray Reginaldo (...)” (596) ahora convertido, gracias a la utilización del verbo *dijo* sin otra especificación, en testigo presencial de aquella memorable reunión. Unas líneas más

---

11 Hacia el final del capítulo Meléndez refiere que Lizárraga, al término de su provincialato, fue nombrado obispo de la Imperial de Chile.

adelante, cuando la narración transita por una monótona enunciación de las tareas emprendidas por Lizárraga, el narrador vuelve a diferenciarse del sujeto del enunciado, indicando mediante una parentética que reproduce un discurso ajeno: “(...) y llegando a la ciudad de Santiago –dice hablando de sí mismo– (...)” (596)

De la extensa obra de Lizárraga, Meléndez elige transcribir pormenorizadamente un episodio donde este se enfrenta con Francisco de Toledo, quien, nombrado virrey del Perú en 1568 por Felipe II, tuvo frecuentes enfrentamientos con integrantes de la Orden. En 1577, los privó de las doctrinas de ocho parroquias ubicadas en pueblos de la provincia de Chucuito a raíz de una denuncia del visitador que los acusaba de no pagar debidamente las tasas al rey.<sup>12</sup> El episodio que narra Lizárraga y reproduce Meléndez refiere que treinta indios chiriguanas se presentan ante el virrey y le piden envíe sacerdotes para bautizarlos, pues han recibido la visita de un ángel que les indicó que así lo hicieran. El virrey, emocionado y agradecido a Dios, convoca una reunión de prelados de las distintas órdenes para escuchar su parecer. La reunión se realiza en su casa, puesto que se haya indispuerto y guarda cama. Consultado Lizárraga, este sostiene una posición contraria a la del virrey y a la mayoría de los otros prelados, y apela para sostenerla a testimonios escritos de su propia Orden.

El episodio despierta sumo interés dado que escenifica los conflictos y tensiones que se suscitaban con frecuencia entre las dos máximas esferas de poder en América: la Iglesia y la Corona, y, a su vez, escenifica los conflictos y tensiones internos al grupo eclesiástico. Notemos que, después de ser leído, a pedido del rey, el documento donde se explica la

---

12 Refieren este episodio de Mendiburu, Manuel (1933). *Diccionario histórico-biográfico del Perú*, formado y re-dactado por . . . Lima, Librería e Imprenta Gil, t. VII, pp. 330-31, 2ª. ed., y Levillier, Roberto (1935). *Don Francisco de Toledo, Supremo Organizador del Perú. Su vida, su obra (1515-1582)*, Madrid, Espasa-Calpe, p. 402.



conversión de los chiriguanas, Meléndez –reproduciendo el texto de Lizárraga–, configura el auditorio presentando dos bandos antagónicos: “los que viven al placer de los que mandan, admirándose, hacían muchos visajes con el rostro” (592), refiriendo expresamente –pero sin precisar nombres– que desde algunas órdenes se adulaba el poder político, y “otros, que eran los menos, reíanse de que se diese crédito a los indios chirihuanas.” (592) Toledo, entonces,

(...) pidió parecer si sería bien enviar a la tierra chirihwana algunos sacerdotes, creyendo ser milagro manifiesto la ficción de aquella gente, porque pedir parecer si era ficción o nó, no le pasó por el pensamiento. (...) viendo el crédito que se daba a estos hombres más que brutos, me carcomía dentro de mí mismo y quisiera tener autoridad para con alguna eficacia decir lo que sentía, sabía y había oído decir (...) (592).

El énfasis puesto con la repetición del vocablo *ficción* muestra al representante del rey en América dirigiendo un procedimiento viciado de nulidad desde el inicio ya que, fiado solamente de su percepción de la situación, ha caído en el engaño y no puede distinguir la realidad de la fantasía. Lizárraga en cambio cita dos cartas, en poder del célebre dominico fray Domingo de Santo Tomás, escritas por un fraile carmelita que, tras varios años de convivencia con los indígenas, (y destaco esto pues se trata de un conocimiento adquirido por experiencia directa) da cuenta de la naturaleza vil de los chirihuanas, de lo cual concluye (Lizárraga), que se trata de una falsa conversión, fruto de la malvada astucia de los indios de esa tribu.

Fray Diego de Illáñez, de la Orden de San Francisco, sin prestar atención a lo expuesto por Lizárraga, condensa la opinión general y se dirige al virrey observando que “nuestro Señor ha guardado la conversión de estos chirihuanas, para los felicísimos tiempos en que vuestra excelencia gobierna

estos reinos (...)", con lo cual el cargo de adulator recibe su primer nombre y apellido. A continuación la escena cambia de focalización cuando un importante religioso dominico increpa a Lizárraga –que se convierte en acusado– por haber dudado de la aparición del ángel ante los indígenas y la discusión comienza a versar sobre asuntos teológicos. Lizárraga se defiende y justifica su aseveración apelando nuevamente a un testimonio escrito, las Sagradas Escrituras.

El texto construye un Lizárraga solitario "sin haber quien por mí y por la verdad se atreviese a hablar una sola palabra" (596), pero engrandecido moralmente por la capacidad de enfrentarse a los poderes constituidos a despecho de su pequeñez: "viendo ser una hormiguita y mi contendor un gigante" (596). La construcción textual permite, además, la visualización de dos campos semánticos estructurados sobre el eje ficción/verdad; al primero pertenecería el virrey y al segundo, Lizárraga. No es necesario hacer hincapié en la importancia del valor de verdad para los que se consideraban participando de la práctica discursiva historiográfica.

De la misma manera, el texto –que funciona como un compensador simbólico de la realidad– empequeñece la figura de Francisco de Toledo, pues el relato se cierra con la derrota del virrey ya que los chiriguanas huyen sin haber alcanzado la fe bautismal y cuando este decide ir a castigarlos, "después de muchos sucesos desgraciados volvió desengañado y sin haber hecho más que mucha costa a la hacienda del rey y sus vasallos." (596)

Al hacer presente un conflicto ocurrido un siglo atrás, el criollo Meléndez no solamente pone de manifiesto las tensiones socioculturales entre dos esferas de poder, sino que denuncia indirectamente la ineficacia de un alto funcionario español, ineficiencia que estriba en su desconocimiento de la realidad americana. Pero hay algo más: el diseño de un nuevo interlocutor no presente en el prólogo: el rey. Meléndez elude, en la frase final del párrafo citado, la referencia a Lizárraga

y hace recaer las consecuencias del accionar erróneo de Toledo en la figura real –que sufre el desmedro de su hacienda–, convirtiendo al virrey en blanco de la misma acusación que privara a la Orden de sus doctrinas en 1577. El artificio textual permite nuevamente una compensación simbólica que convierte al acusador en acusado y genera un contradiscurso reparador de la realidad extratextual.

## Itinerario y errancia. Fray Reginaldo de Lizárraga<sup>13</sup>

Cuando a fines de diciembre de 1589, Reginaldo de Lizárraga nos describe el camino de Mendoza a Santiago de Chile: “Desde estos dos pueblos [San Juan y Mendoza] se camina para el reino de Chile, de cada ciudad por su camino, por donde pasa la cordillera Nevada (...), y si no se aguarda a tiempo que las nieves sean derretidas, es imposible, so pena de quedarse helados” (Lizárraga, [1600] 1986: 433), ignora que el suyo quizá sea el primer testimonio de un viajero español sobre la actual cordillera de los Andes.

No sabemos con seguridad si Baltazar de Ovando, quien, al profesar en la Orden de los Dominicos cambió su nombre por el de Reginaldo de Lizárraga, había nacido en América, pero lo cierto es que en 1555 recibió en Quito la primera tonsura clerical y murió como obispo del Paraguay en la ciudad de Asunción a los 70 años de edad.

La negociaciones que realizaba la Orden a la que pertenecía Lizárraga, tendientes a que la Vicaría de Chile se

---

13 Una versión anterior de este trabajo fue publicada en Maturo, Graciela (ed.) (2005). *El humanismo indiano. Letras coloniales hispanoamericanas del Cono Sur*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, pp. 169-175.

autonomizara de la provincia dominica del Perú, dieron su fruto en 1588 con la creación de la provincia de San Lorenzo Mártir de Chile. Esta comprendía los conventos de Paraguay, Tucumán, Cuyo, Río de la Plata y Chile: el primer provincial de la nueva provincia fue Reginaldo de Lizárraga y gobernó desde 1589 hasta 1592. Aún no había terminado el período correspondiente como prior del convento de Lima, cuando le llegaron las patentes del general de su Orden, donde se lo nombraba provincial y se le ordenaba realizar una visita canónica a todos los conventos de su jurisdicción, al cabo de lo cual debía elevar un informe de la situación encontrada.

A pie, a caballo, en mula, Lizárraga recorrió aproximadamente 4.400 km. Desde Lima hasta Santiago de Chile, atravesando los valles de Chíncha, Pisco, Ica, Nasca, Cumaná, Chicoama y Tarija; los pueblos y comarcas de Salta, Esteco, Santiago, Córdoba y Mendoza; toda la tierra que va desde la Puna hasta la cordillera cuyana; las riberas de Chucuito, el Collao y la quebrada de Humahuaca. Cuatro años después, en 1602, realizó otro viaje a Chile para ocupar el obispado de la Imperial. De la experiencia vivida nació su obra *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, escrita probablemente entre 1591 y 1603, que se conservó inédita hasta principios de nuestro siglo.<sup>14</sup>

Este trabajo propone el análisis del texto de Reginaldo de Lizárraga, entendiendo que el espacio que esta crónica construye puede ser aprehendido mediante dos categorías de análisis que he denominado *itinerario* y *errancia*, partiendo

---

14 Manuel Serrano y Sanz editó por primera vez un manuscrito —que se tiene por original— conservado en la Universidad de Zaragoza, en el año 1909 en el tomo II de la colección “Historia de Indias en la Nueva Biblioteca de Autores Españoles”. En 1916, Ricardo Rojas realizó una edición aparecida en los volúmenes XIII-XIV de la “Biblioteca Argentina” con el título de *Descripción colonial* y en 1968 el texto vuelve a publicarse en el tomo CCXVI de la “Biblioteca de Autores Españoles” con estudio preliminar de Mario Hernández Sánchez Barba. La edición de Ignacio Ballesteros ([c. 1603] 1987), que utilizo para este trabajo, está realizada sobre la de Serrano y Sanz, que reproduce el manuscrito de Zaragoza, del cual poseo copia microfilmada.

de su étimo latino. De esta manera, *itinerario*, como categoría de análisis, adquiere su denominación del latín *iter-itineris* (camino) y se liga fundamentalmente al espacio urbano y al espacio no urbano en el cual el camino real –producto del incario– pauta el paso del caminante; mientras que *errancia* deriva de *errantia-ae* (extravío) y se liga exclusivamente al espacio no urbano. Ambas categorías difieren, no solamente en cuanto a los núcleos significativos que las conforman, sino que permiten el análisis pormenorizado de las características formales que les son propias.

Parto de un concepto relacional del espacio, siguiendo a Maurice Merleau-Ponty, quien observa que este “no es el medio contextual (real o lógico) dentro del cual las cosas están dispuestas” sino “el poder universal de sus conexiones.” (Merleau-Ponty, [1945] 1984: 258). De esta manera, es posible pensar el espacio “como un sistema indivisible de los actos de vinculación que lleva a cabo un espíritu constituyente.” (259). Por otra parte, para Merleau-Ponty estas conexiones entre los seres y objetos que conforman el mundo solo pueden realizarse desde un aquí y un ahora, desde el anclaje primigenio de mi cuerpo, sin el cual yo no podría establecer relaciones tan sencillas como arriba/abajo, lejos/cerca ... (269).

“El cuerpo habita el espacio” (Merleau-Ponty, [1945] 1984: 156) y, por lo tanto, el espacio es siempre “un espacio vivido” (295). Los cuerpos de los caminantes que transitan los inciertos caminos de una América apenas conocida saben de soles abrasantes y fríos cordilleranos, de hambres y sequías. Mientras Guamán Poma, en las paginas finales de su *Corónica...*, se retrata a sí mismo bajo el epígrafe de “camina el autor (...) Sale de la prouincia a la ciudad de los Reys de Lima a dar qüenta a su Majestad. Y sale pobre, desnudo y camina enbiermo” (Guamán Poma, [c. 1615] 1987: 1176-1177); Lizárraga es recordado por fray Juan Meléndez, historiador de la Orden, tan discreto de abrigos y provisiones para el viaje

que es abandonado por el joven fraile que lo acompañaba porque “no pudo este sufrir las penurias del viaje” y se volvió a su convento, “confessando su poco espíritu, y fuerças, para tolerar tantas incomodidades” (Meléndez, 1681: 598).

Cuando me refiero a Lizárraga o Guamán Poma como “caminantes” lo hago a sabiendas de que se ha generalizado el término “viajeros” para aquellos que, llegados de Europa en la mayoría de los casos, dejaron por escrito sus vivencias en el espacio americano. Ambas denominaciones no son opuestas. Reginaldo de Lizárraga quien, probablemente, nació en España y vivió la mayor parte de su vida en América, es un viajero y también un caminante. Guamán Poma, de la etnia andina de los Yarovilca Allauca Huánuco, es un caminante mas no un viajero. Ambos recorrieron la tierra para ver, siendo su cuerpo, a menudo, el único vehículo disponible para el desplazamiento y desarrollaron un intenso –en el sentido de Bachelard<sup>15</sup> lazo afectivo con ese espacio en el que imprimían sus huellas con la visceralidad del escritor que imprime la palabra en la página en blanco. Como la sombra es inseparable del cuerpo del caminante, el camino que forja el espacio es inseparable de la vida, “la claridad con que desde un pueblo se divisa otro pueblo, fija una posición sentimental, y no podemos contemplar la aldea vecina sin residir en alguna forma un poco en ella. Así se descansa en la marcha que es vivir”, dirá, ya en la contemporaneidad, Ezequiel Martínez Estrada (Martínez Estrada, [1933] 1976: 97), otro caminante.

Caminar, caminar para ver, caminar para describir es una acción que dista de ser simple. No solamente porque describir no es –como nos recuerda Philippe Hamon– “describir

---

15 “(...) la *inmensidad* en el aspecto íntimo, es una *intensidad*, una intensidad de ser, la intensidad de un ser que se desarrolla en una vasta perspectiva de inmensidad íntima. En su principio, las “correspondencias” acogen la inmensidad del mundo y la transforman en una intensidad de nuestro ser íntimo”. Bachelard ([1957] 1993: 231).

lo real” sino “probar nuestros conocimientos retóricos, nuestras nociones de los modelos librescos (...)” (Hamon, 1991: 19-20), sino porque la performatividad de los textos coloniales americanos despliega una red operativa que concatena o asimila distinto tipo de acciones, “(...) dejando escritos los caminos desde Quito a Talina, y lo demás digno de memoria subcedido en tiempo de los virreyes que han gobernado los reinos del Perú (...)” (Lizárraga, [c. 1603] 1987: 407) dice Lizárraga en las últimas páginas de la *Descripción breve...*, poniendo de manifiesto que su paso de caminante descubre, describe o escribe el espacio americano en una única y compleja operación.

Pero esta operación se complejiza aún más, si tenemos en cuenta que los ojos del caminante no ven de manera uniforme el espacio que construyen. Y esas construcciones pueden ser analizadas –como propuse al inicio– a través de dos categorías: *itinerario* y *errancia*. Si bien *itinerario* en su primera acepción significa “camino, trayecto, jornada”, en una segunda acepción se lo entiende también como “procedimiento, dirección, método, manera”. Esto es que, al referirnos a un *itinerario* pensamos en una marcha “dirigida hacia”, en un camino pautado; un itinerario no implica ni descubrimiento, ni exploración sino constatación de elementos ya existentes. La *errancia*, por el contrario, no dirige la mirada, permite que la mirada del caminante sea “atrapada” por el entorno, permite la experimentación, la evocación o el recuerdo por libre asociación. De esta manera, los espacios urbanos responden a un itinerario y los espacios no urbanos, a la errancia del viajero. Cuando digo “espacio urbano” no me refiero exclusivamente a las ciudades porque en la *Descripción breve...* también las construcciones viales del incario se avienen al concepto de “urbano”, concepto que alude a aquellas construcciones que obedecen a un plan previo. Los caminos y las ciudades americanas debían nacer y desarrollarse en la mente antes que en la realidad, su aparición



en el mundo debía estar precedida por su aparición en los pliegos que aseguraban desde el diagrama de los planos su adecuación “a un orden distributivo geométrico” (Rama, 1984: 12). De esta manera, serán los lexemas *fundar* y *poblar* los que muestren la diferencia entre el espacio urbano y el no urbano. Mientras *fundar* indica la construcción mediante planos, *poblar* alude sencillamente a ocupar el espacio.<sup>16</sup> En el texto de Lizárraga quienes fundan son españoles o representantes del incario, aunque estos ya no pertenezcan al presente de la escritura. Acorde con esto, la ciudad del Cuzco, cabecera de obispado, es descripta poniendo de manifiesto su carácter de “doble fundación”: “Era el asiento principal de los reyes destos larguísimos reinos, a quien llamaban Ingas. (...) fundaron aquí su ciudad los españoles en el mismo lugar donde la tenían fundada los indios, (...) Parte de esta ciudad está fundada en una ladera, y aún la mayor parte; no la dividieron los fundadores por cuadras” (Lizárraga, [c. 1603] 1987: 171).

Los tres núcleos geopolíticos del texto: Cuzco, Potosí y Lima, encuentran en esta última el paradigma de lo urbano. La ciudad de Lima, en la mirada de Lizárraga, responde a una organización donde el espacio de la polis aparece estructurado en torno a las instituciones religiosas. La *Descripción breve...* da cuenta de todos los edificios pertenecientes a las distintas órdenes religiosas, mediante un catálogo que revela una estructura piramidal rígida desde la cúspide a la base. Como un mapa de exhaustiva minuciosidad que fijara con precisión los puntos medulares de la geografía urbana, el texto cataloga las iglesias, los conventos, los monasterios y las capillas y cofradías que a ellos se adscriben, tomando como punto de partida el convento de la Orden del autor.

---

16 *Poblar*: “(...) llenar ú ocupar”; *fundar*: “Echar los cimientos a una casa, Templo, Cuidad ú otro edificio. (...) establecer, erigir é instituir alguna cosa: como una universidad, colegio, etc. (...)”, *Diccionario de la lengua castellana*, [1726-1739] 1963.

De la misma manera se consignan las autoridades eclesiásticas: capítulos sucesivos dan cuenta de “los provinciales que han augmentado el convento” (Lizárraga, [c. 1603] 1987: 97), de “los provinciales de nuestra Orden” (99), de “los demás provinciales de nuestra Orden” (100), de “los restantes provinciales de nuestra Orden” (102), de “los religiosos que sustenta” (104) y de “los obispos” (104).

La descripción de la ciudad de Lima, además, está precedida por un relato de cierta extensión, donde Lizárraga retrocede en el tiempo y narra lo ocurrido un año después de fundada la ciudad, cuando Titu Cussi Yupanqui le puso sitio por varios meses, durante la rebelión organizada por su padre, Manco Inca.

Desde el punto de vista de la escritura, este pasaje del texto privilegia los verbos que no implican movimiento y las estructuras hipotácticas:

Luego se sigue la capilla nombrada de San Juan de Letrán, donde tiene un enterramiento junto al altar al lado del Evangelio el capitán Hernández, quien dijimos era el capitán de navíos que estaban en el puerto cuando el padre de San Francisco se huyó de la batalla que tuvo el marqués Pizarro con los indios en la plaza (...) (Lizárraga, [c1603] 1987: 93).

En el espacio no urbano, en cambio, prevalecen los verbos de movimiento, las oraciones acortan su extensión y se establecen relaciones de parataxis. La escritura parece adecuarse a la marcha despreocupada del caminante que permite a sus sentidos ser impresionados por el paisaje, a menudo desconocido, que lo rodea:

Volviendo al camino, unas veces es por la playa, otras a tres, cuatro y seis leguas y más la tierra adentro, a causa de los muchos peñascos que hay en la costa, a donde proveyó Nuestro Señor, sus jornadas de seis y siete leguas y las más de ocho,

de vallecillos muy angostos, con agua no muy buena y leña delgada y alguna yerba; no es camino que sufre mucha compañía ni de hombres ni de caballos; (...) (Lizárraga, [1603] 1987: 149-50).

El espacio geográfico no urbano, liberado del encorsetamiento de las pautas a que debía circunscribirse la descripción del espacio urbano, da lugar a las narraciones que llevan como protagonista al propio Lizárraga, ejerciendo el arte de la comprobación empírica:

El Desaguadero es tan ancho como un tiro de piedra, el agua tiene muy poca corriente, parece como embalsada. Comúnmente se trata en este reino que no se le halla fondo, (...) La primera vez que pasé por este Desaguadero llevaba intención de sonarlo y averiguar esta verdad; llegando con más de cincuenta brazas de sogas que saqué de Cepita, me puse en medio de la puente con una piedra como medio adobe; echéla al agua y luego se fue la piedra derecho al fondo como si no hubiera corriente alguna: sompeséla y sacándola hallé cuatro brazas y media de agua, de suerte que lo que se dice es fábula; también decían que cayendo alguna cosa en el agua era imposible salir; también lancé un perro y fácilmente salió nadando; (...) (Lizárraga, [1603] 1987: 192)

Ahora bien, la *Descripción breve...* comienza planteando el problema del origen de los pueblos de América: “Lo más dificultoso de toda esta materia es averiguar de qué gentes procedan estos indios que habitan estos larguísimos y anchísimos reinos” (53), problema que solo puede ser concebido desde la carencia de escritura alfabética de las culturas indígenas: “(...) como no tengan escrituras, ni ellos ni nosotros sabemos quién fueron sus predescendores (...)” (53). Lizárraga desecha la teoría platónica del origen del Nuevo Mundo en la Atlántida porque esta no es “creíble, por no se hallar en

ningún autor mención de ello” (54), y se inclina por un texto contemporáneo de su propia cultura: la *Crónica General de España* (c. 1527) de Florianio Docampo, quien proponía a los cartagineses como los primeros pobladores de América. Sin embargo, en los párrafos finales de este primer capítulo la explicación encontrada no parece satisfacerlo: “Lo que con mucha verdad podemos afirmar, que no se sabe hasta hoy (...) de qué hijos (...) de Noé los hijos de todas estas islas, ni Tierra Firme, ni México, ni el Perú, hayan procedido.” (56)

Es decir, Lizárraga realiza un amplio recorrido por la cultura libresca de su época, a través de la cual aparentemente rectifica las afirmaciones de Platón mediante el texto de Docampo, para finalizar negando autoridad a las dos fuentes y permitiendo la irrupción de su propia figura como testigo de vista, estableciendo la verdad incuestionable “de lo visto y lo vivido”: “descendiendo en particular a nuestro intento, trataré lo que he visto, como hombre que allegué a este Perú más ha de cincuenta años (...) no hablaré de oídas, sino muy poco, y entonces diré haberlo oído más a personas fidedignas; lo demás he visto con mis propios ojos, y como dicen, palpado con las manos; por lo cual, lo visto es verdad, y lo oído, no menos; (...)” (56-57)

Sin embargo, cuando Lizárraga realiza la descripción de la ciudad de Lima obtiene la mayor parte de la información de textos precedentes, muy probablemente crónicas conventuales de circulación en la época.

Es decir que, mientras la *errancia* construye un espacio cuya verdad se garantiza en la experiencia sensible, el espacio demarcado por el itinerario de Lizárraga se legitima en fuentes escritas.

En este sentido, creo posible postular que *itinerario* y *errancia* muestran algo más que núcleos significativos diferentes y características morfosintácticas excluyentes. Si tenemos en cuenta que la *Descripción breve...* participa del moderno proyecto político iniciado por Felipe II en cuanto a la confec-

ción de una historia y geografía de todas las posesiones de España en el mundo;<sup>17</sup> y, por otra parte, adhiere a la visión trascendentalista de la historia propia del *escolasticismo*<sup>18</sup>, no parece descabellado plantear que *itinerario* y *errancia* evidencian las tensiones entre dos momentos culturales contrapuestos que persisten aún en esta crónica de comienzos del siglo XVII. Sigo a Miguel Guérin en este punto, quien afirma que “el conjunto de discursos producidos en una cultura” pueden analizarse como “discursos reproductivos que tienden a la conservación del sistema cultural” y “discursos productivos que tienden a modificar ese sistema” (Guérin, 1994: 63). En definitiva, lo que he denominado *itinerario* genera un discurso reproductivo, que ratifica lo ya conocido a través de otros textos, mientras que la *errancia* rectifica mediante la experimentación y genera un discurso productivo sobre el espacio americano.

---

17 Juan de Ovando, visitador en América del Consejo Real de Indias y presidente del organismo entre 1570 y 1574, ordenó en 1571 la relación de un libro descriptivo de todas las posesiones de Indias bajo la responsabilidad del cosmógrafo y cronista del reino, cargo que en ese momento desempeñaba Juan López de Velasco. Este libro, que se editó con el título de *Geografía y descripción universal de las Indias*, fue el resultado de la sistematización mediante métodos estadísticos de la información obtenida de fuentes directas a través de un cuestionario.

18 El tópico de las plagas, presente en todo el texto de la *Descripción breve...*, remite al castigo divino por los pecados cometidos.

## **Traducir, la escritura en movimiento. El inca Garcilaso traduce a León Hebreo<sup>19</sup>**

La expansión transoceánica (...) reclamó de manera más perentoria el tipo de texto que la expansión romana había reclamado: el texto que se presenta al lector como resultado de la experiencia sensorial del autor, producto, a su vez, del traslado físico de ese autor en función de observador destacado por la cultura para la que escribe. (Guérin, 1994: 64)

Esta cita me interesa especialmente porque, en principio, me permite ubicar cronológica y geográficamente el inicio de la época a la que me voy a referir: los siglos XVI y XVII en América hispánica; y, en segundo lugar, porque propone para el período un nuevo tipo de texto que responde, no solamente a lo empírico, sino, y en especial, a su producción como resultado del traslado físico del autor, hecho que legitima socioculturalmente el acto mismo de la escritura. Es un texto subsidiario del viaje, en tanto el viaje es su condición de posibilidad (me traslado-veo-

---

<sup>19</sup> Una versión anterior de este trabajo fue publicada en 1997, *Nuevos territorios de la literatura latinoamericana*. Instituto de Literatura Hispanoamericana-Ciclo Básico Común, Universidad de Buenos Aires, pp. 345-352.

escribo) y su campo de autorización (escribo porque me trasladé y vi).

Mi propuesta en este trabajo será postular que a) la relación texto-traslación obedece a cambios epistemológicos en la concepción del movimiento que se operan entre finales del siglo XV y principios del siglo XVI cuando la física aristotélica comienza a ser abandonada y b) la existencia –en la obra del Inca Garcilaso de la Vega– de un nuevo campo de autorización basado en la traducción, considerada metafóricamente una imagen del traslado físico.

Desde Aristóteles, que a través de la física, habría tratado de explicar el cambio y el movimiento en el universo, la Tierra era considerada el centro inmóvil del cosmos, alrededor de la cual giraban en órbitas circulares el Sol, la luna, los planetas y las estrellas. Esta idea fue retomada por Ptolomeo, quien en el siglo II d. C., instituyó un modelo cosmológico que perfeccionaba el anterior. Sin embargo, esta explicación del movimiento no lograba dar cuenta del porqué del movimiento de los planetas que, según el esquema aristotélico-ptolomeico, parecían retroceder hacia el este para luego avanzar por el oeste. El problema del movimiento de los planetas –denominado *errática*– permaneció insoluble hasta 1543, cuando muerto ya Copérnico, apareció su obra *De Revolutionibus Orbium Caelestium*. La regularización del calendario eclesiástico realizada por Copérnico a pedido de la Iglesia significó abandonar la idea de la tierra como el planeta inmóvil y central para concebirla rotando sobre sí misma alrededor del Sol.

“Setenta años más tarde Galileo comprobará esos movimientos al ver con el telescopio la translación de las lunas de Júpiter. El universo se ‘revoluciona’. La tierra sale a pasear desde su centro inmóvil, rota y se traslada. Queda explicado el errático comportamiento de los planetas y las fallas de los calendarios. Cae la majestad cerrada e inmutable de los cielos clásicos.” (Wille, 1993: 154)

El alejamiento de las concepciones aristotélico-ptolomeicas que entendían el movimiento como un paso del ser en potencia al ser en acto, significó, por ejemplo, –explica Xabier Zubiri (1948: 36)–, incorporar la idea de trayectoria como una línea continua.

No es casual, entonces, que la caracterización de Guérin en cuanto a un nuevo texto para la época moderna haga hincapié, justamente, en la idea de movimiento.

Me interesa, ahora, volver sobre el significado de una palabra de uso corriente: *traducir*. El lexema *traducir* está formado por el prefijo *trans*, que expresa el paso de un punto a otro, y el verbo latino *duco*, la unión de ambos remite etimológicamente al significado de “conducir de un lado a otro” (Blanquez Frayle, 1946: s.v. *traduco*). Una traducción no es una sustitución mecánica de una palabra por otra de una lengua diferente, sino que, por el contrario, en la traducción se implica la creación: lo que se conduce, etimológicamente considerado, es una idea o conjunto de ideas de una lengua –y por ende de una cultura– a otra. Las historias clásicas de la literatura española proponen la traducción que Juan Boscán hace de *El cortesano* de Baltasar de Castiglione como el acto inaugural del renacimiento en España. Así, para Juan Luis Alborg “Boscán tradujo *El cortesano* de Castiglione de manera tan afortunada que representa uno de los mejores ejemplos de la prosa en los días del Emperador.” (1972: 639) Para Menéndez y Pelayo “todo lo anterior [a *El cortesano*] excepto *La Celestina*, parece arcaico y está adherido aún al tronco de la Edad Media (...) prescindiendo de su origen, es el mejor libro en prosa escrito en España durante el reinado de Carlos V” (Menéndez y Pelayo, [1893] 1943: 102). Margherita Morreale alaba el tacto de Boscán que atiende “no al rigor de la letra sino a la verdad de la sentencia” (1959: 102) y considera la traducción de *El cortesano* una verdadera obra de creación, pues evita la rigidez de las equivalencias rutinarias buscando diversas soluciones, sirviéndose de diferentes



palabras españolas para traducir un mismo vocablo italiano, vertiendo en términos familiares todo lo que se deja hispanizar: simplifica estructuras, aclara términos e intercala incisos.

Y es una traducción sobre la que quiero focalizar este trabajo. Se trata de la traducción que realiza en 1590 el Inca Garcilaso de la Vega de los *Diálogos de Amor* de León Hebreo.

Dos son las cuestiones que me interesa destacar en este punto, por un lado, el gesto del Inca que comprende la importancia de la traducción para el momento sociocultural que le toca vivir; gesto que le permitirá relacionarse con Juan Boscán, tal como lo expresa en la dedicatoria de la obra y en una carta dirigida a Maximiliano de Austria. Y por otro, el haber elegido para su primera producción escrita el texto de León Hebreo.

En una carta a don Maximiliano de Austria en 1586, el Inca recuerda el pensamiento central y las palabras del catalán Juan Boscán Almogaver. Boscán relata que fue por estímulo del humanista italiano Andrea Navagero, embajador de Venecia ante Carlos V, que se inclinó a imitar los modelos italianos. Primero como entrenamiento personal, mientras viajaba, para distraerse en la largueza y la soledad del camino hasta su casa: luego, poco a poco, fue poniendo más intensidad en ello hasta que su amigo Garcilaso, el poeta, lo impulsó para que siguiera adelante, alabando y apoyando su empeño.

La explicación que da el Inca sobre su dedicación a los *Diálogos* es semejante: él empezó la traducción por deleite, aprovechando sus momentos de ocio, y se fue interesando día a día hasta que convirtió en trabajo de cuidado lo que había comenzado como diversión. Pero también necesitó un apoyo externo: el padre Agustín Herrera, el jesuita Gerónimo de Prado, el agustino Fernando de Zárate y el licenciado Pedro Sánchez de Herrera, maestro de Artes y profesor suyo de latín. Por otro lado, en la dedicatoria de la obra, hace referencia a su actuación militar en la rebelión del reino de Granada y se presenta a sí mismo como el hombre capaz de

manejar la espada y la pluma, imagen que condensa las cualidades del ideal renacentista del cortesano postuladas por Castiglione.

León Hebreo o Yehudá Abrabanel, considerado entre los más altos exponentes de la filosofía neoplatónica renacentista, nació seguramente en Lisboa entre 1460 y 1465. Fue hijo de Isaac Abrabanel, una de las mayores figuras producidas por el judaísmo, quien lo inició en el estudio de la *Biblia*, el *Talmud* y la filosofía. En 1483 debió emigrar a Castilla donde se casó y tuvo un hijo; en 1492 emigró a Nápoles, allí tomó contacto con la filosofía renacentista, y en 1495 volvió a emigrar a Génova. Por esa fecha se enteró de que el rey de Portugal había bautizado como cristiano a su hijo por la fuerza y por la misma época escribió los dos primeros *Diálogos de Amor*. En 1501 comenzó su cuarto exilio. En 1535, se hizo la primera edición de los *Diálogos*, muerto ya el autor.

Las fuentes utilizadas en los *Diálogos* son tres: Platón, Aristóteles y la tradición judaica. Según León Hebreo, Platón fue un discípulo de Moisés, discípulo que aprendió la verdad bíblica en Egipto de boca de los maestros judíos: de ahí su superioridad sobre los demás filósofos de la Antigüedad. El platonismo, en definitiva, no es sino hebraísmo revestido de filosofía y su preocupación constante será armonizar las ideas de Platón con el *Antiguo Testamento*. La obra, que desarrolla el tema neoplatónico de la unión general por el amor y la vinculación del Creador con las cosas creadas, representa un ejemplo de la filosofía de la armonía y de la integración del alma y del cuerpo. En estos tres diálogos –denominados “De la naturaleza y la esencia del amor”, “De su universalidad” y “De su origen”–, León Hebreo entiende el amor como afecto voluntario de gozar con unión la cosa estimada por buena. Y postula el amor por lo honesto como el más alto y universal porque recae en el alma intelectual, que es la más cercana a la divinidad. Este amor tiene dos ornamentos: virtud y sabiduría, las cuales hacen divino nuestro entendimiento y espiritualizan nuestro

cuerpo. El fin de lo honesto consiste en la perfección del alma intelectual. Los hábitos intelectuales –tomados de Aristóteles– en que consiste la beatitud humana son el arte, la prudencia, el entendimiento, la sapiencia y la ciencia.

Al igual que el Inca, Yehudá Abrabanel fue un exiliado y como médico de corte vivió a expensas de una cultura que poseía una religión que había triunfado sobre la suya.

“Estos otros diálogos españoles no florecieron en los nuevos jardines académicos, sino que se engendraron entre las espinas del destierro, y de aquí nació su mayor originalidad, puesto que recogieron (...) toda la savia científica de una raza proscripta, tan inteligente como odiada, que no había dejado de filosofar durante toda su segunda peregrinación por el agrio desierto de la Edad Media.” (Menéndez y Pelayo, [1893] 1943: 19)

El camino elegido por León Hebreo para relegitimar la cultura dominada fue apropiarse de un tópico incuestionable de la cultura dominante –el neoplatonismo– para reescribirlo desde su propia perspectiva. Esta reescritura le permitió llevar la tradición judaica de los márgenes al centro, convirtiéndola en el núcleo o basamento de la cultura cristiana occidental.

Exiliado y mestizo en la cultura blanca, el inca utilizará la misma estrategia discursiva: se apropiará de una obra canonizada por la cultura ajena –*Los Diálogos de Amor*– para legitimar su pertenencia al circuito letrado metropolitano. Cuando se analiza la forma en que Garcilaso tituló su trabajo, *La traducción del Indio de los Diálogos de amor de León Hebreo*, se observa que se ha desplazado el nombre del autor al último término y que se prioriza el hecho de la traducción y el autor de la traducción, no como individuo sino como representante de toda una cultura.

Si los nuevos textos de la expansión transoceánica europea hallaron su campo de autorización en el movimiento de lo propio a lo desconocido, el Inca, viajero involuntario por

el exilio al igual que León Hebreo, hará el viaje reverso de la patria a lo otro y a ella volverá por el camino de la escritura. Cuando veinte años más tarde escriba sus *Comentarios Reales* repetirá la vía iniciada con los *Diálogos*: reescribir la historia de los españoles en América para legar a los “mestizos y criollos curiosos” la propia historia del incario extinguido. Pero esta historia hallará un nuevo campo de legitimación en el acto mismo de la traducción:

“En el discurso de la historia –dirá el Inca en el “Proemio al lector”– protestamos verdad de ella, y que no diremos cosa grande que no sea autorizándola con los mismos historiadores españoles que la tocaron en parte o en todo; que mi intención no es contradecirles, sino servirles de comento y glosa y de intérprete en muchos vocablos indios, que, como extranjeros en aquella lengua, interpretaron fuera de la propiedad de ella, (...)” (Garcilaso de la Vega, 1592: 5-6)

Puesto que traducir, como surge del párrafo anterior, permite delimitar inequívocamente lo propio de lo extranjero y autoriza a reclamar, ahora, al sujeto enunciador que había denominado a su primera obra *La traducción del Indio*: “(...) me sea lícito, pues soy indio, que en esta historia yo escriba como indio” (7).

La literatura y la cultura occidental están atravesadas –y en el caso de América, constituidas– por el tópico del viaje y los viajeros.

El arquetipo del viaje en el medioevo fue la peregrinación a Tierra Santa. Tierra Santa, simbólicamente el centro místico, se representaba con el punto central de la circunferencia y equivalía a lo interior, a la contemplación, a la unidad. La idea del hombre como peregrino y, por ende, su vida entera como peregrinación, fue adoptada por el cristianismo al postular que la vida terrena es una peregrinación del hombre que debe purificarse para volver a la patria celestial de la que fue expulsado. Encontrar el camino de retorno no es tarea que todos puedan realizar fácilmente, por eso la idea

del viaje se relaciona con la del laberinto. El hombre, como Teseo, debe ser capaz de sortear los obstáculos, las pruebas iniciáticas que le permitirán alcanzar la salida.

Revitalizado con el Renacimiento, el tópico del viaje aparece en la novela de caballerías, la novela bizantina, la picaresca, la novela pastoril. Los modelos clásicos de peregrinajes en esta época serán *La Odisea* y la *Eneida*.

Viajar, de hecho, es mucho más que un desplazamiento en el espacio, viajar implica, fundamentalmente, el intento de recuperar la armonía del cosmos. *La Nueva Corónica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala, escrita a fines del siglo XVI, es una extensísima carta de denuncia al rey de España y una propuesta de reorganización después del caos acarreado por la conquista. Simbólicamente, el texto finaliza al término de un viaje. El autor ha llegado a Lima y se dispone a entregar al rey la carta que condensa lo visto en treinta años de recorrer el territorio del país. Defenestrado por la autoridad española, Guamán Poma, que ha subsistido como traductor e intérprete, funde en su texto desplazamiento y escritura como posibilidad de la denuncia.

De la misma manera, cuando Garcilaso debe comenzar a relatar la historia de su pueblo en los *Comentarios Reales* se siente “a la puerta de este gran laberinto” y decide que, “para dar cuenta del origen y principio de los Incas Reyes (...) la mejor traza y el camino más fácil y llano era contar lo que en mis niñeces oí muchas veces a mi madre y a sus hermanos y tíos y otros sus mayores” (Garcilaso de la Vega, [1604] 1976: 36). La escritura, entonces, deviene desplazamiento simbólico por el laberinto de la historia, del que saldrá guiado a través del hilo de seda de la memoria.

## Guamán Poma de Ayala, pintor de *Las Meninas*<sup>20</sup>

“Velázquez es, como Cervantes, un lugar común de la cultura española, algo cuyo valor ni se discute, cuyo mérito se sabe por fe más que por experiencia personal. Todo el mundo sabe que Cervantes, es el autor del *Quijote*. (...) Del mismo modo, todos sabemos que Velázquez es el autor del cuadro de *Las lanzas*, de *Las Meninas*, de *Las Hilanderas*. Desde pequeños nos han asegurado que pintor mejor no lo hay en el mundo, y estamos dispuestos a aceptarlo.” (Gállego, 1978: 7). Esta aseveración –cuasi profesión de fe– de Julián Gállego, uno de los mayores estudiosos de la vida y la obra de Diego de Velázquez, no puede resultar más inquietante si se la analiza con algo de detenimiento desde los presupuestos que naturaliza. La inquietud no parte, como va de suyo, de la asunción de la excelencia de Velázquez y Cervantes, sino de la certeza de estar enunciando desde el lugar legitimado de una cultura que posee los mecanismos idóneos para determinar

---

20 Una primera versión de este trabajo, en colaboración con el doctor Eduardo Ramírez, fue presentada en el VII Congreso Internacional “Letras del Siglo de Oro Español”, Facultad de Humanidades-Instituto de Investigaciones Sociocríticas y Comparadas, Universidad Nacional de Salta, Salta, 16-18 septiembre 2009.

objetos de valores y méritos indiscutibles. Y, por cierto, del hecho de que, enunciar desde esa cultura, permite conformar un colectivo de largo alcance –*nosotros/el mundo*– cuyo sello distintivo es la naturalización de la universalidad de sus propias conceptualizaciones. Voy a dejar por un momento a Gállego para centrarme en otro investigador y otro lugar geográfico, aunque –probablemente– desde lo geopolítico el viaje no sea necesario.

Cuando se refiere a las crónicas ilustradas de los siglos XVI y XVII, el estudioso peruano Juan Ossio nos explica que, de los manuscritos que nos han llegado, resulta evidente que tres de ellos guardan un estrecho parentesco entre sí, y son, justamente, los que “contienen un amplio repertorio de ilustraciones”. (Ossio, 2004: II, 9) Ossio se refiere a la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (c. 1615) de Guamán Poma de Ayala, que consta de trescientas noventa y nueve imágenes en blanco y negro, a la *Historia y Genealogía de los Reyes Incas del Perú* (c. 1590) de fray Martín de Murúa<sup>21</sup> que reúne ciento trece imágenes pero, a diferencia de la obra anterior, estas son coloreadas, y a la *Historia General del Pirú. Origen y descendencia de los Yncas* (c. 1613), cuyo autor es también el mercedario Martín de Murúa. Este último texto es la versión

---

21 La edición facsimilar que utilizo en este trabajo fue realizada por Juan Ossio y reproduce el *Manuscrito Galvin*, que Murúa escribió en 1590, y consta de 145 folios y 113 dibujos. Este manuscrito es la segunda versión que Murúa escribió, la cual, al igual que la primera, fue descartada porque, al parecer, la condición no europea de sus informantes podía despertar una reacción adversa en el circuito metropolitano. La tercera versión, conocida como *Manuscrito Wellington* –descubierto en 1940 por Manuel Ballesteros Gaibrois–, intentó ser publicada sin éxito, con modificaciones en el contenido y solamente 37 ilustraciones, cuando Murúa regresó a España en 1615. Esta versión se encuentra en el Museo Getty. Ballesteros Gaibrois publicó la primera transcripción en 500 ejemplares numerados como *Historia general del Perú, origen y descendencia de los incas*, con prólogo del excelentísimo duque de Wellington y Ciudad Rodrigo e introducción y notas de Manuel Ballesteros Gaibrois, Madrid, Arturo Góngora, t. I 1962, t. II 1964, bajo los auspicios del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. El manuscrito Galvin fue descubierto en 1879 en un monasterio jesuita del norte de España; los caminos posteriores son inciertos pero, alrededor de 1950, fue comprado por el coleccionista irlandés John Galvin y, en 1996, tras veinte años de búsqueda, el investigador Juan Ossio lo encontró y obtuvo de la familia Galvin el permiso para estudiar el códice.

final del anterior, modificado por Murúa para lograr su publicación en el circuito metropolitano, el cual, si bien creció en cuanto a la escritura, se redujo en cuanto a las imágenes: solo se conservaron treinta y siete.

Muy poco sabemos de la vida de los dos autores, la mayor parte de sus datos biográficos los encontramos en sus propias obras. Lo que podemos asegurar es que Guamán Poma de Ayala y Martín de Murúa, tuvieron una relación cercana, especialmente laboral y por alguna razón se distanciaron. Es conocido que, si bien Murúa nunca nombra a Guamán, este lo muestra en la *Nueva Corónica* castigando a una india que se encuentra tejiendo y lo acusa, en otro pasaje, de haber querido robarle a su mujer.

Ahora bien, lo que me interesa para este trabajo es que no solamente los manuscritos de Murúa y Guamán Poma son semejantes en cuanto a la información que recogen y su organización textual, sino que aproximadamente 36 de los dibujos del manuscrito más extenso de Murúa –denominado Galvin– son casi idénticos a los que aparecen en la obra del cronista indígena: presumiblemente el mercedario los obtuvo o los hizo copiar de los de Guamán Poma, no sabemos si con su consentimiento o sin él.

Ossio concluye su análisis de las obras afirmando que no quedan dudas con respecto a que los tres manuscritos están emparentados y que “los tres documentos en conjunto generan una situación privilegiada en relación al estudio de fuentes históricas y artísticas” porque posibilitan “comparar un punto de vista indígena y uno europeo sobre una misma realidad histórica, situando la obra de estos cronistas en una secuencia que iría de lo más indígena a lo más europeo con una instancia intermedia.” (Ossio, 2004: II, 10). Me voy a permitir matizar esta afirmación del investigador peruano.

Entre los dibujos que guardan estrechas similitudes se encuentran los de la *coya* Mama Huaco. Voy a trabajar con tres imágenes que se encuentran en la *Nueva Corónica* (imagen



1),<sup>22</sup> en el manuscrito Galvin (imagen 2),<sup>23</sup> y en el manuscrito Wellington (imagen 3).<sup>24</sup> Esta última difiere totalmente de las anteriores, se trata de la *coya* sola, en un dibujo sin fondo, sosteniendo una flor en su mano: su factura muestra claramente que el pintor o copista que la realizó no fue el o los que realizaron las otras dos. Para analizar la imagen de la *coya* presente en la *Nueva Corónica* necesitamos recordar que a partir del Renacimiento, particularmente en el siglo XV italiano, se impone en el arte como forma de representación la utilización de la perspectiva<sup>25</sup> lineal, la cual, generada a partir de una proyección cónica, estaba basada en la codificación de las reglas de la visión humana “normal” que había realizado Euclides. Los elementos más importantes de este tipo de perspectiva son el plano del cuadro o la superficie de representación, la línea del horizonte situada a la altura de los ojos del espectador, y los diferentes puntos de fuga, donde convergen, sobre la línea del horizonte, las rectas horizontales más importantes de la figura.

En este sentido, en la imagen de Guamán Poma encontramos el trazado de las baldosas y las ventanas que obedecen claramente a la perspectiva lineal renacentista, pero, llama nuestra atención, la representación de la alfombra sobre la que se encuentra la reina y el espejo que sostiene en su

---

22 Esta imagen se puede encontrar en Poma de Ayala, 1615-1616: 120, imagen 39 “La primera quya, Mama Uaco”, capítulo 7 “El capítulo de las reinas, o quya”, <http://www.kb.dk/da/index.html>

23 Esta imagen se encuentra en Ossio, 2004: I, 91: “CAPITULO DIEZ Y SEIS DE LA PRINCIPAL Y HERMOSA SEÑORA COYA MAMA VACO. LLAMADA POR OTRO NOMBRE MAMA OCLLO, REINA PRIMERA Y MUJER DEL GRAN MANGO CAPAC, Y DEL GOBIERNO QUE TENIA EN SU CASA Y FAMILIA”, Libro 1º, capítulo 16.

24 Esta imagen se encuentra en Ballesteros Gaibrois, 1981: 34. A su vez, la imagen está tomada por el autor de su propia edición del manuscrito Wellington, <http://revistas.ucm.es/fli/02104547/articulos/ALHI8181110015A.PDF>

25 Se denomina perspectiva, en líneas generales, al método gráfico que se utiliza para representar el espacio tridimensional sobre una superficie plana. Según los distintos sistemas proyectivos propios de la geometría encontramos diferentes formas de perspectiva, como la lineal, la axonométrica y la caballera. Estas dos últimas, menos utilizadas que la primera, fueron retomadas en el siglo XX, cuando las vanguardias históricas propusieron nuevas experimentaciones en la representación del espacio.

mano, así como la altura de la mujer que se encuentra en primer plano extendiendo un recipiente en el que la *coya* humedece sus dedos. Podría pensarse que el autor, si bien entrenado en el uso de la perspectiva, comete un error. Sin embargo, estos dos detalles también podrían ser el resultado de otra lógica, la de la espacialidad andina.

La perspectiva lineal adoptada por Occidente para fijar sus representaciones suponía un único observador inmóvil, la lógica guamanpomiana, derivada de una concepción témporo-espacial diferente, podría suponer, en cambio, un observador multifocal que aportara distintas perspectivas a un mismo tiempo. En ese sentido, entonces, la alfombra podría estar dibujada según un observador que mira desde arriba de la *coya*, mientras que el espejo sostenido por la reina reflejaría su rostro si el observador en ese momento estuviera detrás de ella, observador que estaría también enfrentado a la reina para ver su rostro, cuyos ojos se dirigen a él y no al espejo con el que controla el arreglo de su tocado, y se encontraría al mismo tiempo más atrás de las otras ayudantes de cámara, por lo que la mujer que sostiene el recipiente se vería más pequeña.<sup>26</sup>

---

26 El profesor Carlos Castilla de la Universidad Nacional de Tucumán, después de escuchar la exposición de la primera versión de este trabajo, me hace llegar las siguientes observaciones, que agradezco calurosamente: en el estudio de las imágenes de la *Nueva crónica*. . . podrían tenerse en cuenta otros modos de organizar el espacio plástico, modos que tienen que ver con una tradición anterior al uso de la perspectiva que se comenzó a explorar principalmente con Leonardo. En este sentido, podría considerarse que las imágenes de Guamán Poma responden a esta tradición pre-perspectiva, dentro de la cual los modos de representar están relacionados en mayor medida con una *simbólica* de los espacios y de los personajes, esto puede verse, por ejemplo, en el concepto de "talla jerárquica" —que puede observarse en los tímpanos de las catedrales medievales y que, en este caso, determinaría el tamaño de la ayudante de cámara más pequeña—, en el rebatimiento del plano de tierra, es decir, en la representación de imágenes vistas frontalmente sobre un piso que se mira desde arriba, en la representación que incluye secciones muy parecidas a las viñetas de los actuales comics... todo esto como parte de una tradición medieval especialmente vinculada con el arte religioso-didáctico. En síntesis, podría pensarse que los sistemas simbólicos de representación del espacio en las imágenes de Guamán Poma provienen de la tradición medieval y su utilización sería la forma adoptada para vehicular la propia cosmovisión andina.

Rolena Adorno ha advertido estas características de la imagen y las atribuye a la “perspectiva inversa”, lo que permitiría la presencia del autor y el lector/observador dentro de la escena (Adorno, [1989] 1992: 135) pero, además, Adorno analiza los tiempos verbales utilizados en el capítulo dedicado a Mama Huaco y concluye en que la alternancia en el uso del pretérito perfecto y el imperfecto proyectan una perspectiva externa y otra interna de los acontecimientos, lo que “da la idea del movimiento del narrador que entra y sale de la escena histórica en el plano de la frase” (Adorno, [1989] 1992: 138).

En este trabajo voy a ahondar en esta línea a partir del análisis que realiza Roberto Viereck en cuanto a la presencia de la oralidad a través de los dibujos en la obra de Guamán Poma de Ayala. Para este autor, que parte de las consideraciones de Walter Ong en *Oralidad y escritura*, “la imagen visual” “establece como código potentes vinculaciones con la oralidad en términos de funcionar”, en una perspectiva gestáltica, “privilegiando la “lectura global” (del todo a las partes)” (Viereck, 2009: 38-39).

Sintéticamente, Guamán Poma no solamente andiniza el espacio de la representación a través de las coordenadas *hanan/hurin* que organizan “el mundo de los cuatro costados”<sup>27</sup> sino que oralizaría el texto a través de imágenes que permiten acercamientos integrales a la obra y, en este marco de sentido, puede entenderse también la imagen de Mama

---

27 No es mucho, en realidad, lo que hemos llegado a saber sobre el sistema espacial andino, pero los estudiosos acuerdan en que se trata de un sistema cuatripartito que se organiza alrededor de un centro. De esta manera, el cosmos, denominado *Tawantinsuyu*, se divide en cuatro sectores o *suyu*: el *Chinchay Suyu*, el *Anti Suyu*, el *Cunti Suyu* y el *Colla Suyu*. Los principios *hanan* y *urin*, dos divisiones diagonales del espacio, estructuran estas cuatro partes. Además, la posición central, determinada por el cruce de las dos diagonales, es la que lleva el valor simbólico más elevado, mientras que, de la misma manera, el sector ubicado a la derecha del centro tiene un valor preferencial con respecto al ubicado a la izquierda. Ver al respecto Adorno [1989] 1992: 153; Franklin Pease, G. Y. (1999: 155) y Wachtel (1973: 180-181).

Huaco, que conjuga en un mirada integradora, varias perspectivas simultáneamente.

Además, y como ya dijimos, si podemos “ver” la imagen de la *coya* en el espejo, eso indicaría que tanto el que dibuja como el que observa están detrás de Mama Huaco. Esto reforzaría el carácter testimonial que Guamán Poma trata de dar a su texto,<sup>28</sup> asociado al rol presencial del autor y el lector/observador participando de un momento de gran intimidad, cuando la reina compone su tocado en la recámara del palacio, esto es, cuando todavía no está lista para aparecer en público.

La misma imagen en el manuscrito Galvin, copiada o modificada por otro dibujante, presenta diferencias interesantes de destacar. Por un lado, ya no se advierte la multifocalidad, por lo cual la cara de la *coya* se nos muestra ligeramente de costado y su mirada se dirige directamente al espejo, no se dibuja la alfombra y las dimensiones de las tres ayudantes de cámara guardan entre sí las proporciones propias de la perspectiva lineal. Por otro lado, ha variado la posición del espejo, que reproduce, de manera casi imperceptible, rasgos humanos, esto es que, quien copia o modifica el dibujo original reproduce la cara en el espejo casi como una ornamentación. En la imagen del manuscrito Wellington, por el contrario, ha desaparecido totalmente la situación de intimidad y en la soledad de una imagen que solo muestra como fondo un piso embaldosado, la *coya* no sostiene un espejo sino una flor en su mano, en un espacio que –incluso– podría ser un exterior.

Cincuenta años después, en 1656, Diego Velázquez se convertía en el autor de una de las pinturas más famosas de Occidente, *La familia de Felipe IV*, que después sería conocida

---

28 López-Baralt (1988: 395–396) señala que, a través de los dibujos, Guamán Poma ficcionaliza su rol como testigo de primera mano.

como *Las Meninas* (imagen 5).<sup>29</sup> Los espacios, las perspectivas, los juegos de luz hicieron a la calidad de excepcionalidad de esta pintura que, en consecuencia, fue y es objeto de los estudios más exhaustivos y las interpretaciones más dispares. Lo que parece no ponerse en duda es que se trata del registro de un momento en la intimidad del alcázar de Madrid: una escena cotidiana –alejada de las presentaciones protocolares– de la familia real, en el estudio del propio Velázquez. Allí vemos a la infanta Margarita, hija de Felipe IV y Mariana de Austria, rodeada por dos de sus meninas –damas nobles que desde muy niñas entraban al servicio real–, y algunos otros personajes de la corte; fuera de cuadro, los reyes observan la escena. Una de las características más estudiadas –y que ha contribuido en gran medida a componer este carácter de excepcionalidad de la pintura– es la que muestra el gráfico de la quinta imagen.<sup>30</sup> Es decir, el lugar del observador coincide casi con el de los reyes, cuya presencia se certifica por el reflejo en el espejo, por lo cual este –es decir, el observador– se incluye en la intimidad de la situación familiar. “(...) Velázquez rompe la línea que separa la ficción de la realidad. Aquel espacio (...) que nos dejaba fuera, está roto: en ese corro entramos nosotros mismos (...)” (Gállego, [1983] 1988: 136).

Ahora bien, si volvemos a la consideración de las tres imágenes que representan a Mama Huaco, encontramos que todas utilizan –aunque de manera defectuosa– la perspectiva lineal renacentista pero solo una reproduce, de primera intención, la intimidad de la reina con sus ayudantes de cámara e incluye al espectador y al autor en la escena. Más aún, la técnica del “cuadro dentro del cuadro”, que colmó

---

29 Esta imagen se encuentra en la página oficial del Museo del Prado, <http://www.museodelprado.es/coleccion/galeria-on-line/galeria-on-line/zoom/1/obra/la-familia-de-felipe-iv-o-las-meninas/oimg/0/>

30 Esta imagen e encuentra en Chordá (2004: 77, figura 43): “Las Meninas”, de pintor a espectador (Cristina Jiménez).

los anhelos conceptistas convirtiendo la hermenéutica del observador en un juego donde la imagen mostraba aquello que encubría: la “lectura” profunda de *Las Meninas* está cifrada en los dos cuadros representados en la misma pared en que se encuentra el espejo que refleja a los reyes (Gállego, 1978: 165), también se encuentra utilizada en la *Nueva Corónica*... Al menos en tres de las imágenes guamanpomianas se incluye un cuadro con figuras religiosas: una de Cristo crucificado, otra de la Virgen y la tercera –y única que lleva una inscripción con el nombre de la advocación y una fecha, 1613– es de Nuestra Señora de la Peña de Francia (imagen 6).<sup>31</sup> Este cuadro dentro del cuadro liga el pasado con el presente de la escritura, en tanto en otro pasaje del texto se relata que esta Virgen está relacionada con la infancia del autor, y refuerza una de las tesis fundamentales de la crónica sobre lo innecesario de conquistar un pueblo que ya era cristiano.

Para finalizar, retomemos lo planteado por Ossio con respecto a que estamos frente a tres testimonios que van desde la perspectiva más indígena a la más occidental. Según surge del análisis somero que realizamos de las tres imágenes, es la de Guamán Poma la que presenta mayores puntos de contacto con la de Velázquez: el hecho de que una imagen provenga de un indígena no garantiza la “pureza étnica” de la representación. Pensar los tres testimonios como productos que van de lo *indígena* a lo *occidental* es pensar el mestizaje como un proceso lineal y progresivo que tiene un punto de partida y un punto de llegada, donde lo *indígena* y lo *occidental* se constituyen como entidades cerradas sobre sí mismas a partir de las cuales se gestan las obras estudiadas que, en consecuencia, se entienden como todos orgánicos coherentes y acabados, que interactúan entre sí asépticamente. La

---

31 Esta imagen se encuentra en Guamán Poma de Ayala, 1615-1616: 919 [933], imagen 335, “PVLICIA I CRISTIANDAD y cofrade1 ueynte y quatro ermanos desta horden santa de yndios, yndias/ Santa María de Peña de Francia / 1613 / cristiandad / CONZEDERACIÓN”, <http://www.kb.dk/da/index.html>

obra de Guamán Poma de Ayala y las de Martín de Murúa, consideradas en conjunto, parecen mostrar, sin embargo, que –a cien años de iniciada la expansión– los conceptos “indígena” y “occidental” resultan insuficientes tan solo para describir los múltiples procesos de transculturación operados en las situaciones de contacto prolongado entre distintas culturas que, también, y muy livianamente, hemos naturalizado como “mestizaje”.

## Piedra en la piedra: la controversia sobre el incario<sup>32</sup>

Macchu Picchu, ¿pusiste  
piedra en la piedra, y en la base, harapo? (...)  
Dime cómo durmió cuando vivía.  
Dime si fue su sueño  
ronco, entreabierto, como un hoyo negro  
hecho por la fatiga sobre el muro.

Pablo Neruda, *Alturas de Macchu Picchu*

Si bien este trabajo nos va a dirigir a través de la historia de una controversia que lleva ya cinco siglos, la del Imperio incaico, voy a comenzar haciendo referencia a lo que podríamos llamar “una nota de color”, que nos pondrá, mediante un atajo, sobre el tema en cuestión. A fines del siglo XVIII en Latinoamérica eran frecuentes los pleitos entre padres e hijos por cuestiones matrimoniales. Es decir, no siempre los padres consideraban que sus hijos habían elegido la persona conveniente para contraer matrimonio y, a menudo, la discrepancia se dirimía ante la justicia. Cuando la razón alegada por los padres se refería a desigualdades raciales, concretamente que el futuro cónyuge no era deseado porque poseía sangre africana en sus venas, este se esforzaba por demostrar que, en realidad, la sangre no europea de su ascendencia, no provenía de África sino de un antepasado inca, lo cual no implicaba, de acuerdo con la legislación vigente, estigma alguno (Socolow, 1989: 222).

---

<sup>32</sup> Una versión anterior de este trabajo fue publicada en 2003, en *Actas del V Congreso Internacional Orbis Tertius “Polémicas literarias, críticas y culturales”*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria. <http://163.10.30.3/congresos/orbis/Silvia%20Tieffemberg.htm>



Esto significa que, casi a comienzos del siglo XIX, existía un discurso absolutamente legitimado –incluso servía como argumento ante la justicia–, que involucraba a los incas en tanto grupo dirigente de la nobleza de un estado indígena del pasado. Sobre esta idea quiero trabajar, focalizando el análisis en el –muy erudito– estudio de Villarías-Robles, *El sistema económico del Imperio Inca. Historia crítica de una controversia* (1998).

Villarías entiende por “controversia” “el conjunto de todas las diferentes reconstrucciones que se han hecho de la organización económica del Imperio incaico”, “frecuentemente contradictorias entre sí” (1998: 44). Así, Sir Clemens Markham, en 1910, opinaba que “en el Imperio inca” “la población estaba alimentada y bien atendida, y se multiplicó extremadamente” (1998: 23); por el contrario, Alfred Métraux, en 1962, creía que la población del Imperio “estaba sometida al despotismo de una casta” y “solo parcialmente” “la producción” estaba “destinada a cubrir las necesidades de la población” (1998: 23). Pero Markham y Métraux son solamente dos exponentes en la larguísima lista de los que teorizaron sobre el sistema económico del incario, teorización que, por cierto, fue mucho más allá de lo que Occidente entendía por economía para extenderse a la vida social y política. Algunos de los calificativos más usados para referirse al sistema oscilaron desde “comunista” (Cunow, 1890) y “socialista” (Baudin, 1928) hasta “feudal” (Trinborm, 1927), “totalitario” (Karsten, 1949), “esclavista” (Valcárcel, 1965) e “hidráulico-despótico” (Wittfogel, 1955) (Villarías-Robles, 1998: 24).

Finalmente Villarías llega a la conclusión de “que la realidad del Imperio inca era la realidad de lo discutido sobre él” porque no existieron “datos objetivos” sobre los que trabajar: toda “la bibliografía sobre los incas” “no cuenta con la base de un autoconocimiento de la sociedad objeto de estudio. A diferencia de lo que ocurre con la antigua Grecia y Roma”,

“no hay mediación con esa sociedad a través de sus propios textos. Los textos más antiguos son ya posteriores al inicio de su destrucción por los conquistadores españoles” (1998: 16).

Es posible, sin embargo, dar un paso adelante con respecto a la afirmación de Villarías-Robles. Si la única realidad sobre el Imperio inca es la controversia que la conforma ¿qué “es” aquello que llamamos “Imperio inca”? Para contestar esta pregunta primero desbrocemos el campo, dejemos de lado el término “Imperio” que refiere cierta forma de dominación territorial en occidente –y mal podemos asimilarla a una sociedad no europea precolombina–, y digamos simplemente “incario”. Ahora bien, tratemos de asir esta “cosa” que es el incario. A la manera foucaultiana “tratemos de conjurar su rica, henchida e inmediata plenitud” (Foucault, [1969] 2002: 78) para verla como el resultado de un “conjunto de reglas” que permitieron formarla como objeto de un discurso y, a la vez, constituyó “sus condiciones de aparición histórica” (79). Hagamos la “arqueología” del incario y llegaremos al momento histórico en que las prácticas discursivas del siglo XVI generan este objeto que la controversia ha permitido que permanezca durante cinco siglos “en un campo de exterioridad” (Villarías-Robles, 1998: 74).

La voz quechua *ynga* (*inga*, *inca*) es uno de los americanismos léxicos<sup>33</sup> que más tempranamente se incorpora al castellano: Boyd-Bowman (1971) la registra por primera vez en Lima en 1539. Esto mostraría, señala Pease (1999: 152), el desconocimiento del mundo andino por parte de los españoles que inicialmente lo documentaron, habida cuenta de que las primeras crónicas sobre la región se escriben varios años antes de esa fecha.<sup>34</sup> Sin embargo, y desde otra perspectiva, la ausencia

---

33 Denomino “americanismo léxico” a aquella voz que, proveniente de una lengua indígena americana, se incorpora al castellano.

34 Pease se refiere a la relación de 1527 –atribuida a Francisco de Jerez por Porras Barrenechea–, al “anónimo sevillano” –atribuido también por Porras Barrenechea a Cristóbal de Mena– y a la crónica de

del vocablo *inca* en las primeras crónicas podría indicar que el discurso sobre el incario –que en el siglo XVIII servía como prueba ante la justicia– no se hallaba aún conformado.

Una primera propuesta podría ser la siguiente: no solamente la bibliografía que genera la controversia sobre el incario “está atravesada de las grandes corrientes intelectuales y políticas en Europa y América” –como señala Villarías-Robles (1998: 16)– sino que el incario mismo es un discurso de neta enunciación europea, que comienza a gestarse a partir de las prácticas discursivas coloniales en la segunda mitad del siglo XVI.

Los estudios sobre las sociedades indígenas precolombinas en los Andes Centrales nos muestran que la dominación inca-cusqueña –apenas poco anterior a la llegada de los europeos–, se extendió por un vastísimo territorio habitado por unos setenta y cinco grupos indígenas diferentes (Villarías-Robles, 1998: 28), por lo cual “hubo múltiples formas alternativas de organización andina, que resultaron temporalmente sumergidas por la oleada cusqueña sin desaparecer” (Murra, 1987: I). Es decir, somos conscientes de que “la información de las crónicas europeas es superficial y cuscócentrica” y que existieron en el área andina “profundas divergencias entre los señoríos étnicos”, “muchos de los cuales sobrevivieron el corto dominio cuzqueño” (Murra, 1987: LI), no obstante lo cual, cedemos al discreto encanto de trabajar con un objeto perfecto, coherente, homogéneo al que denominamos “incario”, cuya lisura sin aristas lo convierte en un algo maleable e inofensivo, como el exótico “Oriente” creado por la mirada europea, del que nos habla Said (1980).

Quiero citar ahora dos fuentes indígenas que, creo avalarán mi propuesta. Garcilaso nació en 1539, el mismo año en que se documenta por primera vez la palabra *inca* en un tex-

---

Francisco de Jerez, publicadas en Sevilla en 1534.

to castellano. Si bien en la dedicatoria de su traducción de los *Diálogos de amor* de León Hebreo, él aparece por primera vez con el título de *inca*, el texto se imprimió en 1592, a sus 51 años, cuando ya estaba casi totalmente conformado el discurso sobre el incario. Dos años después, finaliza su segunda obra titulada *La Florida del Ynca*, que se publica recién en 1605; y, en 1609, se publica la *Primera Parte de los Comentarios Reales, que tratan del origen de los Yncas, reyes que fueron del Perú, (...) Escritos por el Ynca Garcilaso de la Vega, natural del Cuzco (...)*. El volumen está ornamentado, además, con un escudo donde, junto a las armas de sus antepasados europeos, se encuentran el Sol, la Luna, el *llaut'u* y la *maskha paycha*.

De hecho, lo que he querido mostrar hasta aquí es la progresiva asimilación al discurso sobre el incario que muestra la obra de Garcilaso, habida cuenta de que –y como él mismo refiere en los *Comentarios...*– antes de dejar América a sus veinte años, aceptó sin entusiasmo el ofrecimiento de estar frente a los cuerpos embalsamados de varios incas: “Yo confieso mi descuido, que nos los miré tanto, y fue porque no pensaba escribir dellos.” (Garcilaso de la Vega, [1609] 1976: 109)

Guamán Poma de Ayala, a diferencia de Garcilaso, posee una ascendencia netamente indígena; sin embargo, por vía patrilineal pertenece a la etnia Yarovilca de Allauca Huánuco y por vía materna desciende de Tupac Inca Yupanqui, y esto se reflejará significativamente en su obra.

La *Nueva Crónica y Buen Gobierno* tuvo, por lo menos, dos redacciones, como explica Rolena Adorno. Hay una primera redacción, cuando escribe la mayor parte del texto, y una segunda redacción, posterior a su estancia en Lima en 1614, donde redacta un último capítulo y modifica los anteriores. En la primera redacción, Guamán reivindica su ascendencia paterna y se refiere a él y a su padre como “caciques principales”, y apuntala su condición aristocrática comparando a su familia con los duques de Alba (Adorno, [1989] 1992: 78). Pero, después de la estancia en Lima “decide que la única

pretensión a nobleza que vale en el mundo virreinal es la identificación con los Incas” (79), cambia de estrategia y, por ejemplo, agrega al retrato de su madre, identificada como doña Juana, Curi Ocllo, *coya*, otro epígrafe: “rreyna del Pirú de las Yndias” (79). De la misma manera, al tomar “conciencia” respecto del “abolengo incaico de su madre para indirectamente mejor ensalzar su propio estatus” (81), hace enmiendas al capítulo donde narra la historia de las doce *Coyas*.

Guamán Poma había pasado una buena cantidad de años redactando su texto en algún lugar alejado del centro virreinal. La visita a Lima lo enfrentó con el cuadro de creciente desarticulación social que vivía su pueblo, pero también le ofreció un discurso ya altamente consolidado –el del incario– al que se aferró para defender su derecho a dirigirse en un pie de igualdad al rey de España. Es sumamente interesante al respecto, la etimología de la palabra “inca” que suministra Guamán antes de la llegada a Lima, en los primeros tramos de su libro: “Ynga no quiere dezir rrey cino que ynga ay gente uaja como chilque ynga ollero”<sup>35</sup> o “Acos ynga enbustero”, solamente la fórmula Capac Apo Ynga podía entenderse como “rey” (112).

Un último comentario, que rozará sin profundizar, otras polémicas –contemporáneas– como indigenismo, indianismo e incaísmo.

Asumiendo que “la historia es un medio privilegiado” en la construcción de “discursos identitarios nacionales”, Villariás-Robles (1998: 16) considera que las dificultades para alcanzar una identidad nacional en Perú parten de dos percepciones profundamente antitéticas en la controversia sobre el incario que adscriben a dos modelos explicativos diferentes: el modelo de Campanella/Prescot, que consideraba que el orden económico estaba regido por el Estado, y el modelo Smith/

---

35 Ollero: persona que se dedicaba a confeccionar vasijas de barro para uso doméstico.

Cunow, que entendía el orden económico regido, no por el Estado, sino por el parentesco de las comunidades de aldea (1998: 42-43).

Más allá de acordar o no con esta afirmación, creo que –siguiendo a Cornejo Polar– “cada sujeto social” configura “la comunidad a la que pertenece” “con materiales de índole varia y muy dispersa”, sacralizando ciertos personajes paradigmáticos –Cornejo piensa en Garcilaso, de hecho en relación metonímica con el incario– “como símbolo y como argumento validadores”, “sobre todo si se trata de comunidades nacionales” (Cornejo Polar, 1994: 101).

Así, el incario es un objeto configurado desde la sacralidad y, por tanto, puede ser referido en textos tan diversos como la arenga con que, en 1825, fue recibido Bolívar por José Domingo Choquehuanca, en la cual el incario se presenta como el motor de “un gran proceso civilizador de pueblos que hasta ese entonces habían vivido en la más cruda barbarie” (119), o en el llamado “Elogio del Inca”. Su autor, José de la Riva-Agüero, considera a Garcilaso aquel “donde se fundieron amorosamente Incas y Conquistadores”, aquel cuyo “soberbio ademán abrió las puertas de nuestra particular literatura y fue el precursor de nuestra verdadera nacionalidad” (de la Riva-Agüero, 1962: 62).

Además, si bien no es necesario recordar que la interpretación de la historia de José Carlos Mariátegui parte de considerar al incario el basamento del “ser peruano”, no carece de interés una referencia breve al artículo de Dora Mayer de Zulen, a quien el mismo Mariátegui invita a participar en la revista que comienza a dirigir. De esta manera, en septiembre de 1926, se abrió el debate sobre el indigenismo desde el número inaugural de *Amauta* con una reseña titulada “Lo que ha significado la Pro-Indígena”. “El Perú puso en Manco Capac y Mama Occllo el hermoso símbolo de la pareja fundadora”, decía en ella Dora Mayer, y más adelante: “La raza indígena peruana ha necesitado categóricamente de un

renacimiento, después de la época vencida que le dieran el Primer Inca y su Consorte. Este renacimiento, permítaseme decirlo en nombre de la fe verdaderamente apostólica con que trabajamos los dos, lo ha presidido otra vez una pareja: Pedro S. Zulen y Dora M. de Zulen” (1926: 20). Tanto para Mariátegui, quien defendía la tesis del comunismo incaico, como para Dora Mayer, quien, identificada con una princesa incaica, se sentía promotora del “evangelio de la redención indígena” (21), el incario se presentaba como un discurso sobre el que no cabía la duda.

Dos datos para finalizar. En 1989, se publicó una encuesta realizada en escuelas peruanas donde, entre otras estadísticas, se mostraba que el ochenta y cuatro por ciento de los estudiantes consideraba que el incario fue la época más feliz de la historia del Perú (Portocarrero y Oliart, 1989), y a partir de los ´80, el Movimiento Indio Peruano se propuso como “una organización abierta a todos los peruanos que aman las tradiciones, usos y costumbres, el modo de vida y de producción, la filosofía y la moral que desarrollaron durante el Tawantinsuyu” (Villarías-Robles, 1998: 256).

Creo, parafraseando a Paul Veyne, quien decía que para Foucault la locura no existía pero era algo ([1971] 1984: 225), que el incario nunca existió pero era y es algo. Los investigadores parecen acordar en que aquello que llamamos incario fue la unificación por un breve período de “un conjunto de unidades sociopolíticas autosuficientes (...), con una organización comparable a la de las comunidades aborígenes” actuales (Villarías-Robles, 1998: 254-255). Pero, junto a este, coexiste otro discurso, el de un imperio fastuoso, rigurosamente gobernado por un soberano ecuánime, tan sospechosamente cercano al pensamiento utópico, insuficiente –es verdad– para ocultar lo vario y lo heterogéneo y, sin embargo, sin el cual parece no poder pensarse el pasado latinoamericano.

## Pactos con el pasado. De Guamán Poma a las narraciones posdictadura en la Argentina<sup>36</sup>

“Nuestra idea del pasado” escribió Pierce a Lady Welby, “es precisamente la idea de aquello que está absolutamente determinado, fijado, *fait accompli*, y muerto, frente al cual el futuro está vivo, es plástico y por determinar”. A lo cual Danto responde: (...) “la afirmación de Pierce es falsa. Siempre estamos revisando nuestras creencias sobre el pasado, y suponerlo ‘fijado’ sería desleal al espíritu de la investigación histórica. En principio, cualquier creencia sobre el pasado es susceptible de revisión, quizá de la misma manera que cualquier creencia acerca del futuro.” (Danto, [1965] 1989: 100). Este diálogo, citado en uno de los artículos de *Filosofía de la historia* de Manuel Cruz (1996: 19) permite al autor desarrollar sus tesis sobre el pasado, haciendo hincapié en la relación con el presente.

“Tal vez el pasado no cambie”, dice Cruz, “pero lo que sin ningún género de dudas experimenta variaciones es nuestra manera de organizarlo.” (6). Más allá de las adscripciones epistemológicas del enunciante, el “lugar teórico” desde el

---

36 Una versión anterior de este trabajo fue publicada en 2005, *Debates actuales: las teorías críticas de la literatura y la lingüística*, coordinado por Susana Santos y Jorge Panesi, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).



que se dice el pasado es el presente. No solamente por su “superioridad ontológica”, como “único lugar realmente existente”, sino porque, desde el punto de vista gnoseológico, es el que “proporciona “los materiales”, es decir, “los interrogantes” que se supone el pasado podrá develar. (18-19)

Cruz opone una concepción dinámica del pasado a aquella sostenida especialmente por Von Ranke en cuanto a “mostrar lo que realmente ocurrió”, pues la consecuencia inmediata de esta es convertir al pasado en un “objeto impávido a la espera de conocimiento”, “inalterable por irreversible”, ajeno al presente del historiador y, por sobre todas las cosas, inútil (13-16). Sin embargo, dice Cruz, si ahondamos en la frase clásica de Cicerón, *Historia vitae magistra*, podemos inferir que, en realidad, existe entre el discurso histórico y el presente “un vínculo privilegiado” (16).

Acceder al pasado nos permite conocer el presente y vivirlo –o intentar vivirlo– de mejor manera. Pero si la historia, en este sentido, ayuda a un individuo a comprender los lazos que lo unen con su comunidad, es decir, es “un formidable dispositivo de creación de identidad colectiva”, ¿puede pensarse, acaso, que esta operación no se realice “por encima de intereses concretos?” (21). Para nadie resulta una novedad el “peligro” de los relatos históricos: han servido para consolidar el poder de la clase dominante a través de la imposición de “su propia versión del pasado” (22).

Identidad y versiones del pasado llevan casi indefectiblemente a la pregunta por la memoria, porque –dice Cruz– “no depende de nosotros el acordarnos de algo en el momento que queremos” (35), con lo cual establece la diferencia entre identidad individual, que se transforma en un juego de palabras vacío e identidad como “conjunto de facultades compartidas”, que “constituye una pieza clave en orden a la reconstrucción de la idea de sentido”. Aceptar el relato histórico producido por los que hicieron “realidad su proyecto”, en detrimento de aquel de los que fueron vencidos, será conver-

tir “el discurso histórico en una dócil y aplicada gestión del olvido, o en un disolvente de la memoria” (35-36).

En este marco de sentido mi propuesta es que, en determinados momentos históricos, se establece una relación contractual entre un conjunto de individuos que pertenecen a una sociedad y lo que ese grupo social considera “su pasado”, esto es, una narración colectiva sobre “aquello que ocurrió” a la que se siente referido.

Cada grupo social –que en algunos casos puede ser coextensible a la sociedad en su conjunto– construye, en un determinado momento histórico y por un lapso de tiempo que no puede predeterminarse, un discurso o narración sobre el “pasado” de características relativamente singulares y establece con esta una relación contractual, esto es una relación de transferencias mutuas, en tanto el pasado se construye desde un “presente”, pero se considera que ese presente es “resultado” de su “correspondiente” pasado. Los términos del contrato no están necesariamente expresos, de manera que la relación entre el pasado y cada grupo social no es unívoca ni carece de complejidad; y la propia tensión social genera una interacción grupal que se manifiesta en la apropiación o imposición como legítimo de un discurso sobre el pasado.

El contrato queda establecido cuando uno o varios grupos sociales se transforman en dominantes y encuentran consenso en un discurso sobre el pasado. Entendiendo por consenso la posibilidad de que la sociedad en partes o en su conjunto encuentre respuestas “tranquilizadoras” a sus preguntas sobre el pasado: la secuencia *interrogar al pasado-comprender el presente-proyectarse al futuro* se siente como operativa.

Finalmente, la renovación del contrato con el discurso sobre el pasado, materializa lo que Guérin denomina “discursos productivos”, es decir, discursos que tienden a modificar el sistema cultural, entendiendo la cultura “como un todo sistémico cuyas partes se constituyen como discursos e interactúan con las otras mediante textos” (Guérin, 1994: 63).

Ahora bien, no resulta extraño que los vocablos castellanos *contrato*, *convención*, *pacto* y *tratado* tengan un origen etimológico común en el vocablo griego συνθήκη; sin embargo, es particularmente significativo –y sobre esto volveré más adelante– que el adjetivo derivado del anterior pueda traducirse como *convenido* pero también como *imaginado*.

La idea de pacto entre los miembros de una sociedad puede remontarse hasta los sofistas, quienes distinguían entre aquello que pertenecía a la φύσις, la naturaleza o sustancia de las cosas, y lo que compete a los usos y costumbres, a las opiniones y las leyes, νόμος, es decir, lo que se genera a partir de una convención. Se denomina pacto o contrato social a un tipo particular de convención que alcanza su máximo desarrollo en la modernidad con las obras de Thomas Hobbes y Jean Jacques Rousseau, y responde al momento histórico durante el cual se lleva a cabo el proceso de separación del poder del Estado y el poder de la Iglesia, de cara a nuevas concepciones políticas que entendían que en un sistema el todo siempre es diferente y superior a la sumatoria de sus partes. La génesis de una sociedad para los contractualistas, a diferencia de los naturalistas o los tradicionalistas, se encuentra en un convenio y la legitimidad del poder político deriva del consenso.

El contrato social, según Rousseau, implica “un nuevo comienzo de la historia”, puesto que se crea, de esta manera, “un nuevo sujeto histórico: la voluntad general (...) o cuerpo moral (...), concreción de una conciencia social supraindividual” que abandona conscientemente el egoísmo. Así, súbdito y soberano son instancias coexistentes en un mismo individuo porque “el acatamiento a la voluntad general es un acto de libertad” cuando “el individuo se somete como súbdito a sí mismo como soberano” (Dotti, 1980: 38-39). Este “acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo”, y esta “persona pública que se forma así por la unión de todos, tomaba otras veces el nombre de Ciudad, y ahora debe

llamarse República o Cuerpo político, y también es llamada por sus miembros Estado cuando él es pasivo, Soberano cuando es activo, y Potencia comparándola a sus semejantes. Por lo que toca a los asociados, ellos toman colectivamente el nombre de Pueblo, y se llaman en particular Ciudadanos como participantes de la autoridad Soberana, y vasallos como sumisos al Estado” (Rousseau, [1762] 1961: 21).

“La idea de individuos libres comprometiéndose voluntariamente en un contrato mutuo”, dice Nancy Armstrong, “era evidentemente imposible de realizar en un Estado donde las personas nacían ya en clases diferentes y grupos de estatus que les negaban la oportunidad de llevar a cabo la elección que el contrato especificaba como algo necesario para lograr el éxito” (Armstrong, 1987: 54). Basándose en el ensayo de Hume, *Of the Original Contract*, y en *The Theory of Fictions* de Bentham, Armstrong concluye en el carácter ficcional del contrato, el cual “crea las dos partes que supuestamente participan en el intercambio” (49) y es la más acabada expresión de una operación retórica que pone de manifiesto “el poder de la ficción”. En palabras de Norberto Bobbio: “La imagen de un Estado que nace del consenso recíproco de los individuos singulares, originalmente libres e iguales, es pura acuñación intelectual” (Bobbio, 1995: 16). Es en esta perspectiva, entonces, donde “lo convenido” presente en el *étimo* de contrato puede ser entendido como “lo imaginado”.

De lo hasta ahora expuesto me interesa especialmente el carácter ficcional del contrato, en tanto imagina dos partes intervinientes en paridad de condiciones, que establecen una relación de transferencia mutua; el hecho de que las partes no sean necesariamente individuos y el carácter expreso o inferido de los términos del propio contrato.

Volvamos, entonces, a lo propuesto: puede considerarse, en mi opinión, que las partes intervinientes en el contrato son, por un lado, el conjunto de individuos de una sociedad y, por otro, el relato que estos hacen sobre lo que consideran

su propio pasado, pero la relación entre ambos no es unidireccional puesto que si bien el relato sobre el pasado se elabora desde el presente, no se realiza *ex nihilo*, sino reescribiendo relatos precedentes que, se supone, tienen la capacidad de modificar el presente.

Como va de suyo, la renovación de los pactos con el pasado se produce contemporáneamente a las grandes crisis sociales. Baste como ejemplo la presencia masiva de inmigrantes europeos a principios del siglo XX, unida a los conflictos bélicos mundiales, que hizo sentir a la clase intelectual argentina la necesidad imperiosa de renovar los pactos con un pasado que le permitiera afirmar una estructura social identitaria, que se percibía como amenazada. Tanto Ricardo Rojas como Enrique Larreta, por citar nombres ampliamente conocidos, vuelven la mirada a la época colonial, pero mientras Rojas elabora una construcción sintética europeo/indígena, Larreta establece un pasado dicotómico donde lo europeo se constituye como superior y enfrentado a lo americano, y propone un pacto solo con la vertiente hispánica.

Traigo este ejemplo a colación porque aquí se pueden ver claramente las pugnas de diferentes grupos por hegemonizar un relato sobre el pasado, proponiendo pactos a partir de la libre interpretación de sus cláusulas y la coexistencia de estos pactos en un mismo momento histórico con niveles variables de conflictividad.

Por otro lado, con la expansión luso-ibérica en América en el siglo XVI, asistimos a un momento eminentemente productivo que conlleva una gran renovación de las narraciones sobre el pasado, pues se debe incorporar la historia precolombina al devenir europeo. Pero esta ingente y compleja operación discursiva, que dio como resultado una profusión de historias naturales y morales americanas, no debe ser considerada solamente desde la perspectiva hispánica: los pueblos vernáculos americanos también debieron incorporar a Europa a su discurso sobre el pasado y renovar sus pactos con este.

Guamán Poma de Ayala, perteneciente por vía patrilineal a la etnia Yarovilca de Allauca Huánuco y por vía materna a la dinastía de Tupac Inca Yupanqui, escribió casi cien años después del comienzo de la conquista, su *Nueva crónica y buen gobierno*. Este cronista indígena se vio en la necesidad de realizar un pacto con su propio pasado para poder abocarse a una enorme tarea reconstructiva, en tanto esta se presentaba como la única manera de avizorar la posibilidad de un cosmos reorganizado en el futuro. Así, no solamente generó una obra en la cual la historia del occidente judeocristiano se enlazaba con la historia andina: “Como dicho es que en tiempo de Cinche Roca Ynga nació niño Jesús en Belén” (Poma de Ayala, [1615] 1987: 84), sino que realizó un nuevo pacto con su historia familiar, dando preeminencia a su ascendiente incaico, que continúa vigente en comunidades indígenas actuales, que se consideran descendientes de un supuesto “imperio incaico”.

Ahora bien, si en esto que he llamado *pactos con el pasado* parece innegable la fascinación de Occidente por el pasado, no creo menos intensa la atracción que ejerce el futuro sobre nuestras sociedades. Después de todo, y como se pregunta Manuel Cruz, ¿por qué podría interesarnos un pasado que nos resulta extraño por completo, un pasado que no guarde relación con nuestro presente y, por ende, con nuestro futuro? (Cruz, 1996: 18). Podría pensarse que la concepción cíclica del mundo andino alejaría a Guamán Poma del *asedio a la futuridad*, sin embargo, su consustanciación con la preceptiva cristiana de la época lo convirtió en un integrante más de las huestes de aquellos que ponen su confianza “en un Gran Libro Sagrado en el que” –asegura también Manuel Cruz– “se nos dice –esto es, se nos garantiza– no ya que habrá un futuro, sino incluso cómo será” (28).

Finalmente, los años posteriores a la última dictadura en la Argentina muestran un extraordinario incremento de los discursos productivos sobre el pasado; especialmente los últi-

mos años del siglo pasado y los primeros del presente han visto el mayor *boom* editorial de las narraciones de referente histórico de todos los tiempos. Temáticas que aluden a secretos no develados, hijos desconocidos, amores ocultos, crímenes insospechados y conspiraciones que involucran a personajes históricos altamente jerarquizados en el panteón histórico nacional, a los que se suman paratextos como “la verdadera historia de...”, “la historia que no nos contaron...”, “la historia no oficial...” dirigen estas narraciones a un gran público que parece necesitar indagar en el pasado: en síntesis, puede considerarse que se trata del establecimiento de un nuevo pacto con el pasado. Sin embargo, no es el pasado reciente sino los siglos XVI, XVII y, especialmente, los comienzos del siglo XIX, el escenario privilegiado por estas narraciones. Es decir, la denominada “memoria traumática” parece no permitir que la historia reciente se convierta en referente. Y, aunque los debates alrededor de la aparición de nueva documentación sobre centros clandestinos de detención, el descubrimiento de nuevos restos óseos, las declaraciones de actores directos, la recuperación de hijos y nietos indican claramente que los años de la última dictadura constituyen un núcleo sémico en el relato acerca de lo que sucedió sobre el que los diversos grupos sociales no hallan acuerdo, las novelas históricas privilegian aquel pasado con el cual el pacto ha quedado establecido: el pasado colonial, donde la fórmula más simple parece indicar “cuanto más lejano, menos doloroso”.

Para finalizar, y volviendo al planteamiento inicial de este trabajo: revisar los pactos con el pasado reciente que se están gestando en la actualidad tal vez contribuya a evitar que el discurso histórico se convierta “en una dócil y aplicada gestión del olvido”.

## El Manual de los inquisidores y la extirpación de idolatrías en el Perú<sup>37</sup>

Decir el otro es postularlo como diferente, postular que existen dos términos, *a* y *b*, y que *a* no es *b*; o sea, hay griegos y no griegos. Pero la deferencia solo adquiere interés a partir del momento en que *a* y *b* entran en un mismo sistema; (...)

François Hartog, *El espejo de Herodoto*

Tal como el título de este trabajo indica, voy a poner en relación –o para utilizar una terminología más en boga– voy a poner a constelar dos textos. Uno nacido en Europa, el llamado *Manual de los inquisidores*, cuya última edición –correcta y aumentada, diríamos hoy– fue realizada en 1578 por Francisco Peña; y otro, nacido en América alrededor de 1572: *Ritos y fábulas de los incas* del padre Cristóbal de Molina, el cuzqueño. El *Manual* es el resultado de un largo proceso de reescrituras que comienza Nicolau Eimeric<sup>38</sup> en 1376, recopilando textos de derecho inquisitorial y jurídico, tanto como textos bíblicos, documentos conciliares, relatos de sentencias, los cuales trató de ordenar sistemáticamente, y finaliza Francisco Peña a pedido de la Santa Sede, adicionando todos los textos relativos a la institución inquisitorial que surgieron después de la muerte de Eimeric.

---

37 Una versión anterior de este trabajo fue publicada en Crovetto, Pier Luigi y Sanfelici, Laura (eds.) (2008) *Actas del XXVI Congreso Internacional del I.I.L.I. Palabras e ideas. Ida y vuelta*, Roma, University Press.

38 Nicolau Eimeric nació en Gerona en 1320 y perteneció a la Orden de los dominicos. En 1357 se convirtió en Inquisidor General de Cataluña, Aragón, Valencia y Mallorca. De Francisco Peña tenemos pocas noticias, excepto que fue doctor en derecho canónico y civil, tal como consta en el propio *Manual*.



Ahora bien, podría pensarse que el texto americano, *Ritos y fábulas de los incas*—que voy a considerar dentro de aquellos surgidos en el devenir de las llamadas campañas de extirpación de idolatrías en el virreinato del Perú—<sup>39</sup> es el resultado de la “aplicación” de las directivas del *Manual* en América. Quiero salirme, sin embargo, de esa perspectiva y considerar ambos textos en otra mayor. Para eso habría que remontarse tal vez, al anhelo más antiguo de Occidente que, como nos recuerda Balandier, Platón sintetiza en una frase del *Timeo*: “el orden vale infinitamente más que el desorden” (Balandier, 1988: 42). A lo largo de toda su historia, imponer el orden frente al desorden, convertir el caos en cosmos fue el ingente esfuerzo racionalista del pensamiento occidental, que organizó su conocimiento del mundo mediante la fragmentación en ciencias que respondía a los principios de orden, determinación y certidumbre y que, recién en el siglo XX, permitió que el azar y la imprevisibilidad fueran considerados en la evolución del universo.

El *Manual de los inquisidores* es —quién puede dudarlo— un libro para la acción. La segunda de las tres grandes divisiones del texto está enteramente dedicada a la práctica inquisitorial: cómo se inicia un proceso, cómo se lo lleva adelante y, finalmente, el modo en que se concluye (Eimeric y Peña, [1578] 1983: 117). Además, en esta sección encontramos modelos de formularios al uso moderno con sus lugares en blanco para ser completados con los nombres del inquisidor actuante y el funcionario civil de turno de mayor categoría cuando, por ejemplo, se necesitaba la obtención de un salvoconducto

---

39 Según el procedimiento regular, el arzobispo de Lima determinaba el territorio o partido en que debía efectuarse la visita de idolatrías; el juez-visitador determinaba el orden en que se desarrollaba la inspección de los pueblos. Su intervención empezaba con un acto solemne en el cual publicaba el “edicto de gracia”. Durante el período en que se investigaban las acusaciones, el juez decía misas y adoctrinaba a los indios. Los propios visitadores de la idolatría trabajaban bajo presión, pues se consideraban exitosos aquellos que tomaban gran cantidad de dogmatizadores y hechiceros y destruían numerosos objetos de culto (Hampe Martínez, 1999: 92).

antes de comenzar el proceso (Eimeric y Peña, [1578] 1983: 18), tanto como indicaciones que apuntan a la concreción – casi doméstica– de la práctica: “El sermón [con que se inicia tal proceso inquisitorial] no se pronunciará en un día de gran fiesta, para no entorpecer el funcionamiento normal de la vida parroquial, sino un domingo cualquiera fuera del tiempo de Cuaresma o Adviento” (Eimeric y Peña, [1578] 1983: 127). Tanto las celebridades de Cuaresma<sup>40</sup> como de Adviento<sup>41</sup> prohibían los fastos litúrgicos porque eran períodos de penitencia y ayuno, lo que indica, como señala Sala-Molins (Eimeric y Peña, [1578] 1983: 127), el comienzo festivo inquisitorial.

Por otra parte, el *Manual* pone especial énfasis en el interrogatorio del proceso, no solamente particularizando las preguntas, sino también proporcionando una forma de evaluar las respuestas: “El inquisidor preguntará al acusado (...) ¿Ha viajado a regiones infectadas por la herejía y por qué? Según las respuestas, el inquisidor orientará sus propias preguntas *aparentando ir a parar con toda naturalidad al asunto.*” (Eimeric y Peña, [1578] 1983: 142) (énfasis mío)

Sin embargo, el *Manual de los inquisidores* va mucho más allá del intento de optimizar al máximo la tarea del inquisidor. Concebido en su última versión como archivo, catálogo y biblioteca de la institución, el texto representa el intento ciclópeo de eliminar el azar tanto de la estructura del propio *Manual* en cuanto texto, como de la sociedad que él mismo performa. Es decir, las bulas, leyes, reglas, disposiciones, reglamentos que el *Manual* recopila se ordenan de manera rigurosamente metódica, mientras la taxonomía implacable

---

40 Cuaresma: “En algunas iglesias cristianas, tiempo litúrgico de preparación de la Pascua de Resurrección, desde el miércoles de Ceniza hasta el Jueves Santo, que se caracteriza por ser un período de penitencia.” *Diccionario de la lengua española*.

41 Adviento: “En algunas Iglesias cristianas, tiempo litúrgico de preparación de la Navidad, en las cuatro semanas que la preceden.” *Diccionario de la lengua española*.

que de él se desprende divide a la sociedad en herejes y no herejes, particularizando entre los primeros a impenitentes, penitentes y relapsos, blasfemos, videntes y adivinos, demonólatras o invocadores del diablo, cristianos adscriptos al judaísmo, conversos rejudaizantes, cristianos adscriptos a los sarracenos, cismáticos y apóstatas; a los fieles de los herejes, a los que albergan herejes, a los protectores de herejes, a los bienhechores de herejes, a los que se oponen a la Inquisición y a los que se considera sospechosos de ser herejes. En suma, todo individuo es susceptible de ser calificado y catalogado en el entramado social que el texto imagina y la vida privada pierde su esencia convertida en objeto de análisis del microscopio inquisidor: “es frecuente que los amantes, impulsados por la fuerza del deseo, se encomienden al demonio para que doblegue la voluntad del que aman para la consecución del acto carnal”, indica el *Manual*, y recomienda que se investigue minuciosamente en qué términos se ha realizado la petición. Si se hace en términos imperativos como “te ordeno”, “te intimo”, entonces no hay herejía, pero si se hace en términos deprecativos como “te suplico” o “te ruego” se trata de una herejía porque “la plegaria implica adoración” (Eimeric y Peña, [1578] 1983: 84).

¿Y América? América fue –y cito una frase de un texto clásico y para mí vigente– “un parto de la inteligencia” (Rama, 1984: 35), aunque Ángel Rama en *La ciudad letrada* utilice la expresión para referirse específicamente a las ciudades americanas, nacidas como ciudades ideales, pensadas antes que realizadas, concebidas como instrumento visible de una expansión que solo podía obedecer a la propia racionalidad ordenadora que se expandía.

Para considerar *Ritos y fábulas de los incas* de Cristóbal de Molina quisiera salirme también de los parámetros tradicionales. En primer lugar porque Molina no fue –en rigor– un extirpador de idolatrías tal como lo fueron Francisco de Ávila, Pablo

Joseph de Arriaga o Fernando de Avendaño<sup>42</sup> y, en segundo lugar, porque su texto se escribió varios años antes de las primeras campañas de extirpación<sup>43</sup> pero, sin embargo, voy a considerarlo dentro de este horizonte de sentido. Y hago esto porque Molina pertenece a la órbita de la gobernación del virrey Toledo, denominado “supremo organizador del Perú”, quien propició la instalación del Santo Oficio en la región y terminó con los últimos focos de resistencia indígena. Junto al manuscrito de *Ritos y fábulas*, se conserva un documento firmado por el propio Toledo, donde se ordena restituir la cantidad de 150 pesos ensayados al padre Molina por su labor de catequesis frente a los indígenas (Molina, [c. 1572] 1959: 105).

En *Ritos y fábulas* el padre Molina procede de manera sistemática utilizando los instrumentos aportados por la expansión. Dado que los indígenas no poseían escritura alfabética –nos explica–, decidió “tomar algún tanto de trabajo” para que el destinatario del texto, el obispo Lartaun, obispo de Cuzco entre 1573 y 1583, pudiera conocer “las ceremonias, cultos e idolatrías que estos indios tuvieron”, para lo cual se aboca a la tarea de “juntar cantidad de algunos viejos antiguos que vieron” “hacer las dichas ceremonias y cultos” (Molina, [c. 1572] 1959: 9), mientras que, el resultado esperable de esta concienzuda tarea será comprender “dónde tuvieron origen sus idolatrías” (10).

En la misma perspectiva de sentido que el *Manual de los inquisidores*, el texto de Molina ordena el mundo americano

---

42 Francisco de Ávila fue nombrado en 1610 primer visitador de la idolatría en el arzobispado de Lima; Pablo Joseph de Arriaga escribió uno de los tratados más conocidos sobre el tema, *Extirpación de la idolatría en el Perú*, en 1621 y Fernando de Avendaño participó en las primeras campañas desde 1610, y en 1649 publicó *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica, en lengua castellana y la general del inca*, a pedido del arzobispo Villagómez, con el fin de facilitar la tarea de los extirpadores, proveyéndoles de un instrumento para refutar a los indígenas en su propia lengua y manera.

43 (...) la empresa de la Extirpación tuvo un desarrollo intermitente, con dos períodos de actividad bien marcados durante el siglo XVII (1610-1622 y 1649-1670) y una suerte de epílogo en el XVIII (alrededor de 1725).” (Hampe Martínez, 1999: 92).

en cristianos e idólatras, siendo situados estos últimos en un tiempo pretérito aunque la frase final del libro “y no es cosa menos conveniente saber los cultos y ceremonia” “para poderles disipar y desarraigar de sus idolatrías y desventuras” (Molina, [c. 1572] 1959: 104), evidencia que la idolatría era percibida antes que como un hecho del pasado como una amenaza del presente, aunque aún no reconocida de manera oficial.

Cristóbal de Molina aplica una retícula que le permitirá ordenar el mundo andino según las coordenadas témporo-espaciales de Occidente: el espacio se segmenta en provincias a cada una de las cuales le corresponden sus huacas y sus hechiceros, mientras que el tiempo se divide en meses con sus respectivas fiestas dedicadas a los diferentes dioses. Así, Molina nos relata que entre los hechiceros se encuentran los que adivinaban el futuro usando vísceras de animales, los que usaban para el mismo efecto el cebo quemado, los que echaban suertes con maíz y estiércol de carnero, los que curaban a través del poder concedido por los rayos caídos sobre la tierra, los que predecían a través del fuego, los que cuidaban las huacas... (Molina, [c. 1572] 1959: 28).

Sin embargo, y afortunadamente para nosotros, la alteridad se torna inasible y entre los finos dedos de la clasificación se escurren descripciones exquisitas como la llegada de la pubertad en las mujeres del mundo andino, que Molina –como él mismo reconoce– incorpora aunque “esto se hacía sin haber particularmente idolatría ninguna” (Molina, [c. 1572] 1959: 90), y explica: “El *quicochico* es cuando le viene a la mujer la primera flor”, “ayunaban los dos primeros días, sin comer cosa alguna; y el otro día le daban un poco de maíz crudo”, “y estabase queda en un lugar dentro de la casa”, “al cuarto día se lavaba y se ponía ropa blanca”, “y unas ojotas de lana blanca, encrespábase los cabellos y poníase en la cabeza una gorra”, “y el pariente más principal le daba el nombre que había de tener, y la amonestaba y aconsejaba

de la manera de vivir y obedecer a sus padres” (Molina, [c. 1572] 1959: 90).

Y es en relación con este pasaje que quiero reflexionar. Si el *Manual de los inquisidores y Ritos y fábulas de los incas* son dos de las puntas visibles del iceberg que navega bajo las aguas procelosas de la realidad reticulando y taxonomizando en busca del orden perfecto, una diferencia separa ambos textos y, a la vez, los confirma dentro de un mismo devenir. El *Manual* es un libro para la acción pero es previo a la acción misma, y, en ese sentido, cabe en él la ilusión de que “lo otro” pueda ser absorbido por “lo mismo” en alguna de las celdillas clasificatorias. *Ritos y fábulas*, en cambio, es un libro “desde la acción”: surge de la práctica misma. Y es en este texto, entonces, donde se produce la desgarradura y aparece una niña indígena, de cabello ensortijado y vestido blanco. Esa niña se cuele, sin razón aparente, por entre los intersticios de la red, puesto que es protagonista –en un libro destinado a extirpar idolatrías– de una ceremonia que –como dice el autor– se realizaba sin haber idolatría alguna.

Podría pensarse, por último, en una simple falla clasificatoria, en un –por así decirlo– error humano, o se podría apelar a los trabajos clásicos sobre la colonia que hablan del deslumbramiento que América provoca en los ojos europeos. Por mi parte, prefiero pensar con Baudrillard en que se trata de la irreductible singularidad del otro (Baudrillard, 1995: 156). Vistiendo la blancura de la virginidad, ni siquiera tocada con la mácula de un nombre que la designe y en la culminación del enigma: el tránsito de niña a mujer, la joven indígena se nos aparece en el texto como la evidencia de que lo singular e incomparable, en definitiva, lo otro (Baudrillard, 1995: 167), se resiste a desaparecer en el orden integrador.



## La construcción del deseo. *Cartas privadas de emigrantes a Indias. 1540-1616*<sup>44</sup>

En 1988 aparece por primera vez la obra de Enrique Otte, *Cartas privadas de emigrantes a Indias. 1540-1616*, compuesta por 650 cartas que emigrantes españoles, pobladores de Indias, dirigen a sus familiares o deudos residentes –excepto en un caso–, en la Península. Estas 650 cartas fueron escritas por 529 personas, (51 de las cuales eran mujeres), vecinos o habitantes de 108 lugares de América, desde el norte de México hasta el sur de Chile. La mayoría de estas cartas proviene de las dos capitales americanas más importante: México y Lima, y fueron extraídas del Archivo General de Indias donde se encontraban archivadas en dos series del Indiferente General, bajo los títulos de “Nueva España” y “Perú”.

De las 650 cartas editadas, 82 fueron enviadas desde Lima entre 1556 y 1611; ellas constituirán el corpus sobre el cual voy a centrar este trabajo, analizando algunas cuestiones particulares con el siguiente marco teórico general.

Si bien voy a utilizar la denominación tradicional de “literatura”, dado que el corpus remite a la actividad escrituraria

---

44 Una versión anterior de este trabajo fue publicada en *Actas de las Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana*, JALLA 95, 1997, Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.



de un grupo de origen europeo, entiendo por tal uno de los subconjuntos de discursos que conforman las prácticas discursivas del período colonial latinoamericano, prácticas que engloban las interacciones semióticas entre individuos pertenecientes a culturas orales e individuos pertenecientes a culturas que poseen escritura alfabética.<sup>45</sup>

La literatura colonial latinoamericana nace, entonces, con el advenimiento de un conjunto de discursos que construyen un “nosotros” que se organiza, en la faz política, frente a los “otros” (los enemigos de la Corona) y que se jerarquiza en una metrópoli y un grupo humano de súbditos cuya mayor condición diferencial es la fidelidad y cercanía a la autoridad metropolitana. Y finaliza con el advenimiento de un conjunto de discursos que construyen un “nosotros” que se organiza frente a los “otros” (el resto de las naciones, jerarquizadas en enemigas y aliadas), en base a la idea de constitución legal, en calidad de igualdad.

El devenir de este conjunto de discursos, al que podríamos denominar “historia de la literatura latinoamericana”, adquiere sus rasgos particulares en tanto el universo socio-cultural conocible se nos presenta como binario (occidente/no occidente, por ejemplo) y el “nosotros”, en consecuencia, se construye en la autodefinition de la pertenencia a una de las partes, pero distinguiendo en ella un centro ajeno y una periferia de lo propio.

El privilegio de Aragón firmado por Felipe II en 1589, que autoriza la publicación de la tercera parte de *La Araucana*, reza en sus párrafos iniciales:

Nos DON FELIPE, por la gracia de Dios, Rey de Castilla, de Aragón, de León, de las dos Sicilias, de Jerusalén, de Portugal, de Hungría, de Dalmacia, de Croacia, de Navarra, de

---

45 Tomo este concepto y los que siguen de mis lecturas de Mignolo, especialmente 1989; Gruzinsky, 1988 y Lienhard, 1990.

Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mallorca, de Sevilla, de Cerdeña, de Córdoba, de Córcega, de Murcia, de Jaén, de los Algarbes, de Algecira, de Gibraltar, de las Islas de Canaria, de las Indias Orientales y Occidentales, Islas y Tierra Firme del mar Océano (...) por cuanto por parte de vos, Don Alonso de Ercilla y Zúñiga, caballero de la Orden de Santiago, (...)” (Ercilla, [1569] 1979: 117).

indica claramente la relación de vasallaje entre destinatador y destinatario que impregna esta obra gestada, como su autor indica, al calor de las batallas en la conquista de Chile. Desde el oscuro clérigo Martín del Barco Centenera que dedica su obra al marqués de Castel Rodrigo, virrey de Portugal, hasta el Inca Garcilaso, que le dirige sus *Comentarios reales* “a la serenísima princesa doña Catalina de Portugal”, y Guamán Poma de Ayala, que escribe su *Nueva Corónica y Buen Gobierno* como una carta a la Sacra Majestad, todos privilegiarán la casa real, en tanto figura simbólica de la suma del poder político y religioso de la época, como exclusivo destinatario de la producción textual americana en su totalidad. Y esta será condición necesaria, aunque no suficiente, para acceder al circuito de las producciones metropolitanas.

Sin embargo, la relación destinatador/destinatario que se halla fuertemente determinada en el ámbito público, se tiñe de otras connotaciones cuando nos adentramos en el ámbito privado. En primer término, lo que muestra el análisis de estas cartas privadas de emigrantes a Indias es un borramiento –y una consecuente necesidad de reconstruir– las funciones emisor/receptor. Los largos viajes y la inexistencia de medios eficaces para la localización de un habitante particular en una zona determinada hacían necesario que las cartas se enviaran, de España a América y de América a España, por medio de un viajero que, ya en el continente, debía localizar a un familiar, amigo o conocido del destinatario o, en el mejor de los casos, a aquel a quien había sido dirigida la carta.

Por lo general, se escribía un mismo texto varias veces y se lo enviaba por distintos emisarios. En la mayoría de los casos, las cartas del corpus trabajado son enviadas por residentes en América desde mucho tiempo atrás, y comienzan con el reclamo de haber escrito largamente sin haber recibido respuesta alguna; en otros casos, se responden cartas enviadas desde España dos, tres y a veces hasta ocho años atrás.

Ahora bien, reconstruir la función emisor/receptor indica, por una parte, que las cartas pueden ser leídas en la actualidad como manifestaciones del proceso de construcción de un “nosotros” en el ámbito privado fuera de España y, por otra, remite a una nueva relación destinador/destinatario. Y lo que puede percibirse en esta nueva relación es la presencia constante de la muerte.

El que escribe no sabe si su destinatario permanece aún con vida y la lejanía parece hacerle suponer que no lo está. Salvador Camacho, residente en Lima, le dice a su hermano Bartolomé, residente en España, en 1590:

Señor hermano, una [carta] vuestra recibí, (...) con la cual fue tanto el contento que recibí en verla y saber que tenía hermano que no sé cómo me lo diga, porque ha más de 8 años que no he tenido carta vuestra, ni de nadie de esa tierra, aunque yo he escrito muchas. (...) Avisáisme por la vuestra que es muerto nuestro hermano Alonso García.” (Otte, [1988] 1993: 440)

De la misma manera, y casi sin excepción, el destinador desde América escribe al término de su vida, o se construye a sí mismo escribiendo muy cercano a la muerte: “Porque (...) yo me hallo viejo y cansado y sin dentadura”, dice el mismo Salvador Camacho; “Y mira”, escribe doña Francisca Maldonado a su hijo, “que estoy ya muy vieja y sin dientes, no permita por amor de Dios que Dios me lleve sin verte” (382).

Como he planteado más arriba, el rey como destinatario privilegiado no era condición suficiente para asegurar la circulación entre los discursos centrales de un texto producido en Indias. Sabemos que quien produce un texto construye también un objeto “América” mediante distintas estrategias discursivas para legitimar dicho texto y propiciar su ingreso al circuito deseado. En este sentido, la construcción del objeto se supedita al texto. Por el contrario, en el ámbito privado, la importancia *per se* del texto se diluye, para dar preeminencia a la construcción del objeto.

Lo que el análisis de las cartas pone de manifiesto es que estas son un medio utilizado por el emisor para construir el objeto “América” como un objeto de deseo para el receptor, frente a la necesidad de reconstruir un vínculo *in praesentia*. Salvo contadas ocasiones, las cartas piden que los hijos, sobrinos o los hijos de los amigos se trasladen a Lima para heredar los bienes que sus mayores han conseguido en América. Así, Lorenzo López escribe a sus sobrinos:

Por amor de Dios os ruego que, pues sois mozos y libres, que procuréis alcanzar licencia del Real Consejo de Indias, para pasar a estas partes, pues que no tengo a quien dejar mi hacienda sino a vosotros, que sois mi sangre. Porque si no lo hacéis, habré de dejarlo a quien no me lo agradecerá (404).

Y al construirse América como objeto de deseo, focalizado fundamentalmente en el tópico de la abundancia, se construye el objeto “España” como un espacio de hambre:

Allá escribo a mi hermano Juan Martín que se venga a esta tierra, (...) y no vivir en esa, donde pasan tantos trabajos y miserias (...) Y si así lo hace, no lo errará de tomar mi consejo y venir a esta tierra donde no hay hambre, y en poco tiempo los hombres que se quieren aplicar están ricos (376).

El deseo se construye, también, haciendo hincapié en la posibilidad de un casamiento ventajoso para las mujeres solteras: “Si Dios no me lleva, yo las casaré a todas allá o acá; más yo querría más acá, pues se casarían muy mejor y más ricamente” (381); más aun, los varones en la misma situación pueden trasmutar su condición social y aspirar a un mejor casamiento: “porque en esta tierra los que son limpios y no tienen mancha, los tienen por noble gente” (403); mientras se exaltan las delicias del ocio femenino:

Suplico que a la señora María Salazar le suplique de mi parte que se venga esta tierra, porque (...) se holgará como una reina (...) porque acá las mujeres no hilan ni labran ni entienden en guisar (...) sino holgándose con visitas de amigas” (383).

Aunque también puede encontrarse una subrepticia vuelta de tuerca en la erotización del deseo masculino, cuando Pedro García le dice a su hermano que “Francisco Moreno tiene cinco hijos, las cuatro son hembras y todos desean la venida de mi sobrino” (403).

Esta construcción del deseo como necesidad de restablecer un vínculo *in praesentia* se percibe claramente en las dos cartas enviadas por Alonso Hernández a su hermano Sebastián en 1570 y 1572. En la primera, Alonso construye el espacio como aquel lugar donde su hermano “vivirá descansadamente, sin andar por penas ni por sierras”, donde su hija encontrará un buen matrimonio con su hijastro y la cuñada, Teresa Díaz, “tengo para mí que se llevaría muy bien con mi mujer y será gran compañía para ella” (383). Dos años después, Alonso envía otra carta en respuesta a una enviada por Sebastián, por la cual inferimos que Teresa Díaz, la cuñada, ha muerto y el viudo ha vuelto a casarse, y si bien Alonso expresa su conformidad con la nueva esposa, responde al deseo de trasladarse a América que ahora manifiesta a su hermano:

Y en lo que V. M. me envía a decir que le envíe socorro para venirse, casándose con tanta honra que se casó. Yo no sé para qué V. M. se quiere venir a Indias, que basta la honra para tener de comer,

descubre su propio mecanismo para la construcción del deseo:

que cuando V. M. perdió la compañía que perdió (...) y yo deseaba verla antes que Dios la llevara de esta vida, y por eso enviaba a suplicar a V. M. se viniese a estos reinos.

y América deja de ser el lugar de la abundancia: “Pero si todavía procurare V. M. quererse venir, haga V. M. como yo hice, que no saldrá tan pobre como yo salí” (384). La carta, entonces, al perder su valor como instrumento para la construcción del deseo, se convierte en un objeto que, *per se*, restablece un vínculo *in absentia*: “mas precio una carta de todos vs. mds. que todos cuantos tesoros hay acá en Indias.” (385), dice finalmente Alonso Hernández.

La construcción del deseo en este pequeño corpus que he analizado encubre la angustia del emigrante ante la no continuidad. Las cartas, que también revelan un universo binario en la relación vida terrena/vida supraterránea, muestran que la inminencia de la muerte es aceptada como un hecho que proviene de la voluntad de Dios y, en ese sentido, escapa a la lógica humana; pero la angustia ante la finalización de la vida terrena, sobre la que, como hombre, el emigrante puede accionar, se traduce en los pedidos, ruegos y súplicas que, encubiertos o manifiestos, reclaman la presencia del joven al que se heredará todos los bienes terrenales y se tendrá en calidad de hijo. Tras muchos años de permanencia en el continente, el inmigrante a Indias, de cara a la muerte, vuelve con insistencia la mirada a Europa. La necesidad de restablecer este vínculo con la presencia de otro español,

pero joven, en América, estriba en que ese vínculo implica la permanencia en un grupo con el cual se siente altamente identificado, en tanto es la garantía de pertenencia al “nosotros” peninsular. Sin reafirmar esta pertenencia, para el emigrante a Indias morir en América será morir dos veces.

## León Pancaldo y la quimera del oro americano<sup>46</sup>

Diez años antes de la llegada de los españoles a América, nacía en la ciudad de Savona, situada en la ribera ligur, León Pancaldo. Este marinero genovés, que pasó casi inadvertido para nuestros historiadores, conoció a los descendientes de Colón, recorrió todos los mares de la tierra, fue requerido por sus conocimientos marítimos como práctico de la navegación por reyes, príncipes y embajadores, escribió el derrotero de la expedición de Magallanes y llegó a las tierras del Río de la Plata en 1538, al mando de una expedición insensata, capitaneando una embarcación repleta de mercancías suntuarias, para morir, cansado y enfermo, en la primitiva ciudad de Buenos Aires.

El 24 de agosto de 1535 zarpa de San Lúcar de Barrameda la expedición del primer adelantado del Río de la Plata, don Pedro de Mendoza. En febrero del año siguiente, el adelantado funda o establece la ciudad-puerto de Santa María de Buenos Aires. Destino aciago el de la ciudad y su fundador: en junio de 1537, mientras un numerosísimo grupo de tribus

---

46 Una versión anterior de este trabajo fue publicada en 1995, *Theoria. Revista de ensayos críticos*, II, 2, Salta, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, pp. 13-16.



vernáculos sitiaba la ciudad, convirtiéndola en un pozo oscuro donde vagaban criaturas fantasmales y los cadáveres de los muertos por hambre se descomponían al sol, Mendoza moría en alta mar, a bordo de *La Magdalena*, en un último intento agónico por alcanzar la tierra que lo viera nacer. A ese pobre caserío, casi devastado por las flechas incendiarias de los indígenas y la falta de alimentos, arriba Pancaldo al mando de la *Santa María*.

Desde 1534, las noticias sobre el oro peruano y los tesoros milenarios de los incas crecían y se multiplicaban en la mente de los habitantes de la Península. De Pedro de Mendoza y su armada, que también había partido tras la quimera de las minas del rey blanco, nada se sabía, pero la imaginación popular lo soñaba pletórico de riquezas inconmensurables. Así es como dos comerciantes italianos: Urbán Centurión y Francisco Pozobonelo, que poseían una casa comercial en Valencia, deciden despachar dos barcos al Perú por la vía del estrecho, con un gran cargamento de mercaderías para venderlas a aquellos hombres enriquecidos en la empresa de la conquista.

No sabemos con exactitud cómo se desarrollaron los hechos pero lo cierto es que ambas naves, al mando de León Pancaldo, nunca llegaron a cruzar el estrecho; muy cerca de este naufragó una de ellas, perdiéndose toda la mercadería transportada, y con la restante Pancaldo puso proa hacia la desembocadura del Río de la Plata para dar con la ciudad fundada por Mendoza. Quimera que se sustenta con otra quimera, Pancaldo vendió muchas de sus mercaderías pero por ellas no cobró absolutamente nada, pues no podían ser más pobres aquellos hombres; aceptó que le firmasen una *carta de obligación* en la cual se comprometían a reparar la deuda con el primer oro o plata que recibiese cualquiera de ellos en el primer repartimiento que se hiciese en aquella conquista. Muerto Pancaldo y despoblada Buenos Aires, las mercaderías, que quedaban valuadas en diez mil ducados,

fueron trasladadas a la Asunción, donde desaparecieron misteriosamente en manos de los jefes principales.

Cuatro siglos más tarde, Manuel Mujica Láinez nos devuelve al casi desconocido marino genovés –que no necesitó de la mano del escritor para convertirse en personaje– y reescribe su historia en relación con la de la ciudad de Buenos Aires, en el cuento “El primer poeta, 1538” de su *Misteriosa Buenos Aires*, cuya primera edición data de 1951.

Veamos, entonces, brevemente, cómo Mujica, en este cuento, interpreta, reescribe o recrea cartas, documentos, crónicas de nuestra producción textual colonial, escritos de la historiografía contemporánea sobre estos textos coloniales y algunas ideas que pertenecen a nuestro imaginario colectivo.

El cuento presenta a Luis de Miranda dirigiéndose a la casa de Isabel de Guevara para leerle los versos que ha compuesto esa misma mañana narrando las penurias de la armada de Pedro de Mendoza. Tanto el padre Luis de Miranda de Villafaña como Isabel de Guevara son personajes históricamente documentados, ambos expedicionarios con Mendoza. El primero escribió, en fecha no determinada, un poema –denominado “Romance elegíaco”– sobre el hambre y las penurias que acompañaron la fundación de la primera Buenos Aires, mientras que de Isabel de Guevara se conserva una carta, escrita desde la Asunción en 1556, dirigida a la princesa Juana, hija de Carlos V.

El personaje creado por Mujica ha intentado leer su poema a algunos de los habitantes de la ciudad, sin éxito: la población se encuentra alborotada con las mercancías que ha traído el marino genovés León Pancaldo. Cuando llega a la casa de su amiga, encuentra que tres italianos: Batista Trocho, Tomás Riso y Pedro Aquino –cuyos nombres registran documentos de la época como integrantes de la tripulación de Pancaldo– y un español la rodean ofreciéndole suntuosidades traídas por los genoveses: riquísimas telas, perfumes, joyería. Recibido con ternura por la anfitriona, despierta los

celos del español, quien lo provoca hasta trabarse en lucha con él. La pendencia termina con una herida de cuchillo en el pómulo de Miranda. Los italianos echan fuera de la casa al poeta que no ha podido defenderse a causa del licor que ha consumido. Luis de Miranda debe limpiarse la sangre que mana de su herida con los papeles que llevan sus versos. La noche casi se ha convertido en día, y el poeta comienza a leer para las ranas, los grillos, la luna, los árboles, el primer poema dedicado a Buenos Aires.

Mujica reescribe, de esta manera dos situaciones históricas: el sitio de los indígenas que, a poco de fundada la ciudad, casi hizo morir de hambre a la mayoría de sus habitantes –cuya fuente documental es el “Romance” del propio Miranda– y la llegada de los genoveses llevando mercancías suntuarias para comerciar con los supuestamente enriquecidos habitantes de Buenos Aires, y las refunde en una sola: las víctimas del hambre –a causa de los indígenas– se convierten en víctimas de lo superfluo –a causa de los comerciantes–, incapaces de prestar oídos a los versos del poeta. Esta reescritura se sintetiza en una sola frase: “Los genoveses con ser tan pocos, habían logrado lo que los indios no consiguieron: invadir Buenos Aires.” (Mujica Láinez, [1951] 1986: 19)

Todas las mercancías que se detallan en el cuento están consignadas en los documentos que describen las traídas por Pancaldo: cajas de peines, bonetes de lana, pantuflas, máscaras, sartas de perlas, jubones, penachos, balanzas, manteles, puñales, espadas, arcabuces, candelillas, alforjas, pipas de vino, barriles de ciruelas, jarros de aceitunas, quesos de Mallorca.<sup>47</sup> Pero es interesante destacar que, cuando leemos en

---

47 Ver, por ejemplo, un extracto de la lista de estas mercancías que transcriben en forma paleográfica Gandía-Fernández Reyna, 1937, 122: “çinco jubones de tafetan e una chamarra de tafetan e quinze jubones de fustan e dos caxetas de caxaveles e quatro dozenas de talavartes de tafetado e una camisa e un barril de agua de azahar e otro de agua de Rosada mas ocho dozenas de conteras e ocho plumajes y mas mill e quinientas agujas e quatro dozenas de cadenas y dos mill corchetes y dos cofrezicos para

su texto “las sartas de piedras falsas que decían ‘margaritas’” (Mujica Láinez, [1951] 1986: 19), Mujica no solamente está utilizando los documentos conservados sino también los textos historiográficos, puesto que, prácticamente está transcribiendo una acotación de de Gandía a la lista de mercancías genovesas que aparecen en su libro sobre Pancaldo: “margaritas, es decir perlas falsas” (Gandía-Fernández Reyna, 1937: 51).

Estos objetos de lujo y sus efectos en los habitantes de Buenos Aires se resignifican de diversas maneras: “Doquier”, nos dice el autor, “aún en las chozas más míseras, apiláronse los objetos nuevos, espejeantes: (...)” (Mujica Láinez, [1951] 1986: 19), objetos que brillan como espejos, brillo pero brillo sin oro, mercadería superflua. Mediante el participio *espejeante*, Mujica Láinez nos remite a una imagen clásica de nuestra colonización: el intercambio desigual entablado por Colón. Los habitantes de la ciudad se confunden así, con los ingenuos indígenas engañados por los vidrios de colores colombinos. En un pasaje posterior, cuando el joven espa-

---

cartas a tres libras de margaritas e dos dozenas e media de espejos mas dos dozenas de escovillas e un par de muslos de raso con sus medias calças de palo y ocho espadas a media dozana de espuelas e mas unos pocos de caxcaveles en un papel.” A continuación defino algunos términos, hoy en desuso, según dos diccionarios de la época.

Jubón: “(...) vestido justo y ceñido, que se pone sobre la camisa y se ataca [sic] con las calças.” (Covarrubias); tafetan, “tela de seda delgada, (...)” (Covarrubias); chamarra: “Vestido talar con mangas, que se trahe pendiente de los hombros sin ceñirle al cuerpo.” (Diccionario de la lengua castellana); fustan: “Cierta tela de algodón con que se acostumbra aforrar los vestidos; (...)” (Covarrubias); talavarte: “la pretina de la cual cuelgan los tiros donde va asida la espalda, (...)” (Covarrubias); tafetado: ver tafetán; agua de azahar: se llama agua de ángeles a aquella de intenso perfume, por provenir de la destilación de distintas flores y drogas aromáticas, entre ellas la denominada *rosada*, como todas aquellas otras que se venden en las boticas: la de *azahar*, la de jazmín, etc. (Covarrubias); contera: “Es la extremidad de la wayna de la espada (...)” (Covarrubias); plumaje: “(...) penacho de plumas que se pone de adorno en los sombreros; y en lo antiguo se ponía en los morriones y cascos.” (Diccionario de la lengua castellana); corchete: “Hebilla de hierro o arambre.” (Covarrubias); margarita: “Lo mismo que Perla.” (Diccionario de la lengua castellana); escovilla: “La limpiadora con que se limpian los vestidos, que se hace regularmente de cerdas de jabalí.” (Diccionario de la lengua castellana); muslos: “(...) lo mas comunmente se llaman Calzones.” (Diccionario de la lengua castellana); calças: “(...) vestidura que cubre la pierna.” (Diccionario de la lengua castellana).

ñol trata de seducir a Isabel de Guevara con las mercancías genovesas, se dice: “junto a ella, (...) desgrana collares de cuentas de vidrio” (20): las cuentas de vidrio son un referente inequívoco a nuestro imaginario colectivo sobre Colón.

Saltando como monos, los marineros dejaron que se perdiera el casco y salvaron los aparejos, el velamen y las áncoras. Luego se ocuparon, con la misma agilidad simiesca, bajo la dirección de Pancaldo, de transportar hasta la playa los infinitos cofres que la nao contenía y que los comerciantes de Valencia y Génova destinaban al Perú. Sobre la arena se amontonaron en desorden, como presa de piratería. (19)

La frase inicial brinda el necesario movimiento que la imagen requiere y aporta una nueva concepción sobre los marineros genoveses: un ejército de simios. Los cofres, en la reescritura del autor, se transforman en *infinitos* para remarcar la idea de invasión y los comerciantes, ya en la frase que cierra el párrafo, en piratas. Una vez más, Mujica demuestra conocer a fondo la documentación sobre el tema, pues, y volviendo a la frase inicial, transcribe casi literalmente la declaración de Antón López de Aguiar que se conserva en los autos del juicio que se sostuvo contra Pancaldo: “(...) si han dejado perder el casco de la dicha nao, fue por ser muy vieja (...)” puesto que “(...) han salvado todos los aparejos e velas, e ancoras e amarras (...)” (Gandía-Fernández Reyna, 1937: 57).

Finalmente, Mujica matiza la imagen épica que nos ha legado la crítica historiográfica tradicional sobre nuestros conquistadores; cuando en el momento de firmar las *cartas de obligación*, dice: “Firmaban y firmaban: muchos, sacando la lengua y dibujando penosamente unos caracteres espinosos como enrejado palaciego; los más, con una simple cruz. Y escapaban hacia sus casas, como ladrones, con las pipas de vino, con los barriles de ciruela, (...)” (19). Estos hombres

preclaros se convierten, ante la miseria y el hambre que en realidad les depararon las nuevas tierras, en niños que, sacando la lengua, ni siquiera portadores de la escritura –símbolo inequívoco de la civilización–, garabatean sus nombres para apoderarse, como ladrones, de aquellos mismos objetos que dejaron en la patria cuando se lanzaron a las largas y penosas travesías oceánicas, acunados por el ensueño del oro americano.



## Libertad Demitrópulos, la escritura de la historia<sup>48</sup>

Hacia 1870 comienza a consolidarse en América Latina lo que Ángel Rama (1984: 97-99) denomina “el proyecto nacionalista”: materiales provenientes de distintas regiones geográficas y grupos socioculturales se organizan en redes discursivas que permiten la emergencia de las primeras “literaturas” e “historias” nacionales. Si la literatura como disciplina subsumió en la norma urbana culta las manifestaciones rurales y orales, los nacientes estados instrumentaron, también, estrategias de legitimación política en la religación con un pasado histórico conveniente: fue tarea de la historiografía la construcción de figuras heroicas que pudieran ser reconocidas como tales por los ciudadanos, más allá de las discrepancias del momento. Esta “invención de tradiciones” selecciona, reelabora y oficializa ciertas figuras del pasado histórico de cada país, lo cual permite a la ciudadanía en su conjunto sentirse identificada en el culto superador a los héroes de la patria.

Literatura e historiografía no solamente tuvieron un origen común –en cuanto a disciplina–, sino que, en algunos

---

48 Una versión anterior de este trabajo fue publicada en *Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, 6-7-8, año 5, vol. 2, 1996, pp. 611-617.



casos, fueron concebidas unificadas en el objetivo de consolidar naciones hacia un futuro ideal.

Doris Sommer (1993) explica que después de la creación de las nuevas naciones, las novelas latinoamericanas fueron, casi inevitablemente, historias de amantes y que muchas de ellas exhortaban a la procreación en el marco de matrimonios legítimos y socialmente convenientes, proyectando un estado ideal, patriarcal y jerárquico.

Si atendemos a la definición de Anderson de que “la nación fue siempre concebida como una profunda y horizontal comunidad de camaradas” (1990: 16), esto es, como una fraternidad, no resultará descabellado admitir que la consolidación del proyecto nacionalista no hizo más que afianzar un discurso esteotipado que representaba “los valores de la cultura masculina, caballeresca y cristiana” (Adorno, 1988: 56) que databa de la llegada de los europeos a América. Este mismo proceso de occidentalización sobre los pueblos amerindios trajo aparejado, también, la imposición de la escritura alfabética: las culturas indígenas, que conservaban la memoria histórica en relatos –apoyados en algunos casos por representaciones pictóricas– transmitidos oralmente, sufrieron una progresiva “colonización de la memoria” (Mignolo, 1989a: 224-26) que convirtió a la letra y, por lo tanto, al libro, en el único medio de transmitir la historia.

Lo que intento decir es que la escritura de la historia –entendida como la conservación de la memoria de los hechos pasados–, nunca ha sido un acto confiado al azar sino una actividad que respondía a fines políticos específicos: ya sea la occidentalización de un territorio, ya la consolidación de las nuevas naciones, con una estructura discursiva que se incluía en los cánones de la epopeya<sup>49</sup> y en un solo modo de

---

49 Me refiero al discurso que describe acciones bélicas llevadas a cabo por uno o varios jefes militares, comúnmente denominados héroes, discurso monológico por excelencia puesto que el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación coinciden en una misma perspectiva ideológica, en la que no se admite el disenso ni la opinión.

transmisión: la escritura alfabética y un lugar de enunciación restrictivamente masculino. Un simple recuento de los autores de libros historiográficos nos demuestra que recién en la última época las mujeres comienzan a escribir “historias”, siendo significativamente superior el número de varones.<sup>50</sup>

A través de *Río de las congojas*, publicado en 1981, Libertad Demitrópulos se presenta como una mujer que escribe historia, que reescribe un tramo del pasado colonial de una ciudad de Santa Fe desde la novela, haciendo uso de fuentes documentales. Quiero destacar brevemente, la utilización de documentos como la carta de Isabel de Guevara, enviada desde la Asunción en 1556, sobre la que se elabora el personaje de María Muratore, además del empleo de textos historiográficos contemporáneos. Analizando, por ejemplo, un fragmento del relato de la vida de Blas de Acuña se dice que “El mismo era hijo de una guaraní criada en *perfecta clausura* por los frailes Armenta y Lebrón (...)” (Demitrópulos, 1981: 172); en este caso, puede comprobarse la utilización de la *Crónica Florida del Mestizaje de Las Indias. Siglo XVI* de Alberto M. Salas: “(...) los frailes Armenta y Lebrón, (...) que tenían en su poder, y so pretexto de catequización, a un numeroso grupo de indias en *perfecta clausura*.” (1960: 91) (énfasis mío)

Pero, a diferencia de la historia oficial escrita por varones, Demitrópulos compondrá un relato no épico sino familiar, las características heroicas estarán encarnadas en una mujer y no en un hombre, y el nacimiento y la transmisión de la historia será oral y no escrita.

El relato, que se extiende desde la salida de Asunción de Juan de Garay al frente del grupo de mestizos con los que

---

50 El Instituto de Historia Americana “Dr. Emilio Ravignani” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires posee, hacia finales del siglo XX, 398 volúmenes clasificados como “Historias Generales de América Latina”, de los cuales 36 habían sido escritos por mujeres. De estos 36 volúmenes, 28 fueron publicados en la década del 90, 3 en la década del 80, 2 en la década del 70, y los 3 restantes, respectivamente, en las décadas del 60, 40 y 20.

fundará Santa Fe, el motín protagonizado por siete de estos el 11 de junio de 1580 y la despoblación de la ciudad, no sigue un desarrollo cronológico lineal ni existe un único sujeto del enunciado. Por el contrario, la novela está compuesta en veinticuatro capítulos breves, que avanzan o retroceden en la sucesión temporal según los recuerdos de tres narradores: Blas de Acuña, María Muratore e Isabel Descalzo. Lejos del discurso unívoco de la épica, las tristezas, los dolores, los odios y las pasiones de los tres narradores se intersectan y contraponen en una narración que adquiere unidad en la polifonía. El texto permite las voces de aquellos que no fueron ni vencedores ni vencidos en el proceso de la conquista: los mestizos como Blas e Isabel, los criollos sin abolengo como María Muratore.

De la misma manera, dos resoluciones existen en la novela para la vida de Isabel Descalzo y dos para la de María: en una de ellas, María Muratore muere junto a Juan de Garay a manos de los indígenas, en la otra muere disfrazada de varón, luchando en la frontera contra los indios, junto a Blas de Acuña.

El relato no describe encuentros bélicos decisivos sino escaramuzas con los indígenas, situaciones que, lejos de polarizarse en el eje victoria/derrota propio de la épica, descubren la “otredad” de los mestizos, ni indios ni españoles: “Cuando tendíamos los indios con el fuego de los arcabuces, qué tanto venía sucediendo que la voz de nuestra madre lloraba dentro del corazón.” (Demitrópulos, 1981: 30) Y la figura del héroe no está encarnada por Juan de Garay –paradójicamente denominado *el hombre del brazo fuerte*– sino por María Muratore. María pelea junto a los hombres como uno más y es hábil en el manejo de todo tipo de armas. Antes de morir, el personaje se define como “esa muchacha de la Asunción, la guerrera de Santa Fe” (150).

La empresa verdaderamente heroica en *Río de las congijas* consiste en crear una familia y esta empresa necesita de una

férrea voluntad femenina para llevarla adelante. “No dejarse vencer; –dice Isabel Descalzo a sus hijos– si yo me hubiera dado por vencida no estarían ustedes en este mundo. Son fruto de la obstinación” (159). Esta familia, además, subvierte la estructura patriarcal tradicional consolidada a fines del siglo pasado mediante lo que Nancy Armstrong denomina “el contrato sexual”:

“El contrato exige que haya dos partes diferentes para la puesta en práctica de un intercambio mutuamente beneficioso. Aunque las dos partes deben ser distintas, no pueden enfrentarse, porque ello exigiría una tercera forma externa de autoridad que regulase la relación entre ellas.” (Armstrong, 1987: 48)

Esta relación contractual se establece en el texto entre Blas y María, entre Blas e Isabel y entre Isabel y María; los tres son hijos ilegítimos, no han conocido al padre y crecieron al amparo de un padrino, y la unión genésica familiar se realiza sin la aceptación explícita de sus miembros en silenciosos pactos de amor, maternidad y muerte: Blas se casa con María Muratore en *artículo mortis*. María pierde su capacidad reproductiva a causa de la herida que le provocan cuatro balas alojadas en el abdomen, herida que Blas cauteriza con su cuchillo, y cuatro son los hijos que pare Isabel Descalzo, aunque Blas nunca la reconoce como esposa. El último hijo, la única mujer, nace cuando María muere y lleva su mismo nombre.

Esta nueva familia se constituye con la protección de una madrina heroica pero, fundamentalmente, esta familia puede constituirse cuando Isabel asume su doble rol de reproductora biológica –en unión con Blas– y productora del sustento mítico de la memoria en relación con la historia de María Muratore: “Y ella se resignaba a su suerte de madre solitaria, porque ese fue el destino que ella misma se había labrado desde que se quedó en la casa a sostener la memoria.” (Demitrópulos, 1981: 160)

Los hijos crecen e Isabel comienza a contarles la historia de la finadita, la historia de María. El relato, repetido incansablemente primero ante sus hijos, después ante sus nietos, deja de ser un entretenimiento infantil para convertirse en un discurso que cohesiona la identidad familiar:

Los hijos se criaron a la par del tiempo que iba aureolando el recuerdo de la finadita; (...) Y también fueron entrando en el mito, porque si los otros tenían blasones ellos tenían su historia con una mujer que parecía hombre por lo valiente (...) Si sacudían el pasado hallaban siempre el nombre de la finadita engarzado en los propios de ellos, como un timbre único e imborrable. (156)

Isabel Descalzo no solamente gesta una familia, sino que gesta el mito que permitirá la supervivencia de esa familia. Por eso, ya centenaria, comprende que puede morir porque su hija María es ahora la depositaria de la memoria mítica familiar: “A eso se fue. Comprendía. Así, hasta nunca acabar. Hasta acabar la memoria que es no morir. Para eso.” (166)

Mito, memoria y supervivencia se asocian de manera indisoluble y nos conducen al tópico nodal de la novela: la conservación de la memoria. El poema que sirve de epígrafe al texto, plantea a través de una metáfora —“guardar a los muertos”— el problema de la conservación de la memoria de los hechos pasados y propone dos resoluciones: enterrarlos en un lugar donde los enemigos no puedan encontrarlos — con lo cual se hace referencia a restos materiales— y guardarlos “dentro de nosotros mismos” en un lugar que ni siquiera nosotros conozcamos: lo guardado ahora no pertenece al orden de lo material. La primera propuesta es llevada a cabo por los hombres, representados por Blas, que permanece impassible ante la desaparición de la ciudad que él ayudara a fundar, custodiando obstinadamente la tumba de María y los siete jefes mestizos; y la segunda, por las mujeres, en

las figuras de Isabel y su hija que guardan en la memoria la inmaterialidad del pasado histórico. Acaso no sea descabellado pensar que Demitrópulos nos conecta de manera sutil con el presente de la escritura –los últimos años de la dictadura en nuestro país– y las madres y abuelas de Plaza de Mayo se hacen presentes sin ser nombradas.

Finalmente, si “(...) la ficción doméstica buscó activamente separar el lenguaje de las relaciones sexuales del lenguaje de la política y, a partir de ahí, introducir una forma nueva de poder político” (Armstrong, 1987: 15), es decir, si el sujeto moderno finisecular se constituye en la institución de esferas de legitimidad diferenciadas y excluyentes para hombres y mujeres, siendo “propio” de los primeros la vida pública, en tanto que a las mujeres se les asignó la vida doméstica y privada, Libertad Demitrópulos desde *Río de las congojas*, al poner de manifiesto que a una nueva familia de estructura no patriarcal correspondería *otra* escritura de la historia, pone de manifiesto, en última instancia, que el ámbito familiar, doméstico o privado y el ámbito público y político lejos de pertenecer a compartimentos estancos, son las dos caras de una misma moneda.



## Isabel de Guevara y María Muratore, las mujeres y las armas<sup>51</sup>

El 1° de junio de 1580, cuando Juan de Garay se dirige a fundar por segunda vez la ciudad de Buenos Aires, siete mestizos encabezados por Lázaro de Benialbo se rebelan, en la ciudad de Santa Fe, contra las autoridades constituidas y nombran como general a Cristóbal de Arévalo. El motín es sofocado rápidamente pues Arévalo se vuelve contra quienes le han dado el poder y pocos días más tarde cinco de aquellos “mancebos de la tierra” son descuartizados y los dos restantes huyen fuera de la región.

Barco Centenera describe por primera vez este episodio en el canto XXI de la *Argentina y conquista del Río de la Plata* (1602), al que titula: “Canto XXI./ Puebla Garay a Buenos/ Aires, levantáronse en Santa Fe los mesti/zos, y eligen por su general a Cristóbal/ de Arévalo, el cual alumbrado de/ Dios cortó las cabezas a los prin/cipales del motín, y restituyó/ al Rey su tierra.” (Barco Centenera, [1602] 1998: 311)

---

51 Una versión anterior de este trabajo fue publicada en 1992, *Actas del III Congreso Argentino de Hispanistas “España en América y América en España”*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, pp. 951-957.



Dado que Centenera fue el testigo más cercano de los hechos ocurridos, este canto de su obra se convirtió en la fuente en la que abrevó toda la historiografía posterior. Si bien el motín, por la rapidez y violencia con que fue reprimido, no tuvo ninguna consecuencia grave, parece despertar un temor desproporcionado en Centenera, que le dedica casi todo el canto, además de explicar en la primera estrofa que, si hubiera durado solo un mes, el Perú entero hubiera caído.

El episodio es, en realidad, un hecho secundario en el espectro de aquellos relacionados con Juan de Garay, a la sazón teniente de gobernador de Torres de Vera y Aragón, sucesor del segundo adelantado del Río de la Plata, Juan Ortiz de Zárate. Sin embargo, el levantamiento de los mestizos en Santa Fe será el núcleo narrativo fundamental de la novela *Río de las congojas* de Libertad Demitrópulos.

Pero esta novela que gira en torno a un hecho menor, muchas veces mencionado y escasamente investigado por la historiografía tradicional,<sup>52</sup> tendrá también narradores y protagonistas inusuales: un mestizo, dos mujeres, un negro. Ellos narrarán su propia historia de padecimientos y desengaños, que irá conformando –entre fragmentos, contradicciones y subjetividades– aquel período de la historia del pueblo de Santa Fe. Si tomamos en cuenta quiénes han narrado la historia sobre la conquista y colonización rioplatense, y a quiénes ha perpetuado esta, veremos que se trata siempre de hombres, blancos y españoles, de manera que, al plan-tear la narración desde estos personajes, la autora modifica *ex profeso*, el *locus enuntiationis* dominante en la época. Las

---

52 La actitud independentista de los mestizos trajo aparejada una cierta necesidad de explicación, que siempre resultó insuficiente, por parte de los historiadores. Véase por ejemplo: “Enojados con Garay, porque corregía desmanes y malas costumbres, (...)” (Cervera, 1907: 184); “(...) se reveló contra su glorioso fundador la ciudad de Santa Fe. Eran cabezas de motín Lázaro Venialbo, Pedro Gallego, (...) –grandes fabricantes de enredos.” (Guevara, 1882: 313); “(...) disciernen a simple vista propósitos transcendentales en una mera calaverada, personificada en media docena de desgarrados mancebos, (...)” (Groussac, 1950: 305).

voces del relato, en definitiva, partirán desde los márgenes, desde aquellos que no fueron ni vencedores ni vencidos sino naufragos, de un sistema que los había utilizado y ahora los dejaba de lado.

María Muratore, criolla asunceña, hija de una vizcaína que llega a América en la armada de Mencía Calderón,<sup>53</sup> y de un portugués negrero, el Zé Muratore, es la narradora-protagonista de la novela. María es reclutada de la Asunción para participar en la fundación de la ciudad de Santa Fe y se encuentra en esta cuando se produce el motín de los mestizos, del cual toma parte de manera colateral.

Ahora bien, la idea central que voy a desarrollar en este trabajo es que María Muratore, en tanto constructo ficcional, es el resultado de diferentes líneas discursivas que parten de la época temprana de la conquista rioplatense.

En 1556, se inaugura el espacio textual femenino del Río de la Plata con la carta que envía Isabel de Guevara desde la Asunción a la princesa Juana, hija de Carlos V. Analicé ya, en particular, este documento (Tieffemberg, 1989), por lo cual voy a sintetizar diciendo que se trata del primer y único documento de una mujer de la época colonial temprana que plasma una imagen femenina de particulares características. En primer lugar, es una mujer que posee la lectoescritura – hecho desusado en el siglo XVI–; en segundo lugar, a través de su carta, podemos reconocer que es una mujer que se siente con derechos y solicita una recompensa material tanto para ella –“(…) mande me sea dado (...)”– como para su marido –“(…) y en gratificación a mis servicios mande que sea proveydo mi marido (...)” (Peña, 1935: 209)–. Es una mujer, además, que entiende el matrimonio como un impedimento

---

53 Según consta en documentos de la época, en 1556 llega a la Asunción, procedente de España, la armada de Juan de Sanabria, a las órdenes de su viuda doña Mencía Calderón, a quien acompañaba su hijo Diego. Doña Mencía traía con ella un grupo de jóvenes españolas que deseaban contraer matrimonio con españoles residentes en América.

para la acción –“Mucho me quisiera hallar libre, (...) más no está en mi mano, por questoy casada con (...)” (Peña 1935, 209)–; es, finalmente, una mujer capaz de desempeñar roles socio-culturalmente atribuidos a los hombres –“(...) todos los trabajos cargavan de las pobres mugeres, (...) hazer sentinela, rondar los fuegos, armar las vallestas, quando algunas vezes los yndios les venian a dar guerra, hasta cometer á poner fuego en los versos, y á levantar los soldados, los questavan para hello, dar arma por el campo á bozes, sargenteando y poniendo en orden los soldados; (...)” (Peña, 1935: 208)–.

La carta de Isabel de Guevara se conoció en nuestro país a principios de siglo,<sup>54</sup> y su recepción generó opiniones contrapuestas. Paul Groussac (1950: 106) cree que no se trata, en realidad, de una carta escrita por una mujer sino “por algún tinterillo de la Asunción”, además del hecho de que “No se embarcaron con Mendoza tantas mujeres que pudiesen desempeñar el absurdo papel varonil que allí se describe; (...)”

Enrique Larreta, en *Las dos fundaciones de Buenos Aires* (1949: 50) estima que esta carta “(...) es la más hermosa página de toda esa abundante literatura soldadesca que nos ha dejado la España de Carlos V y Felipe II”, y convierte a Isabel Guevara en una de las protagonistas de su obra dramática *Santa María del Buen Aire* (1935). Allí Isabel es la mujer que, –a diferencia de las otras mujeres que sueñan con el apuesto maestre de campo, Juan Osorio–, sueña con ser un joven guerrero como este.

Enrique de Gandía, en su estudio sobre el poeta Luis de Miranda (1936: 24), transcribe casi literalmente un fragmento de la carta: “(...) las mujeres ayudaban a los hombres, rondaban los fuegos, cuidaban los heridos y a los que estaban

---

54 Fue a través de la *Colección de copias y documentos del Archivo General de Indias*, que realizó Gaspar García Viñas. Una nota del 12 de marzo de 1915, que acompaña la carta, indica que su transcripción está conforme a la que figura en el libro *Cartas de Indias*. Esta Colección se encuentra en nuestra Biblioteca Nacional.

exhaustos les decían, con palabras varoniles y fuertes, que no se dejasen morir.” Sin embargo, en la página siguiente, de Gandía, mediante endebles deducciones, transforma a Isabel Guevara en una prostituta. Porque un testigo ignoto declara en el juicio que se le siguió a Luis de Miranda que este había tenido amores con una enamorada, que no quiere nombrar por estar al presente casada, este autor deduce audazmente que: “(...) tenemos fuertes sospechas de que fuera la romántica Isabel de Guevara (...). Nos basamos en el hecho de que Isabel de Guevara vino soltera a estas playas y se casó, en efecto, en el Paraguay.” (de Gandía, 1936: 26) *Enamorada*, por cierto, es un eufemismo, al que me refiero más adelante, por *prostituta*. “Con una palabra, generosa y galante, los conquistadores las llamaban *enamoradas*”, dice de Gandía (1936: 23).

Para Manuel Mujica Láinez, la sospecha se hace certeza y el cuento “El primer poeta. 1538” de su *Misteriosa Buenos Aires* (1951) tiene como protagonista femenina la “enamorada” Isabel de Guevara, ducha en artes amatorias, cuya pequeña vivienda, en las afueras de Buenos Aires, es un acogedor burdel. Sin lugar a dudas, Mujica Láinez se inscribe en la misma línea discursiva de Enrique de Gandía y, si bien refiere que:

En tiempos del hambre y del asedio, dos años atrás, se portó como ninguna: lavaba ropa, curaba a los hombres, rondaba los fuegos, armaba las ballestas. Una maravilla. Ahora es una enamorada más, y en ese arte, también la más cumplida. (Mujica Láinez, [1951] 1986: 18)

el cuento se centra en la figura de una alegre prostituta que en las escenas finales se nos presenta totalmente desnuda, recostada sobre ricos almohadones, rodeada de sus ocasionales invitados.

Es interesante, entonces, notar que la imagen de aquella india brava, hábil en el manejo de las armas e independiente

de marido –tal como se presenta en la carta de 1556– ha sufrido las reelaboraciones referidas para transformarse en esta otra que describe Mujica; alejada de la pólvora y de los roles masculinos, tan solo un ser sensible a las joyas, los perfumes, las sedas. Pero ese discurso femenino inicial, el de la mujer guerrera e independiente, que el discurso masculino convirtió en prostituta, nos es devuelto por otra mujer en la figura de María Muratore.

La escritura del personaje no se realiza sobre la base de la intertextualidad –es decir, no se transcribe parte de la carta–, sino a partir de la elaboración intratextual: Isabel de Guevara vuelve a vibrar a través de María, en pasajes como este:

En la mediamuerte de las guazabaras, cercándonos los indios y dándonos nosotros la guerra, se apersonaba la María al campamento, hombro a hombro con los varones; venía a darles fuerzas y a preparar la pólvora. (...) Al contar la gente siempre hallaban a la María cargada de humo y ceniza, oliendo a pólvora y no a mujer, machucado su cuerpo y en acopio de ayes. Al día siguiente estaba otra vez hermosa. (Demitrópulos, 1981: 24)

Así, las características que enumeré, al inicio de este trabajo, como emergentes del discurso de Isabel de Guevara, son redimensionadas por Libertad Demitrópulos en el personaje de María Muratore, que se convierte en la mujer capaz de leer y escribir, como ella misma lo explica:

En la cuidada educación que recibí de parte de mi padrino, allá en La Asunción, figuraba entre otras destrezas poco femeninas la lectura y la escritura (126).

es la que, a pesar de sentir la soledad de ser “Una mujer entre tantos hombres (...)” (22), se niega a casarse con el mestizo Blas de Acuña, a quien no ama; y más tarde, cuando, como

resabio de la rebelión de los mestizos, es herida gravemente y en trance de muerte, unida en matrimonio a Blas, recuperada, reflexiona sobre su condición de mujer casada:

¿de qué me sirve la vida atada a un hombre que no amo? No soy mujer de sujetarse a ley de tanta dureza, (...) la ley es rigurosa: como no morí debo sosegar mis deseos y resignarme a vivir junto a mi cuidador. (87)

e ironiza: “Ahora soy una respetable señora, gracias a que tengo un marido legítimo.” (87) Y, sin dudas, es aquella mujer capaz de desempeñar el rol masculino de la defensa, mediante el uso de armas: “María Muratore manejaba las armas como un hombre” (21), dice Blas de Acuña. “Tuve destrezas en el manejo de arcabuces, ballestas, escopetas, espingardas, pistoletas y cuchillos, navajas, lanzas y dardos, (...)” (21), dice María y afirma, más adelante, su condición atípica de mujer guerrera: “Saben que soy un soldado más en cuanto asalto dan los indios y en cualquier emergencia” (29), así como siente la extrañeza de ser defendida por un hombre, ante la turba de españoles que llega a reprimir el motín de los mancebos: “No me gustó hacer de mujer inútil cuando yo manejaba el arcabuz mejor que muchos hombrecitos.” (39)

Ahora bien, la autora, no solamente recoge el discurso de la carta de 1556, sino que parece, también, entrar en diálogo con otros textos producidos con anterioridad. En la narración de una de las posibles muertes de la protagonista –disfrazada de hombre y herida de muerte en el campo de batalla– materializa el personaje de Larreta que sueña con ser un joven guerrero, y explica el porqué de su proceder:

Era pesado ser mujer en un mundo de varones. Mucho le había costado sobrellevar esa carga. Por eso tuvo que apelar a esa intriga: única forma de sobrevivir en libertad. (150)

Por otra parte, en los tramos iniciales de la novela, cuando

Garay le ofrece la posibilidad de participar en la fundación de Santa Fe, ella le pregunta qué debe hacer y él le responde: enamorar (22). El uso del vocablo no es casual. Tal como lo explica Enrique de Gandía (1936: 26) y retoma Manuel Mujica Láinez en el cuento referido (1951: 17), “enamorada” era la denominación eufemística que recibían las mujeres *non sanctas* de la conquista y, si bien en varios pasajes de la narración se insinúa que María era una de ellas, cuando ya se ha establecido la ciudad y todas las mujeres se han ido casando excepto María, las habladoras comienzan a correr y ella las enfrenta con estas palabras:

No me puse en venta. Conque ¡hala! Algún día sabrán que la María Muratore no es una mujer como tantas que conocieron en la calle del Pecado. Sabrán que es la mujer que han querido matar y no han podido. Y que la tendrán que respetar. (29)

Finalmente, cuando se siente morir, resume en una frase las líneas discursivas que venimos puntualizando:

Agradecía a su padrino de quien aprendió que la mujer puede muchas cosas: oler a pólvora, tirar el arcabuz, escribir y leer según la ocasión, decidir sobre su destino, y amar como una ocupación del alma y no solo del cuerpo”, para definirse, en última instancia, como “Alguien que quiso ser libre, siendo mujer. (150)

## **Lope de Aguirre, traidor y libertario. Reflexiones sobre el pasado<sup>55</sup>**

Este trabajo tiene un personaje central: Lope de Aguirre y un contexto sociopolítico: la implementación en América de las *Leyes Nuevas* hacia mediados del siglo XVI, que dejaron en el espíritu de los primeros conquistadores el sentimiento de haber sido despojados de beneficios conseguidos con esfuerzo propio y con escasa ayuda oficial. Es en este sentido que pueden entenderse los enfrentamientos entre pizarristas y almagristas, y los levantamientos contra las autoridades virreinales como el de Gonzalo Fernández Girón (Lavallé, 1993: 23).

Lope de Aguirre, que había tomado parte en las guerras civiles del Perú posteriores a 1533, se unió, en 1560, a una expedición destinada a encontrar la ciudad de El Dorado. Durante la travesía por el Amazonas, Aguirre dio muerte al jefe de la expedición, se declaró en rebeldía contra el rey de España y fundó un reino independiente de la metrópolis al que denominó Marañón.

---

55 Una versión anterior de este trabajo fue expuesta en las *XVI Jornadas de Investigación del Instituto de Literatura Hispanoamericana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires*, Córdoba, 10 al 12 de diciembre de 2000.



Fueron frecuentes en la época las cartas enviadas por colonos españoles a Felipe II denunciando los abusos de las autoridades coloniales, como la de Hernando Retamoso quien solicita para sus compatriotas “nacidos en la tierra” que “Vuestra Magestad como cristianísimo, como poderoso, como monarca, les anime y faborezca [dado que están] abatidos y apostrados por el suelo.”(Lavallé, 1993: 41). Pero la enviada por Lope de Aguirre fue de tal tenor, que le valió ser considerada como una proto-declaración de la independencia americana:

Mira, mira, Rey español, no seas ingrato a tus vasallos, pues estando tu padre el Emperador en los reinos de Castilla sin ninguna zozobra, te han dado, a costa de su sangre, tantos reinos y señoríos, como tienes en estas partes; y mira, Señor, que no puedes llevar, con título de Rey justo, ningún interés de estas partes, donde no aventuraste nada, sin que primero los que en ellos trabajaron sean gratificados: como por cierto tengo, que van pocos Reyes al cielo, porque creo fuérades peores que Luzbel, según tenéis la ambición, sed y hambre de hartaros de sangre humana; (...) a Dios hago solemne voto yo, y mis doscientos arcabuceros marañones, hijosdalgo, de no te dejar ministro tuyo a vida, porque ya sé hasta dónde alcanza su poder. (Oviedo y Baños, 1992: 183)

La rebelión de Aguirre fue documentada en varias crónicas de los siglos XVI y XVII y en los dos últimos ha generado una cantidad importante de textos de imbricada genealogía: aparentemente de la novela del español Ramón José Sender *La aventura equinoccial de Lope de Aguirre* (1964) derivaría el filme del director suizo Werner Herzog, *Aguirre, la ira de Dios* (1972); de la crónica de Francisco Vázquez (c. 1560) *Jornada de Omagua y Dorado* tomaría parte el argumento de *El Dorado* del cineasta español Carlos Saura; así como para los venezolanos Arturo Uslar Pietri y Miguel Otero Silva la misma

crónica sería una de las fuentes principales para sus novelas *El camino de El Dorado* (1948) y *Lope de Aguirre, príncipe de la libertad* (1979), respectivamente; esta última novela, a su vez, sería la fuente de otra: *Daimón* de Abel Posse (1989), por citar algunos ejemplos.

Pero más que las realizaciones textuales de la rebelión de Aguirre y sus soldados marañones, me interesa reflexionar sobre las operaciones ideológicas que hacen posible la lectura de este episodio como un hecho del pasado. Tal vez haya que partir de la advertencia invaluable de Cornejo Polar (1989: 15) en cuanto a lo engañoso del carácter inmodificable del pasado. Irrecuperable, el pasado es en realidad una construcción que permite una lectura del presente que lo enuncia y, por lo tanto, cambia a la par del momento histórico y los actores sociales interactuantes. Pasado y presente –como instancias en el devenir de la historia–, encuentran cabida en un discurso que se postula como (re)construcción del pasado al tiempo que encubre un lugar de enunciación netamente contemporáneo.

De esta manera, para Reginaldo de Lizárraga (c. [1600] 1987), que escribe su crónica unos treinta años después de ocurrida la rebelión, Lope de Aguirre es, no solamente el prototipo del tirano puesto que desconoce la autoridad real, sino la personificación del sacrílego, en tanto intenta ocupar el lugar del rey mediante una conjuración sellada con una ceremonia donde se consagra una hostia. Lizárraga, cuya obra se enmarca dentro de la política imperial de la España de Felipe II, genera con la figura de Aguirre un antagonista que permite al lector decodificar la actividad del virrey Hurtado de Mendoza como la del buen gobernante.

Por el contrario, Oviedo y Baños, quien escribe una historia de Venezuela casi un siglo después (c. 1705), coloca en el centro de su narración la carta de rebeldía que Aguirre dirige al rey, argumentando que

Aunque la carta que Lope de Aguirre entregó al Padre Contreras para que remitiese al Rey no merecía en realidad se hiciese mención de ella en ningún tiempo, sin embargo, para comprobación de los desatinos y locuras de aquel hombre, nos ha parecido referirla, y porque el lector se divierta un rato con la discreción de su buena nota (...) (Oviedo y Baños, [1705] 1992: 182)

El horizonte político-cultural se ha modificado y el texto de Oviedo y Baños ya no está dirigido a un personaje de la nobleza sino a su propio hermano: son los comienzos del siglo XVIII y se han puesto en marcha los discursos que consolidarán el nacimiento de la conciencia criolla. Aguirre sigue siendo un tirano pero la voz de la rebeldía legítima un espacio en la producción textual americana. En el análisis que proponen Tomás Eloy Martínez y Susana Rotker, el texto de José de Oviedo y Baños sienta las bases de lo que habrá de ser la futura Venezuela (Martínez-Rotker, 1999: 107) y “presenta como fundadores de nacionalidad y creadores de linajes” a “estos héroes fracasados,” –como Lope de Aguirre– “estos excluidos del paraíso.” (118)

En 1930, consagrada ya por la crítica como escritora y después de muchos años de residencia en Europa, regresa Teresa de la Parra a Colombia, para dictar una serie de conferencias que se publicarán con el título de “Influencia de las mujeres en la formación del alma americana”. De la Parra presenta, en su exposición, un análisis de la sociedad de su época, adoptando una posición definida frente a los debates que golpeaban a la intelectualidad latinoamericana en las primeras décadas del siglo pasado. Teresa desdeña las posturas que oponían el indoamericanismo frente al hispanoamericanismo como una falsa dicotomía creada por los discursos centrales, producidos en círculos exclusivamente masculinos, y se declara perteneciente a la muchedumbre silenciada por el discurso oficial, formada fundamentalmente

por mujeres y niños. A la historia épica que separa a los hombres con falsas etiquetas, al igual que Libertad Demitropulos en *Río de las congojas*, de la Parra opone una historia cotidiana donde la verdad reside en la tradición oral que se guarda en la memoria. Es esta tradición oral la que trasmite a Simón Bolívar su nodriza, la negra Matea. En el patio de esclavos se narran al niño cuentos de miedo: “Los cuentos tienen casi siempre como tema los horribles crímenes del tirano Aguirre, el conquistador rebelde y bandido, cuya alma en pena vaga todavía en forma de lucecita (...)” (Parra, [1930] 1982: 514) y a veces aparece en la copa de un árbol inmenso, aquel bajo el cual “Bolívar debía acampar con su ejército en una noche histórica.” (Parra, [1930] 1982: 515)

De esta manera Teresa de la Parra enlaza las figuras de Bolívar y Aguirre en una relación que ya había anticipado José Martí cuando, en 1893, en el discurso pronunciado en la Sociedad Literaria Hispanoamericana de Nueva York,

Traigo el homenaje infeliz de mis palabras, menos profundo y elocuente que el de mi silencio, al que desclavó del Cuzco al gonfalon de Pizarro. Por sobre tachas y cargos, por sobre la pasión del elogio y la del denuesto, por sobre las flaquezas mismas, ápice negro en el pulmón del cóndor, de aquel príncipe de la libertad, surge radioso el hombre verdadero.

utiliza el epíteto “príncipe de la libertad” (Martí, 1946: 72), como se llamaba a sí mismo el propio Aguirre, para referirse a Bolívar.

En efecto, entre las prevenciones que realizó Lope de Aguirre al apoderarse de la isla Margarita se encuentra un bando encabezado de la siguiente manera: “Manda el excelentísimo Señor Lope de Aguirre, la Ira de Dios, Príncipe de la libertad y del reino de Tierra Firme y Chile (...)” (Otero Silva, 1979: 257)

Ya en los años 70, el primer epíteto con que se autodenomina Aguirre da lugar al título de la película de Herzog, *Aguirre, la ira de Dios*. Herzog construye un personaje sanguinario y cruel en extremo, individualista y despótico, obnubilado por el deseo del oro, más cercano a la locura que a la rebeldía libertaria que vieron en él Martí o Teresa de la Parra. En las imágenes finales del filme, solo y rodeado de cadáveres entre los que se encuentra su hija, de pie sobre una balsa que las aguas del Amazonas llevan a la deriva, Aguirre pronuncia un discurso con lejanos ecos nietzscheanos: “Yo, la ira de Dios, me casaré con mi hija y con ella crearemos la dinastía más legítima. Juntos reinaremos sobre todo este continente. Sobreviviremos, soy la ira de Dios, ¿quién si no, está conmigo?”<sup>56</sup>

Hacia fines de los 70, Miguel Otero Silva publica *Lope de Aguirre, príncipe de la libertad*. Solamente me voy a detener en una particularidad de esta magnífica novela: en la única –y muy extensa– nota al pie de página que coloca el autor, donde consolida, por así decirlo, la ligazón entre Simón Bolívar y Lope de Aguirre.

“El novelista”, dice Otero Silva en su nota,

que ha escrito todos sus libros anteriores nutriéndose de experiencias propias y de testimonios ajenos, se vio enfrentado en esta oportunidad a un obstáculo casi insalvable: no existía sobre la faz de la tierra un solo superviviente del siglo XVI a quien interrogar. (...) Con hasta entonces desconocida paciencia, el novelista consultó las obras de ciento ochenta autores diferentes (no tan diferentes puesto que suelen copiarse casi literalmente los unos de los otros) (...). Los biógrafos e intérpretes de Lope de Aguirre se han conjurado para acumular sobre su memoria tal arsenal de improperios que han ganado el pleito de convertirlo en prototipo máximo de

---

56 Herzog (1972). La banda original de la película se encuentra en alemán, transcribo textualmente el subtítulo.

la iniquidad humana. Hubo, sin embargo, un notable escritor, político y guerrero del siglo XIX, que no vio a Lope de Aguirre como un simple matador de gentes sino que lo juzgó esencialmente como un precursor de la independencia americana. Ese ensalzador de las ideas de Lope de Aguirre se llamaba Simón Bolívar y es conocido por nosotros los venezolanos bajo el sobrenombre de El Libertador. (Otero Silva, 1979: 258-259)

Me interesa este texto especialmente porque, desde una nota a pie de página –que resulta, por lo menos, inusual en una novela en la perspectiva de los rasgos formales que reglamentan una práctica– se parodia la actividad del historiador, actividad en la cual este tipo de notas constituye un rasgo formal habitual. Si bien en el cuerpo de la novela se parodian también algunos discursos bolivarianos –el “Decreto de Guerra a Muerte” de 1813, las palabras atribuidas a Bolívar durante el terremoto de Caracas de 1812 y el “Discurso de Angostura” de 1819– como puntualiza Elena Altuna (1998: 59-68), en esta nota se utiliza un procedimiento de antigua prosapia en los cánones de la retórica castellana: la *auctoritas*.<sup>57</sup> Lo que en realidad pone en juego esta nota es el problema de la especificidad genérica en tanto la novela pasa a competir con la historia por la escritura del pasado, de manera que, la figura indiscutida de Bolívar –al que se acude en primer lugar como escritor– se convierte en la autoridad que garantiza la legitimidad de la reconstrucción del pasado realizada por el novelista, y permite un lugar de encuentro –desde un nosotros identitario– entre este y su personaje, pues la nota finaliza con un párrafo que el autor dirige directamente a Lope de Aguirre:

---

57 Autoridad: “La razón escrita que alegamos para fundar algún propósito, y la firmísima es la que se trae de la Sagrada Escritura, de los Concilios, de las tradiciones de los sanctos doctores, y en su porporción de los demás que han escrito y escriben.” (Covarrubias)

Por una afortunada determinación de la historia, otro hijo de fieles vasallos vascongados como tú, emprenderá dentro de doscientos cincuenta y ocho años la misma ruta que tú llevabas (...) y, tal como tú lo soñabas, arrojará para siempre de las Indias a los gobernadores y ministros del rey español, (...)” (Otero Silva, 1979: 260),

anudando definitivamente una alianza entre Simón Bolívar y Lope de Aguirre a través de una historia que, frente a la de biógrafos e historiadores, solo el novelista pudo contar.

## Bibliografía

- Adorno, Rolena, 1988, “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XIV, 28, pp. 55-68.
- , [1989] 1992, *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2° ed.
- Alborg, Juan Luis, 1972, *Historia de la Literatura española I. Edad Media y Renacimiento*. Madrid, Gredos.
- Altamirano, Carlos y Sarlo, Beatriz, 1983, “La Argentina del Centenario: campo intelectual, vida literaria y temas ideológicos”, en *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Altuna, Elena, 1998, “Lope de Aguirre y Bolívar. La guerra a muerte”, *Andes. Antropología e Historia*, 9, Salta.
- Anderson, Benedict, 1990, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London-New York, Verso.



- Aragón Barra, Emi Beatriz, 1990, *La Argentina. Nueva visión de un poema*. Buenos Aires, Plus Ultra.
- Armstrong, Nancy, 1987, *Deseo y ficción doméstica. Una historia política de la novela*. Presentación de Giulia Colaizzi, Madrid, Cátedra.
- Arocena, Luis A., 1963, “Antonio de Solís, cronista indiano”, en *Estudio sobre las formas historiográficas del Barroco*. Buenos Aires, EUdeBA.
- Bachelard, Gastón, [1957] 1993, *La poética del espacio*. Chile, Fondo de Cultura Económica.
- Bajtín, Mijaíl, 1989, *Teoría y estética de la novela*. Madrid, Taurus.
- Balandier, Georges, 1988, *La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona, Gedisa.
- Ballesteros Gaibrois, Manuel, 1981, “Dos cronistas paralelos: Huaman Poma y Murúa (Confrontación de las series reales gráficas)”, *Revista de Literatura Hispanoamericana*, IX, 10, Editorial Universidad Complutense, <http://revistas.ucm.es/fl/02104547/articulos/ALHI8181110015A.PDF>
- Barco Centenera, Martín del, [1602] 1998, *Argentina y conquista del Río de la Plata*. Estudio preliminar, edición y notas a cargo de Silvia Tieffemberg. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Baudrillard, Jean, 1995, *El crimen perfecto*. Jordá, Joaquín (ed.). Barcelona, Anagrama.
- Blanquez Fraile, Agustín, 1946, *Diccionario Latino-Español*. Barcelona, Sopena.
- Bobbio, Norberto, 1995, *Thomas Hobbes*. México, Fondo de Cultura Económica.

- Boyd-Bowman, Peter, 1971, *Léxico hispanoamericano del siglo XVI*. London, Tamesis Books Limited.
- Cervera, Manuel M., 1907, *Historia de la ciudad y provincia de Santa Fe (1573-1853) por el doctor...* Santa Fe, La Unión.
- Chordá, Frederic, 2004, *De lo visible a lo virtual: una metodología del análisis artístico*, Nadin, Mihai (prólogo). Barcelona, Antrophos.
- Cornejo Polar, Antonio, 1983, "Literatura peruana: totalidad contradictoria", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, IX, 18, pp. 37-50.
- , 1989, *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima, CEP.
- , 1994, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima, Horizonte.
- Covarrubias, Sebastián de, [1611] 1934, *Tesoro de la lengua castellana o española*. Según la impresión de 1611, con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas en la de 1674. Ed. preparada por Martín de Riquer, Barcelona, Horta.
- Cruz, Manuel, 1996, *Filosofía de la historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores*. Barcelona, Paidós.
- Danto, Artur C., [1965] 1989, *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*. Barcelona, Paidós.
- Demitrópulos, Libertad, 1981, *Río de los cangrejos*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Díaz de Guzmán, Ruy, c. 1612, *Argentina. Historia del Descubrimiento y Conquista del Río de la Plata*, manuscrito de la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro.

- Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes y otros casos convenientes al uso de la lengua* (...), [1726-1739] 1963. Madrid, Francisco del Hierro, Edición Facsímil, Madrid, Gredos.
- Diccionario de la lengua española*, Real Academia Española, vigésima segunda edición, [www.rae.es](http://www.rae.es)
- Dotti, Jorge E., 1980, *El mundo de Juan Jacobo Rousseau*, Introducción, notas, selección de textos y traducción. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Dussel, Enrique, 1973, “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”, en *América Latina. Dependencia y liberación*. Buenos Aires, García Cambeiro.
- Eagleton, Terry, [1983] 1994, *Una introducción a la teoría literaria*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Eimeric, Nicolau y Francisco Peña, [1578] 1983, *El Manual de los Inquisidores*, Introducción, traducción del latín al francés y notas de Luis Sala-Molins; Martín, Francisco (trad.). Barcelona, Muchnik.
- Elías, Norbert, 1989, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Ercilla, Alonso, [1569] 1979, *La Araucana*, Morínigo, Marcos y Lerner, Isaías (ed., introd. y notas). Madrid, Castalia.
- Foucault, Michel, [1969] 2002, *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Franklin Pease, G. Y., 1999, “La organización política incaica”, en Carmagnani, Marcello *et al.* (coord.), *Para una historia de América Latina II. Los nudos I*. México. El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica.

- Gállego, Julián, 1978, *El cuadro dentro del cuadro*. Madrid, Cátedra.
- , [1983] 1988, *Diego Velázquez*. Barcelona, Anthropos.
- Gandía, Enrique de, 1936, *Luis de Miranda, primer poeta del Río de la Plata*. Buenos Aires, La Facultad.
- Gandía, Enrique de y Fernández Reyna, Manuela, 1937, *León Pancaldo y la primera expedición genovesa al Río de la Plata*. Buenos Aires, Ateneo Popular de la Boca.
- García Calderón, Ventura, 1938, *El apogeo de la literatura colonial. Las poetisas anónimas. El lunajero*-Caviedes. Paris, Desclée de Brower, t. v.
- Garcilaso de la Vega, Inca, 1592, *La traducción del Indio de los tres Diálogos de Amor de León Hebreo*. Madrid, Pedro Madrigal.
- , [1609] 1976, *Comentarios Reales de los Incas*. Prólogo, edición y cronología Aurelio Miró Quesada. Venezuela, Biblioteca Ayacucho, t. I.
- Groussac, Paul, 1914, *Anales de la Biblioteca*. Buenos Aires, Coni, t. IX.
- , 1949, *Mendoza y Garay*. Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, t. I.
- , 1950, *Mendoza y Garay*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, t. II.
- Gruzinsky, Serge, 1988, *La colonisation de l' Imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, siècles XVI-XVII*. Paris, Gallimard.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe, [1615] 1987, *Nueva corónica y buen gobierno*. Murra, John; Adorno, Rolena y Urioste, Jorge (eds.). Madrid, Historia 16, 3 t.

- , [1615] 1616, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615/1616) (København, Det Kongelige Bibliotek, GKS 2232 4°), Facsímil del manuscrito autógrafo, transcripción anotada, documentos y otros recursos digitales, Edición preparada por John Charles y Rolena Adorno, <http://www.kb.dk/da/index.html>
- Guérin, Miguel Alberto, 1990, “Discurso histórico y discurso ficcional en *La Argentina* de Ruy Díaz de Guzmán”, *Río de la Plata*, Centro de Estudios de Literaturas y Civilizaciones del Río de la Plata -CELCIRP-. París, 11-12, pp. 67-76.
- , 1993, “El relato de viaje americano y la redefinición sociocultural de la ecumene europea”, *Dispositio*, University of Michigan, XVII, 42, pp. 1-19.
- , 1994, “Texto, reproducción y transgresión. La relectura de las crónicas de Indias como testimonio de la modernidad”, *Actas del Coloquio Internacional Letras Coloniales Hispanoamericanas “Literatura y cultura en el mundo colonial hispanoamericano”*. Buenos Aires, Asociación de Amigos de la Literatura Latinoamericana, pp. 57-66.
- Guevara, José, 1882, *Historia de la conquista de Paraguay, Río de la Plata y Tucumán* escrita por el P. ... Buenos Aires, Oswald.
- Guha, Ranajit, 2002, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona, Crítica.
- Hamon, Philippe, 1991, *Introducción al análisis de lo descriptivo*. Buenos Aires, Edicial.
- Hampe Martínez, Teodoro, 1999, “El trasfondo personal de la ‘extirpación’: la carrera y la formación intelectual de Francisco de Ávila y Fernando de Avendaño”, *Colonial Latin American Review*, 8, 1.

- Hartog, Françoise, 1999, *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Herzog, Werner, 1972, *Aguirre, la ira de Dios*. Alemania, 95 minutos.
- Hobsbawm, Eric, 1983, "Inventing traditions", en *The Invention of Tradition*, New York, Cambridge University Press, edited by Eric Hobsbawm y Terence Ranger.
- Huber, Elena, 1996, "Roma, adentro y afuera en Polibio", *Actas del XIII Simposio Nacional de Estudios Clásicos*. La Plata, Universidad Nacional de Humanidades y Ciencias de la Educación, Centro de Estudios Latinos, pp. 35-42
- Huber, Elena y Guérin, Miguel, 1997, "La crónica de Indias, una mimesis entre lo épico y lo dramático", en Pelletieri Osvaldo (ed.), *El teatro y su mundo. Estudios sobre teatro iberoamericano y argentino*. Buenos Aires, Galerana/Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, pp. 175-187.
- Lafuente Machain, R. de, 1937, *Conquistadores de Río de la Plata*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Lander, Jacobo (comp.), 2000, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso.
- Larreta, Enrique de, 1936, *Santa María del Buen Aire. Drama en tres actos estrenado en el Teatro Español de Madrid el 6 de diciembre de 1935*. Buenos Aires, Viau y Zona.
- , 1949, *Las dos fundaciones de Buenos Aires*. Buenos Aires, Sopena.
- Lavallé, Bernard, 1993, *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Levillier, Roberto, 1968, *Historia argentina*, planeada y dirigida por... Buenos Aires, Plaza y Janés.
- Lévi-Strauss, Claude, 1977, *L'identité*. París, Grasset.
- Lienhard, Martín, 1990, *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988*. La Habana, Casa de las Américas.
- Lizárraga, Reginaldo de, [c. 1600] 1987, *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, Ignacio Ballesteros (ed.). Madrid, Historia 16.
- López-Baralt, Mercedes, 1988, *Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala*. Madrid, Hiperión.
- Martí, José, 1946, *Obras Completas*. La Habana, Editorial Lex, vol. II.
- Martínez, Tomás Eloy y Rotker, Susana, 1999, "Oviedo y Baños: la fundación literaria de la nacionalidad venezolana", en Perilli, Carmen (comp.), *Las colonias del Nuevo Mundo. Discursos imperiales*. Tucumán, Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.
- Martínez Estrada, Ezequiel, [1933] 1976, *Radiografía de la pampa*. Buenos Aires, Losada.
- Mayer de Zulen, Dora, 1926, "Lo que ha significado la Pro-Indígena", *Amauta*. Lima, 1, 1, septiembre.
- Meléndez, Juan, 1681, *Tesoros verdaderos de las Indias*. Roma, Imprenta de Nicolás Ángel Tinassio.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino, [1893] 1943, *Historia de las ideas estéticas en España. II. Siglos XVI y XVII*. Buenos Aires, Espasa Calpe.

- Merleau-Ponty, Maurice, [1945] 1984, *Fenomenología de la percepción*. Cabanes, Jem (trad.). Barcelona, Planeta.
- Mignolo, Walter, 1981, “El metatexto historiográfico y la historiografía indiana”, *Modern Language Notes* 96, 2, pp. 358-402.
- , 1982, “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista” en Íñigo Madrigal, Luis (ed.). *Historia de la Literatura Hispanoamericana. Época Colonial*. Madrid, Cátedra, pp. 57-117
- , 1986, “Histórica, Relaciones y Tlatólotl: los *Preceptos Historiales* de Fuentes y Guzmán y las Historias de Indias”, *Filología* XXI, 2, pp. 154-177.
- , 1989a, “Sobre alfabetización, territorialidad y colonización. La movilidad del ‘sí-mismo’ y del ‘otro’”. *Filología*, XXIV, 1-2, pp. 219-129.
- , 1989b, “Literacy and Colonization: The New World Experience” en Jara, René y Spadaccini, Nicolás (eds.), 1492-1992 *Re/Discovering Colonial Writings. Hispanic Issues*, 4. Minneapolis, The Prisma Institute, pp. 51-96.
- , 1991, “Teorizar a través de fronteras culturales”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XVII, 33, pp. 103-112.
- , [2000] 2003, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal.
- , 2001, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- , 2005, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, Gedisa.



- Molina, Cristóbal de, [c. 1572] 1959, *Ritos y fábulas de los incas*. Buenos Aires, Futuro.
- Morreale, Margherita, 1959, “Castiglione y Boscán: el ideal cortesano en el renacimiento español. Estudio léxico-semántico”, *Boletín de la Real Academia Española*, Anejo I, 2.
- Mujica Láinez, Manuel, [1951] 1986, *Misteriosa Buenos Aires*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Murra, John, 1987, “Una visión indígena del mundo andino”, en Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Crónica y buen gobierno*. Murra, John; Adorno, Rolena y Urioste, Jorge L. (eds.). México, Historia 16.
- Murúa, Martín de, 2004, *Códice Murúa. Historia y Genealogía, de los Reyes Incas del Perú del padre mercenario fray Martín de Murúa. Códice Galvin*, Estudio de Juan Ossio. Madrid, Testimonio, Libro I y II.
- O’Gorman, Edmundo, [1958] 2006, *La invención de América*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Ossio, Juan, 2004, “Estudio” en Martín de Murúa, *Códice Murúa. Historia y Genealogía, de los Reyes Incas del Perú del padre mercenario fray Martín de Murúa. Códice Galvin*. Madrid, Testimonio, Libros I y II.
- Otero Silva, Miguel, 1979, *Lope de Aguirre, príncipe de la libertad*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Otte, Enrique y Albi, Guadalupe (colab.), [1988] 1993, *Cartas privadas de emigrantes a Indias. 1540-1616*, Carande y Thovar, Ramón (pról.). México, Fondo de Cultura Económica.
- Oto, Alejandro de, 1997, *Representaciones inestables*. Buenos Aires, Dunken.

- Oviedo y Baños, José de, 1992, *Historia de la conquista y población de la provincia de Venezuela*. Martínez, Tomás Eloy (ed.). Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Parra, Teresa de la, [1930] 1982, “Influencia de las mujeres en la formación del alma americana”, en *Obra (Narrativa, ensayos, cartas)*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Perelmulter Pérez, Rosa, 1986, “La situación enunciativa del *Primero sueño*”, *Revista Canadiense de Estudios Hispanoamericanos*, XI, 1.
- Peña, Enrique, 1935, *Fragmentos históricos sobre temas coloniales dejados por... y publicados por Enrique A. Peña*. Buenos Aires, Ángel Curtolo.
- Portocarrero, Gonzalo y Oliart, Patricia, 1989, *El Perú desde la Escuela*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.
- Quijano, Aníbal, 2000, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso.
- Rama, Ángel, 1984, *La ciudad letrada*. Hannover, Ediciones del Norte.
- Riva-Agüero, José de la, 1962, “El Inca Garcilaso de la Vega” en *Obras completas de (...), t. III Del Inca Garcilaso a Eguren*. Lima, Universidad Católica.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, 2010, *Chi'xinakax utxiwa, una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Retazos-Tinta Limón.
- Rodríguez Freyle, Juan, [1636-1638] 1979, *El carnero*. Venezuela, Biblioteca Ayacucho.
- Rojas, Ricardo, [1917] 1957, *Historia de la literatura argentina. Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*.

Buenos Aires, Guillermo Kraft, vol. I y vol. II “Los gau- chescos”, 1917; vol. III y vol. IV “Los coloniales”, 1918; vol. V y vol. VI “Los proscriptos”; vol. VII y vol. VIII “Los modernos” y vol. IX, Índice general de nombres.

Rousseau, Juan Jacobo, [1762] 1961, *El contrato social o princi- pios del derecho político*. Levene, Ricardo (noticias prelimi- nar). Buenos Aires, Perrot, 2ª ed.

Saer, Juan José, 1991, “El concepto de ficción”, *Punto de Vista*, XIV, 40.

Said, Edward, 1980, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Tzvetan Todorov (pref.). Paris, Seuil.

Salas, Alberto M., 1960, *Crónica florida del mestizaje de las In- dias, Siglo XVI*. Buenos Aires, Losada.

Socolow, Susan M., 1989, “Acceptable Partners: Marriage Choice in Colonial Argentina, 1778-1810”, en *Sexuality and Mariage in Colonial Latin America*, Lavrin, Asunción (ed.). Lincoln and London, University of Nebraska Press.

Sommer, Doris, 1993, *Foundational Fictions. The National Ro- mances in Latin America*. Berkeley, University of Califor- nia Press.

Tieffemberg, Silvia, 1989, “Isabel de Guevara o la construc- ción del yo femenino”, *Filología* XXIV, 1-2, pp. 287-299.

Veyne, Paul, [1971] 1984, “Foucault revoluciona la historia”, en *Cómo se escribe la historia*. Aguilar, Joaquina (versión española). Madrid, Alianza.

Viereck, Roberto, 2009, “Guamán Poma dibujante o la orali- dad como ‘lengua traductora’”, en *Hipertexto* 9, invierno, pp. 36-51, <http://www.utrgv.edu/en-us/>

- Villarías-Robles, Juan José, 1998, *El sistema económico del imperio inca: historia crítica de una controversia*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América.
- Wachtel, Nathan, 1973, “Pensamiento salvaje y aculturación”, en *Sociedad e ideología: ensayos de historia y antropología andinas*. Lima, Instituto de Estudios Andinos.
- White, Hayden, [1973] 1992, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Wille, Juan Gabriel, 1993, “La revolución copernicana: algo más que astrónomos y cielos”, en Díaz, Esther (comp.), *La producción de los conceptos científicos*. Buenos Aires, Biblos.
- Zanetti, 1993, “Perfiles del letrado hispanoamericano en el siglo XVII”, *Actas del III Congreso de la Aiso*. Toulouse (mimeo).
- Zavala, Silvio, 1935, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*. Madrid, Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas, Centro de Estudios Históricos.
- , 1947, *La filosofía política en la conquista de América*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Zubiri, Xabier, 1948, “La índole del conocimiento físico”, en *Naturaleza, Historia, Dios*. Buenos Aires, Poblet.



## **La autora**

### **Silvia Tieffemberg**

Profesora, licenciada y doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires. Fue profesora regular en la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica de Chile y actualmente se desempeña como profesora adjunta a cargo de la cátedra Literatura Latinoamericana I (B) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y como investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Se especializa en textos coloniales del área andina.



# Índice

Totalidades contradictorias	7
Disputas y debates en torno a un poema la <i>Argentina</i> de Barco Centenera	17
La legitimación de un espacio discursivo en un texto del siglo XVII	27
Distantes y distintos	35
Itinerario y errancia. Fray Reginaldo de Lizárraga	43
Traducir, la escritura en movimiento. El inca Garcilaso traduce a León Hebreo	53
Guamán Poma de Ayala, pintor de <i>Las Meninas</i>	61
Piedra en la piedra: la controversia sobre el incario	71
Pactos con el pasado. De Guamán Poma a las narraciones posdictadura en la Argentina	79
El <i>Manual de los inquisidores</i> y la extirpación de idolatrías en el Perú	87
La construcción del deseo. <i>Cartas privadas de emigrantes a Indias</i> . 1540-1616	95
León Pancaldo y la quimera del oro americano	103
Libertad Demitrópulos, la escritura de la historia	111
Isabel de Guevara y María Muratore, las mujeres y las armas	119
Lope de Aguirre, traidor y libertario. Reflexiones sobre el pasado	127
Bibliografía	135
La autora	149



