INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI

A Bell & Howell Information Company
300 North Zeeb Road, Ann Arbor MI 48106-1346 USA
313/761-4700 800/521-0600

DIALECTICA, DIFERENCIA Y COMPLEMENTARIDAD EN EL SUJETO COLONIAL Y MESTIZO. CASO: INCA GARCILASO DE LA VEGA

by

duilio ovidio josé ayalamacedo

A dissertation submitted to the Graduate Faculty in Hispanic and Luso-Brazilian Literatures in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, The City University of New York

1996

Volume I

UMI Number: 9630435

Copyright 1996 by
Ayalamacedo, Duilio Ovidio Jose

All rights reserved.

UMI Microform 9630435
Copyright 1996, by UMI Company. All rights reserved.

This microform edition is protected against unauthorized
copying under Title 17, United States Code.

UMI
300 North Zeeb Road
Ann Arbor, MI 48103

©1996

duilio ovidio josé ayalamacedo

All Rights Reserved

This manuscript has been read and accepted for the Graduate Faculty in Hispanic and Luso-Brazilian Literatures in satisfaction of the dissertation requirement for the degree of Doctor of Philosophy.

March 22, 1996

Date

Prof. Isaías Lerner

Chair of Examining Committee

March 22/1996

Date

Prof. Ottavio Di Camillo

Executive Officer

Prof. Raquel Chang-Rodríguez

Supervisory Committee

Prof. Ottavio Di Camillo

Supervisory Committee

The City University of New York

A Alexis Ann, ¡compañera!

A mis padres, hermanos y amigos que me enseñaron a compartir el mundo. A los que siguen confiando en los mestizajes.

INDICE GENERAL

Volume I

Introducción	1
Capítulo I	19
Capítulo II	90
Capítulo III	157

Volume II

Capítulo IV	274
Capítulo V	386
Capítulo VI	462
Conclusiones	572
Bibliografía	579

INTRODUCCION

O

BREVE NOTICIA DEL ARCHIPIELAGO QUE SE BIFURCA

"Y como en esto, como en lo demás... escogí y hame parescido escrevir este libro assí, por discurso y capítulos de diversos propósitos, sin perseverar ni guardar orden en ellos; y por esto le puse por nombre *Silva*, porque en las selvas y bosques están las plantas y árboles sin orden ni regla."

Pedro Mexía
Silva de varia lección.

Sé que hay una persona
que me busca en su mano, día y noche,
encontrándome, a cada minuto, en su calzado
Sé que hay una persona compuesta de mis partes
Pero me busca y busca. ¡Es una historia!

César Vallejo
Poema para ser leído y cantado
Poemas humanos

"Il n'y a pas de science de l'homme, parce que l'homme de la science n'existe pas, mais seulement son suject."

Jacques Lacan
Ecrits

Este trabajo tiene por objeto analizar tres fenómenos socio-culturales íntimamente ligados al tema de esta tesis. Primero, intenta rastrear las múltiples huellas que la categoría *sujeto* ofrece. Segundo, quiere ver cómo se puede aplicar esta categoría al desarrollo socio-cultural de los siglos que directamente afectan a América debido al

proceso de expansión europeo conocido como "Descubrimiento y conquista." Tercero, intenta formular una lectura del temprano mestizaje americano, aplicando la categoría sujeto tanto a la vida y parte de la obra del mestizo Inca Garcilaso de la Vega, como a otras experiencias históricas y discursivas novomundistas que en sus análisis permiten ubicar y estudiar esta categoría. Básicamente, cuatro son los elementos que sostienen este proyecto: el sujeto como complejo teórico o unidad explicativa; la variedad y función del sujeto colonial (especialmente en su versión colonizante peninsular); el surgimiento del sujeto andino colonial (ya en su versión colonizada o colonizante) y la preocupación por situar al mestizo Inca Garcilaso de la Vega como mestizo colonial.

Mi deliberado interés por el sujeto se mantiene a pesar de que en reiteradas partidas de defunción, suscritas por críticos, filósofos, sociólogos y otros, se haya declarado la *muerte del sujeto*. Soy de los que creen que, por el contrario, desde la llegada de Colón a América, las experiencias de coloniaje, dependencia y neocoloniaje (España, Portugal, Inglaterra y Francia y la expansión imperialista de los Estados Unidos), aunadas a las complejidades de la modernidad, *post*-modernidad y crisis políticas, han posibilitado y siguen posibilitando la existencia de nuevas nociones y manifestaciones de subjetividad que necesitan ser analizadas. Esta indagación permitirá comprender mejor las variadas posiciones que el sujeto ocupa en la sociedad.

Desde estas palabras iniciales admito que definir y aplicar la categoría sujeto resulta una tarea sumamente complicada y difícil. Aunque muchas son las razones que ayudan a comprender estas dificultades, no hay que dejar de tener en cuenta la congénita relatividad de la categoría ni las variaciones ideológicas, temporales y espaciales de su concepción y uso. Pile y Nigel llaman la atención sobre otro tipo de dificultades en el estudio del sujeto:

> The human subject is difficult to map for numerous reasons. There is the difficulty of mapping something that does not have precise boundaries. There is

> difficulty of mapping something that cannot be counted as singular but only as a mass of different and sometimes conflicting positions, There is the difficulty of mapping something that is always on the move, culturally, and in fact. There is the difficulty of mapping something that is only partially locatable in time-space.[1]

Pero a pesar de las dificultades y limitaciones voy a intentar explicar lo que entiendo por sujeto de acuerdo a los propósitos e intereses de esta tesis. El sujeto es aquí el componente histórico (*locus*, evento, forma, función en el discurso social) de un ser humano que piensa y actúa y que continuamente se está estableciendo a partir de las relaciones que se crean gracias a las diferentes interpelaciones de la que es objeto. Este sujeto funciona como una especie de "federación"[2] compuesta por el individuo y los múltiples discursos y prácticas sociales en los que participa. El sujeto, como se explicará más adelante, está en un permanente proceso de constitución y su relativa naturaleza se encuentra mediada por diferentes cicunstancias y accidentes (lenguaje, ideología, género, etnia, clase, etc.) sin que ninguno la determine. Debo indicar que cuando uso esta categoría analítica en ningún momento me refiero a un solo tipo de sujeto. En mi caso la categoría sujeto es aglutinante porque de acuerdo con las circunstancias y objeto de análisis puede expresar (y/o enfatizar) al sujeto empírico, es decir, la posición asumida por el sujeto debido a las condiciones materiales en las que vive un ser humano en un ambiente concreto o, en otras ocasiones, puede referir a formas más específicas (subjetivas) de sujeto logradas ya por la capacidad del lenguaje y la reflexión filosófica y que "son generadas y diseminadas de acuerdo con sus propias leyes y condiciones,

---

[1] Steve Pile and Nigel Thrift, Introduction, Mapping the Subject. Geographies of cultural transformation, ed. Steve Pile and Nigel Thrift (London: Routledge, 1995) 1.

[2] Pile and Thrift, Introduction, 11.

contituyendo, por lo tanto, un campo propio que no puede ser entendido simplemente en términos referenciales".[3]

En lo que sigue, el sujeto no es soberano, ni trascendente, ni privilegiado, ni previamente originado en la Historia, ni elevado por una metafísica de la representación, por el contrario es totalmente histórico, es decir siempre parcial, en movimiento, abierto, (re)haciéndose cotidianamente debido al "entrecruzamiento de multitud de prácticas, discursos, conflictos de subjetivación, internamente articuladores de su fugaz y precaria mismidad".[4] Este sujeto es, como lo define Maiz, un "subproducto episódico... inestable epifenómeno emanado del flujo estructural, estrategia anónima...[que]... se genera y difumina constantemente...",[5] o como diría Gilles Deleuze "un rostro de arena en la orilla del mar".

Pero a pesar de admitir la absoluta relatividad y precariedad del sujeto, quiero enfatizar que el sujeto es un agente, es, además,

> an entity situated within the world and able to make sense of that world through application of its powers of self-awareness. Linguistically, the subject is that which acts upon an object, and thus subsists within a relationship between the active agent and its world... First, we presuppose that the subject is a *knowing agent* , an entity aware of itself and of a wider world, which has power to act upon that knowledge and that world. Second, this subject is in part defined by that

---

[3] Gabriele Schwab, Subjects Without Selves. Transitional Texts in Modern Fiction (Cambridge, Massachusetts: Harvard UP, 1994) IX.

[4] Ramón Maiz, "Sujeción/subjetivación: analítica del poder y genealogía del individuo moderno en Michel Foucault" en Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Focault, ed. Ramón Maiz (Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1987) 137-87.

[5] Maiz, "Sujeción/subjetivación...". 138.

world, or in relation to that world, which is described as the object (or other subjects).[6]

Muchos de los presupuestos de los que me valgo para el análisis del sujeto han sido y siguen siendo radicalmente cuestionados. Estos cuestionamientos los asumo y asimilo en la medida que me sirven para sostener la validez de la categoria sujeto y para fundamentar su absoluta relatividad. Y si en esta tesis me apropio de algunos, de los señalados por Rodaway por ejemplo, lo hago entendiendo sus aportes y limitaciones. Así, por ejemplo, creo que la identidad que va adquiriendo el sujeto está fundada en historias específicas (que pueden ser historias sociales o biografías personales) y localizada en lugares específicos (materiales o ambientales). También presupongo que el sujeto se *contextualiza y desarrolla a través del tiempo y del espacio.*[7] Por último, no hay que soslayar todas las complejas relaciones surgidas en el ejercicio del poder y la resistencia que crea. Tampoco hay que perder de vista la función de las jerarquías sociales y las hegemonías en la formación del sujeto porque aquí: "the notion of the subject suggests the *exercise of power* and the subjection to such power, although it seems ambiguous about the source of that power (see Foucault, for instance). A subject may exercise power over other subjects or the object world, or be the sufferer of the exercise of power by others. The subject therefore implies hierarchical relationships, both social and environmental".[8]

Esta tesis no trata exclusivamente del Inca Garcilaso de la Vega, tampoco se limita al problema del mestizaje o a la aplicación de cierta metodología o teoría literaria a

---

[6] Paul Rodaway, "Exploring the Subject in Hyper-Reality", Mapping the Subject. Geographies of cultural transformation, ed. Steve Pile and Nigel Thrift (London: Routledge, 1995) 249.

[7] Rodaway, "Exploring the Subject...", 249.

[8] Rodaway, "Exploring the Subject...", 249.

un campo concreto. Este trabajo intenta dispersarse e infiltrar temas diferentes. Estas son la razones:

a) No soy un sujeto ajeno al fenómeno del mestizaje. Desde muy joven me inquietó la faz bifronte o trifonte de una cultura y unos sentimientos que no se reflejaban en un solo espejo y cuyos referentes (así, en un desigual plural) a los que uno tenía que asirse para saberse situado, y luego intentar construir un discurso que lo representase con más fidelidad que distorsiones, tenían diferentes espacios y lenguas. Además, este descubrimiento se complicó porque noté que mientras en muchas ocasiones estos referentes marchaban por senderos que apuntaban a direcciones opuestas y se mantenían alejados y encontrados en la cotidianeidad, otras veces se sostenían en un poderoso y ciego abrazo. Lo cierto es que las más de las veces algo ganaba y algo perdía en la inalcanzable *mismisidad* del mestizo, haciendo que me sintiese conquistador o conquistado, o que actuase como conquistador o conquistado en el mismo lar y con otros que también pasaban por el sentimiento traumático de sentirse conquistadores o conquistados. En estos desiguales terrenos se origina este trabajo y a ellos debe este desear y no desear hablar un poco del mestizaje.

b) Con el tiempo surgió el deseo de recuperar el mito y construir un saludable espejo en el que me viese reflejado. Entonces, en ese preciso momento, cayó a mis manos la respuesta: una edición abreviada de los Comentario Reales del Inca. Me conmovió la elogiosa introducción del editor y cada palabra escrita en los capítulos que seguían (los mestizos podían escribir, y bien) puso los cimientos de una larga y siempre indefinida búsqueda: mi mestizaje. Pero al final de aquella precoz lectura algo me complicó la vida y ese algo fue, precisamente, la complicada vida mestiza del Inca Garcilaso. Posteriormente mi cariño por este personaje se volvió crítica y acerba. Felizmente, me he reconciliado y a él me acerco de esta desigual manera.

C) El Inca Garcilaso es una valiosa excusa para indagar dos asuntos que me preocupan: el sujeto y el mestizo. El primero porque creo que es una categoría válida y

valiosa en el estudio de grupos o individuos marginados o relegados por el Poder y es un instrumento que en teoría puede servir para ubicar o ampliar los espacios de acción y representación. El segundo porque el mestizo (y en consecuencia el mestizaje) representa un fenómeno socio-cultural al que hay que dedicarle un estudio detallado de su formación, pero un estudio que vaya más allá del mero hecho biológico o del valioso pero no total dato "histórico". Digo que el Inca Garcilaso es una buena excusa para este tipo de estudio porque en él confluyen, de forma bastante dramática, todos los elementos, tanto teóricos (sujeto), representativos (su discurso) e históricos (hechos y datos).

Para encarar este trabajo recurro a diferentes enfoques teóricos de la crítica contemporánea. Esto significa, como no puede ser de otra manera, que leo a partir de mis propios intereses y a partir de los aportes de varios elementos teóricos de los que me he nutrido. Esta es una lectura contemporánea que también utiliza, en la medida de lo posible, el dato teórico, cultural o histórico contemporáneos al Inca Garcilaso.

Como fácilmente se podrá apreciar, en este trabajo hay una estructura de archipiélago: cada capítulo contiene cierta unidad e independencia respecto de los otros y, a pesar de que se va armando con el aporte de diferentes materiales teóricos y está dedicado a un tema especial, siempre hay tres temas recurrentes que los van hilvanado. Estos tres ejes son: el sujeto, el mestizo y Garcilaso. Esto que en la superficie puede dar la impresión de desconexión, como un insalvable archipiélago de palabras y temas, tiene, me parece, una dispersa unidad generada por los temas antes mencionados y que aquí son el mayor motivo de indagación. Creo que en este archipiélago los puntos de contacto y las uniones se dan en las profundidades donde sí se entrelazan y tocan. Hay algo que conecta esta dispersión.

Como no hay posición o concepto neutrales, menos pues en las líneas que siguen, todo lo que aquí se dice tiene un compromiso, un interés, sus propias distorsiones ideológicas y la influencia de abundantes lecturas, situaciones que asumo y, si me es posible, encaro. Lo que continúa resume también, como ya lo dije antes, mis propias

preocupaciones forjadas en constantes indagaciones sobre el mestizo y todas las frustraciones históricas o epifanías que ello conlleva; y también encarna, mal o bien, mi cotidiana pasión por esto que ordinariamente se llama literatura, y también por la palabra y la historia que a partir de 1492 son, defintivamente, otra cosa.

El primer capítulo presenta una visión diacrónica y genealógica de la categoría sujeto. Haciendo una especie de arqueología se recurre a una diversidad de fuentes y materiales con el objeto de ilustrar y explicar las posibilidades y modalidades de la emergencia de esta categoría. No es la intención de este capítulo buscar un desarrollo universal y uniforme de este concepto. Por el contrario, la variedad de fuentes que se usa ofrece muchas veces situaciones heterogéneas y disímiles que eliminan cualquier idea de desarrollo universal, diacrónico y armónico, porque lo que interesa, fundamentalmente, es ver no sólo las conexiones y coincidencias sino también los desencuentros, rupturas y situaciones disímiles en las que el ser humano responde a preocupaciones vitales similares: el Hombre como sujeto. En este sentido, la preocupación de Foucault, en cuanto a la aplicación de la genealogía es absolutamente válida en este trabajo porque la historia "genealógicamente dirigida, no tiene como finalidad reconstruir raíces de nuestra identidad, sino por el contrario encarnizarse en disiparlas; no busca reconstruir el centro único del que provenimos, esa primera patria a donde los metafísicos nos prometen que volveremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan".[9]

Los dos capítulos que siguen (segundo y tercero) buscan definir y aplicar la categoría sujeto en la España de los siglos XVI y XVII. En este proceso se estudian, desde diversos ángulos, las principales posiciones asumidas por el sujeto castellano. El capítulo II se ocupa de las generalidades que definen al sujeto imperial castellano y al sujeto nobiliario, y se ocupa de las características del sujeto de la virtud. En el tercer

---

[9] Michel Foucault, "Nietzsche, la genealogía, la historia." en El discurso del poder, ed. Oscar Terán, trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría (Buenos Aires: Folios Ediciones, 1985) 154-55. Este artículo apareció por primera vez en Hommage à Jean Hyppolite (Paris: Presses Universitaires de France, 1971).

capítulo continúo este estudio con el análisis de otras dos posiciones importantes del sujeto castellano: el religioso y el económico. Ambos capítulos se basan en el rico y complejo contexto que ofrece la Península debido a la presencia en el mismo espacio geográfico de diversos grupos étnicos y culturales. Contexto que se enriquece y complica aun más a finales del siglo XV con el inicio de la expansión intercontinental y llega a niveles míticos con la riqueza lograda en las invasiones lideradas por Cortés y Pizarro en el siglo XVI. Todos estos elementos influyen en la formación del sujeto castellano y determinan las posiciones que el sujeto adopta, pero a la vez, la calidad de agente asumida en estas posiciones se hace sentir en los cambios sociales, políticos y culturales que se efectúan en la sociedad hispana y americana. También tengo en cuenta la producción textual de la época que permite ver cómo el sujeto se va relacionando con otros materiales como la cultura, el lenguaje, la política y las estéticas de representación. Dejo en el tintero, entre otras, dos importantes posiciones del sujeto castellano, el místico y el pícaro.

El cuarto capítulo estudia las posibilidades, mecanismos y condiciones en los que surge el sujeto andino. Partiendo de los elementos que le ofrece la "desestructurada" sociedad incaica como consecuencia de la conquista, el indígena y el mestizo tienen que adecuarse a los cambios e improvisar nuevos patrones de conducta. En este capítulo se analiza este proceso histórico y los cambios constantes que ocurren en una sociedad que se va conformando según los modelos metropolitanos. Esta sociedad que de acuerdo al punto de vista de Guaman Poma de Ayala es un "mundo al rrevés" y donde a los parientes de Garcilaso se les trocó "el reinar en vasallaje", ha invertido la posición de lo andino que a partir de 1532 ocupa el espacio dominado y lo español el dominante. Y, en medio de este laberinto, el mestizo trata de ubicarse, idenficándose una veces con el lado vencedor y otras, tal vez menos, con el vencido. Uno de los aspectos más conmovedores de las campañas europeas en América, es el manejo de la cuestión femenina y lo que ahora conocemos como sexualidad. En el terreno donde convergen estos difíciles temas

emerge un sujeto con características bastante oscuras y negativas àl que llamo sujeto fantasmagórico. En éste se ha llevado al extremo el error de creer que las contradicciones son naturales y no culturales, y en su cuerpo, como diría Bourdieu, la historia se ha vuelto naturaleza. Finalmente, como la conquista político-militar fue acompañada de la conquista de las almas y cuerpos, también me ocupo del sujeto andino que surge debido a la cristianización tanto de las ideologías pre-colombinas, como del espacio y tiempo andinos, y a la apasionada aplicación las técnicas de la confesión auricular contenidas en los manuales para confesores.

El quinto capítulo está dedicado al sujeto Inca Garcilaso de la Vega y a las principales posiciones que como sujeto ocupa. En el dedico mucha atención a las posibilidades y limitaciones textuales e históricas de la estrategia del Inca cuando ocupa la posición "indio," y señalo en qué medida este deseo de presentarse como sujeto "indio" funciona dentro de la economía textual y sistema del nombrar imperial.

El sexto capítulo se ocupa de analizar la otra importante posición que asume el Inca, la de mestizo. En esta lectura intento ver hasta qué punto su asunción y representación como mestizo, añadidas a las estructuras de los textos del Inca, crean un juego de consecuencias dialécticas o si, por el contrario, lo que encierran es una irremediable diferencia que deja "intactos" los elementos que se intentan fusionar mediante la escritura o el gesto cotidiano. Respecto a este asunto, en este capítulo trato de demostrar la imposibilidad de ver el caso de Garcilaso bajo un solo lente. La complejidad de su obra crea momentos de ambigüedad en los que es imposible asumir una resolución dialéctica respecto a algunos problemas que él trata. Es decir, muchas veces el diferendo que surge (mestizaje) no se resuelve, y las partes confrontadas se mantienen o diluyen pero no se fusionan en una tercera unidad que asuma las diferencias, las contenga, las (re)estructure y, una vez producida, afirme y niegue dinámicamente sus contradicciones y encuentros. El mestizaje en el Inca Garcilaso tiene muchas aristas y complejos ángulos, pero a pesar de las dificultades que presenta, en muchas ocasiones

parece que es fácil afirmar y ocupar con él su posición de mestizo o de "indio", para luego encontrar alguna dificultad que lejos de entorpecer la lectura o la interpretación las enriquece.

En este capítulo me dedico a hacer una lectura de algunos elementos de tres componentes muy importantes en la obra y vida del Inca Garcilaso. Primero me refiero a su modo de historiar. Aquí no trato de resolver la vieja y gastada polémica, si su obra es historia o no. Lo que intento es ver cómo se adecúa el Inca a la preceptiva historiográfica y cómo su historiar encaja en los conceptos modernos y contemporáneos de historia y cómo se va enriqueciendo, sin deteriorarse con nuevas lecturas ilustradas por recientes corrientes teóricas. Dentro de esto me interesa la estrategia narrativa e ideológica del autor para ir creando su obra no sólo sobre bases sólidas, datos concretos, información verídica y una narrativa que hace plausible lo narrado, sino que también en esa base se encuentran tergiversaciones, silencios sonoros, mutismos elocuentes y cómo a partir de estas ausencias se va integrando su texto. Segundo, como el aspecto de la memoria es vital en Garcilaso, he intentado ver cómo el juego de memoria-olvido va condicionando (evidentemente lo que se dice y no se dice) los resultados de la escritura, la lectura, su interpretación y crítica.

El último punto que trato está relacionando con el nombrar y el nombrarse. Garcilaso es un rico ejemplo para este tipo de análisis, puesto que en su modo de nombrarse es posible hallar una narración que cuenta de su mestizaje y de su amplio deseo de ser el espacio de la convergencia, no sin antes haber pasado por una íntima y angustiosa búsqueda. El nombrarse en el Inca me parece una manifestación de esa pequeña autonomía que gozan ciertos sujetos para re-crearse y establecer su identidad, y que en Garcilaso tiene más valor porque no liquida lo aborigen, sino lo reanima.

En consecuencia, partiendo de las siguientes premisas que esta tesis analiza:

a) que el mestizaje como fenómeno socio-cultural y subjetivo no puede ser estudiado o enfocado desde un solo punto de vista o desde una sola visión teórica.

b) que las diversas posiciones teóricas a las que recurro contienen valiosos aportes cuya aplicación resulta positiva y pertinente en ciertas circunstancias y para determinados fenómenos. Esta situación invalida desde el principio cualquier intento de someter el fenómeno del mestizaje o la obra del Inca Garcilaso a la rigidez de un solo tipo de lectura o análisis.

c) teniendo en cuenta la naturaleza de la obra de Garcilaso y su vida, se puede deducir que la aplicación de diversos mecanismos teóricos es oportuna y de algún modo necesaria. Su obra es bastante compleja y a veces ambigua, sobre todo en lo que se refiere al problema del sujeto mestizo y a la asunción del mestizaje (en especial todo lo que guarda relación con las otras posiciones del mismo sujeto: "indio" y castellano).

Ateniéndome a los puntos planteados y reflexionando sobre las opiniones vertidas por diversos autores que defienden la claridad y transparencia del mestizaje del Inca Garcilaso, este trabajo, analiza su obra contando con el apoyo de los referentes históricos e ideológicos de la época, y trata de demostrar, primero, las dificultades de una frecuente imposibilidad de asumir plena y totalmente una posición de "sujeto" (ya sea "indio" o mestizo) tanto a nivel ontológico como epistemológico. Segundo, reconoce que ambos momentos, el de la realización y el de la indeterminación tienen igual importancia para entender tanto la obra como la formación del sujeto Garcilaso. En el primer momento el Inca logra momentáneamente asirse a la virtualidad de una posición ("indio" o mestizo) y pasa a una segunda instancia donde se ve a manera de una "*implosión*"[10], que la pretendida esta-bilidad sucumbe y deja paso al sujeto "errante" o en "proceso" que se ve obligado a buscar otra posición que garantice tanto su existencia como su calidad de

---

[10] Para Jean Baudrillard la *implosión* es "una explosión hacia el centro", "The Precession of Simulacra" in Art after Modernism: Rethinking Representation, ed. Brian Wallis (Boston: David Godine Pub., 1984) 281.

Según Patti Lather, la *implosión* también podría entenderse como un colapso hacia dentro, un auto-consumirse causado por la "alteridad" o la ausencia estructurante, la sombra, lo no dicho, lo indecible, presente en cada concepto. Getting Smart. Feminist Research and Pedagogy with/in the Postmodern (New York: Routledge, 1991) 169.

agente. La mayor o menor presencia de éste se debe a una aptitud (que en ocasiones denominaremos *agency*) que se manifiesta mediante una capacidad transformadora limitada, claro está, por las contingencias histórico-sociales y subjetivas.

En estos momentos de instantánea estabilidad el sujeto se representa como tal, y al hacerlo deja, voluntaria o involuntariamente, las huellas de su mundo subjetivo y objetivo, y son estas huellas las que se filtran en su discurso y crean una variedad de ambigüedades que esta tesis intenta analizar a partir de los mecanismos de representación, de las categorías en juego y del contexto donde funcionan. En la realización de este ejercicio he recurrido al uso tanto de material contemporáneo al Inca como de fuentes teóricas modernas. Además de los planteamientos del discurso de la dignidad del hombre (que originan el amplio material del sujeto de la virtud), o de las teorías arqueológica y genealógica, de la utilidad de la teoría althusseriana de la interpelación, de la importancia del concepto "diferencia", para llegar a mis conclusiones me ha sido de mucha utilidad un concepto sin el cual no se podrían entender cabalmente las mismas. Me refiero a la teoría de la complementaridad; en muchos casos de mestizaje su aplicación resulta muy valiosa, porque exige la búsqueda y el reconocimiento no sólo de las dislocaciones sino también de las interconexiones homogéneas y heterogéneas entre conceptos, sistemas y campos de conocimiento, así como de diversas prácticas sociales.

En este trabajo hay algunas categorías (además de la de sujeto) que uso en forma reiterada, por lo que me parece conveniente indicar el restringido sentido en que las uso y, de esa manera, evitar situaciones indefinidas o equívocas debido a la naturaleza de estas categorías, de por sí ambiguas y multívocas. Para no redundar en definiciones, por su claridad y utilidad, suscribo las siguientes:

> El Otro es en la Historia el múltiple sujeto que se presenta a los ojos de una cultura, de una sociedad, de un estado, de una generación, de un grupo humano

> cualquiera, o, simplemente de un individuo, como alguien o algo perteneciente a su propia naturaleza, pero al mismo tiempo radicalmente distinto de sí mismo. Nuestro Otro colectivo no es solamente semejante, no idéntico: comparte nuestro modo de ser *eadem, sed aliter.*[11]

Algunos planteamientos de E. Lévinas sobre la alteridad[12] y el Otro pueden tener una particular aplicación en mi estudio. En este sentido, también, creo que el Otro, defintivamente, no es ni puede entenderse como otro yo, tampoco como "alguien que es de otro modo [porque para] que sea verdaderamente otro, no puede medirse con el mismo ni por medio de un elemento común - el ser-, ni por medio de un tiempo común: 'no *ser de otro modo*, sino *de otro modo que ser*'".[13] Otro aspecto importante que Lévinas señala es que el Otro es anterior a la alteridad y que ésta se origina en el primero, y no viceversa. La alteridad no es, para Lévinas, "reconocimiento de lo Otro, no es una concesión del sujeto a algo exterior. Lo Otro es verdaderamente otro si se concibe en su

---

[11] Eloy Benito Ruano, De la alteridad en la historia (Madrid: Real Academía de la Historia, 1968) 15.

[12] El concepto de alteridad está presente desde el origen mismo de la filosofía: el otro o lo otro fueron sujeto de consideración en las formas de pensamiento más antiguas. Sin embargo, este término abstracto es relativamente reciente. *Alteritas* no es una palabra perteneciente al latín clásico, se trata de un neologismo que cobra cierta importancia en la historia de la filosofía cuando es adoptado por Boecio, aunque puede encontrase ya en las obra de Mario Victorino. Más adelante, Tomás de Aquino lo emplea en su exposición sobre la Trinidad... Etimológicamente, el sustantivo *alteritas* está tomado del adjetivo alter, para indicar técnicamente la cualidad o el hecho de ser otro. La traducción habitualmente empleada -la alteridad- no ha sido, hasta hace algunos años, palabra aceptada en la lengua castellana, pero sería difícil sustituir este tecnicismo por otro término. Por esta razón no he tenido inconveniente en emplearlo, incluso, en el título del presente trabajo. José María Aguilar López, Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas (Pamplona: Universidad de Navarra, 1992) 12.
"Principium enim pluralitatis quid alteritas est; praeter alteritatem enim nec pluralitas quid sit intellegi potest." Boethius, "Trinitas unus Deus ac non tres dii", The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy, ed. G. P. Gold (Cambridge: Harvard UP, 1990) q. IV, art 1, 6.

[13] Aguilar López, Trascendencia y alteridad, 149.

absoluta primacía. En la relación con el Otro, éste siempre es anterior".[14] Entonces, según esta forma de apreciación la alteridad trasciende las diferencias y contingencias inmediatas para convertirse en algo más profundo y complejo:

> La alteridad que distingue a un hombre de otro no consiste en la diferente coloración del cabello, en los rasgos de la cara, en el volumen y el peso, en el distinto lugar que ocupan. Estas características no serían más que diferencia de propiedades o de disposición en el espacio: diferencia de atributos. Pero antes de todo atributo, el otro es otro que yo, otro de otro modo, otro absolutamente. Esta es la alteridad en sentido propio, aquella que no se refiere a los atributos. Es por lo tanto "lógicamente no justificable, lógicamente indiscernible".
>
> La alteridad no es un elemento distintivo del Otro, no está definida por la diferencia específica, no consiste en ser de otro modo; la alteridad es constitutiva del Otro: de otro-modo- que-ser.[15]

Lo importante es que frente a la alteridad puramente formal, Lévinas propone una alteridad

> que no es un simple revés de la alteridad, ni una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino una identidad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo. Otro con una alteridad que constituye el contenido mismo de lo Otro. Otro de una alteridad que no limita al Mismo, porque al limitar al Mismo, lo otro

---

[14] Aguilar López, Trascendencia y alteridad, 47.

[15] Aguilar López, Trascendencia y alteridad, 186.

> no sería rigurosamente Otro: por la comunidad de la frontera, sería, en el interior del sistema, todavía el Mismo... lo absolutamente Otro, es el Otro.[16]

Por esto el otro "no es otro con una alteridad relativa como, en una comparación, las especies, aunque sean últimas, se excluyen recíprocamente pero se sitúan en la comunidad de un género... La alteridad del Otro no depende de una cualidad que lo distinguiría del yo, porque una distinción de esa naturaleza implicaría precisamente entre nosotros esta comunidad de género que anula ya la alteridad".[17]

Desde el "descubrimiento" y conquista del Nuevo Mundo el Otro americano (heteronomía, "falta de...", exotismo, ausencia de la letra) se ha definido y diferenciado con relación al europeo (*self*, mismidad, homogeneidad, unidad, presencia de la letra) y no con relación a sí mismo. Por eso que el otro americano se convierte en suplemento incidental, complemento aleatorio que se caracteriza por ser, no sólo, lo no esencial, sino lo opuesto a lo esencial. El esencialismo en que se constituye lo europeo llega a ser el espacio donde se construye el sujeto absoluto de la mitología blanca-occidental, mientras que el americano (aborigen o mestizo) es el otro, oscuro lado de la no Historia.

Antes de concluir esta introducción, quisiera justificar el hecho de que en esta tesis aparezcan temas, aparentemente, tan variados e inconexos. Más que una falla es el resultado, en la medida de lo posible, de su intención metodológica. Según Foucault, la lectura arqueológica de las formaciones discursivas compara a éstas, opone las unas a las otras en la simultaneidad en que se presentan, es siempre plural ya que "multiplica las diferencias, embrolla las líneas de comunicación y se esfuerza en hacer más difíciles los accesos". Es plural porque

---

[16] Emmanuel Lévinas, De'l existence à l'existant, (Paris: J. Vrin, 1978) 161. Citado por Aguilar López, Trascendencia y alteridad, 187.

[17] Citado por Aguilar López, Trascendencia y alteridad, 186.

> se ejerce en una multiplicidad de registros; recorre intersticios y desviaciones, y tiene su dominio allí donde las unidades se yuxtaponen, se separan, fijan sus aristas, se enfrentan, y dibujan entre ellas espacios en blanco... es para establecer por comnparación sus límites cronológicos; es también para describir, a la vez que ellos y en correlación con ellos, un campo institucional, un conjunto de acontecimientos, de prácticas, de decisiones políticas, un encadenamiento de procesos económicos en los que figuran oscilaciones demográficas, técnicas de asistencia, necesidades de mano de obra... Pero pueden también... poner en juego varias positividades distintas, cuyos estados concomitantes durante un período determinado compara, y que confronta con otros tipos de discurso.[18]

En una lectura arqueoloógica, "las contradicciones no son ni apariencias que hay que superar, ni principios secretos que sería preciso despejar. Son objetos que hay que describir por sí mismos". Y eso es lo que trato de hacer, describir las plurales condiciones en que el sujeto colonial emerge.

Finalmente quisiera indicar que en esta tesis se entiende que la identidad y la alteridad son partes que negándose conforman un mismo proceso, son "calidades contrapuestas correspondientes a sujetos". El sujeto que ha logrado una identidad sería aquel "agente autoconcebido y autosentido: un *sí mismo*. Su principio informante lo llamaremos Identidad. La esencia de las *otras* realidades, concebidas como diferentes por esos sujetos, será en el discurso de nuestra reflexión la Alteridad. La Alteridad es, pues, exacta y simplemente, la identidad de *el Otroo*".[19]

---

[18] Michel Foucault, La arqueología del saber, tr. Aurelio Garzón (México: Siglo XXI, 1983) 285, 263-64.

[19] Benito Ruano, De la alteridad, 15.

Todas las traducciones en las que no se nombra directamente al traductor son mías. En ocasiones traducciones hechas por otros han sufrido ligeras modificaciones, lo que oportunamente se indica.

CAPITULO I

EL SUJETO: VICISITUDES DE UNA COMPLEJA TRAYECTORIA

"Podría parecer, a primera vista, que toda esta discusión es inútil y ociosa."

Francisco de Vitoria,
De Indis.

"Credo ut intelligam'

Agustín de Hipona.

"Where is the subject? It is necessary to find the subject as a lost object. More precisely this lost object is the support of the subject and in many cases is a more abject thing than you may care to consider..."

Jacques Lacan
"Of Structure as an Inmixing of an Otherness Pre-requisite to Any Subject Whatever"

"There is no science of the subject."

Julia Kristeva
Revolution in Poetic Language

Este capítulo tiene por objeto presentar el material teórico que desde el principio de este proyecto ha venido, en primer lugar, acumulándose, y en segundo lugar, iluminando e ilustrando el tema que me interesa investigar: el mestizo del "Nuevo Mundo" como sujeto colonial. Estas páginas, pues, representan el trasfondo teórico e informativo sobre el que voy construyendo mi propia posición en lo que al mestizo como sujeto se refiere. Es la materia con la que se irán hilvanando los otros temas que trato.

Debo a esta información la conclusión del presente proyecto.

Uno de los primeros problemas fue adoptar un sistema que pudiese englobar, de una manera legible y más o menos coherente, la acumulación de datos y comentarios. Para resolver el problema en el presente capítulo, y en medida diferente a los otros, he tratado de aplicar de una manera general los puntos fundamentales de la estrategia genealógica, porque ésta permite "articular el conflicto en términos de historias diferenciadas con sus propias especificidades conceptuales y tiempos, mientras se retiene la posibilidad de la formulación de objetivos e intenciones."[1] Fundamentalmente, me interesa la genealogía porque "is a method for analysing a history without a plan, without a teleology and with no essential continuity or unity -a history which functions to produce and induce an effect of any or all of these things from events, accidents, and coincidences that are placed in relation to each other. I is the inherent multi-perspectivism of the genealogical method that makes this function of history visible."[2]

Aplicando la genealogía puedo, en primer lugar, investigar críticamente en el pasado la multiplicidad de relaciones que surgen en la confrontación de fuerzas, luego, observar y evaluar esa multiplicidad junto a la variedad de técnicas y condiciones que se dan en los orígenes tanto de las prácticas sociales como discursivas y, en especial, de los conceptos y categorías. Por otro lado, también observé que una visión diacrónica de este material se justificaba en el cuadro que a continuación presento. Esta diacronía no es sustantiva, es una aproximación fundamentalmente didáctica, nada más.

Es necesario aclarar que este cuadro no pretende ser la Historia del concepto sujeto, tampoco es su objetivo demostrar una continuidad, que además no existe, entre cada percepción o concepción del sujeto; o ver cada fenómeno como una etapa de un

---

[1] Robert Young, White Mythologies: Writing History and the West (London: Routledge, 1990) 81.

[2] Philip Barker, Michel Foucault, Subversions of the Subject (London: Harvester, 1993) 66.

proceso único. Por el contrario, su objeto es presentar una variedad y una multiplicidad de preocupaciones, cuestionamientos, enfoques, teorías, posiciones, contradicciones, que tienen por objeto resolver (o tal vez crear) el problema relacionado con el sujeto.

Mi interés por la visión genealógica se debe sobre todo a dos aspectos importantes: primero, a que ésta, en su búsqueda por el pasado, asume una actitud crítica, cargada de valoraciones que no pretende enfatizar el pasado en el presente. Y también, porque estudia las condiciones y no se detiene solamente en las causas. Las palabras de Michael Mahon explican mejor las razones de mi interés: "Genealogy is critique in that it reveals and questions historical conditions of existence; it manifests the historical a priori. Genealogy is critique as a historical investigation into the events that have led us to constitute ourselves and to recognize ourselves as subjects of what we are doing, thinking, saying."[3]

En el caso particular de este trabajo, la genealogía es un instrumento que ayudará a explicar y analizar las variadas y diferentes condiciones y mecanismos por los cuales un individuo de finales del siglo XVI y principios del XVII, nacido en la antigua capital del imperio incaico, 'descubre', 'forja', asume y representa una identidad (a partir de lo que en este trabajo se denominará una posición del sujeto) en medio de los estragos de la conquista y los rencores de una guerra civil, en la encrucijada del mestizaje, en el laberinto de las lealtades y las traiciones, en las tribulaciones de la memoria y sus olvidos, en la virtual capacidad de dos lenguas.

Si bien es cierto que el amplio y meticuloso interés por las categorías 'sujeto' y 'subjetividad', en sus diferentes concepciones y acepciones admitidas hoy, se puede ubicar en los tiempos modernos, tampoco es menos cierto que estos conceptos, si obviamente no son el resultado directo de preocupaciones anteriores, por lo menos presentan, positiva o negativamente, rasgos de parentesco, combinaciones, similitudes, negaciones, apli-

---

[3] Michael Mahon, Foucault's Nietzschean Genealogy. Truth, Power, and the Subject (Albany: State U of New York P, 1992) 82.

caciones, rechazos y alianzas con una serie de cosmologías, teorías, concepciones y posiciones filosóficas que a través del tiempo y en diferentes espacios culturales intentaron e intentan satisfacer la necesidad, la curiosidad y el deseo de responder a una serie de interrogantes que el hombre se plantea tanto en el plano ontológico como gnoseológico. Todas estas teorías son respuestas que surgen porque el ser humano desea o necesita comprender su naturaleza y explicar su posición en el universo. En consecuencia, el conjunto de esta preocupación trata de entender, por un lado, la naturaleza del hombre (ya como individuo, ser o sujeto) frente al cosmos y a la(s) divinidad(es), y por otro lado, intenta explicar las relaciones del hombre con su semejante y con los estamentos que de acuerdo con los particulares estados de desarrollo de las sociedades van cobrando o perdiendo vigencia (dios, naturaleza, estado, sociedad, ley, raza, clase, género, imperio, metrópoli, colonia). La nota característica de toda esta preocupación teórica es el interés que se pone en el hombre y en su subjetividad. Esta nota peculiar, es decir el deseo de comprender las connotaciones sociales, políticas o religiosas, de la subjetividad del hombre más allá de su aspecto simplemente físico (en el mundo moderno) o a partir precisamente de lo físico en otras instancias culturales, debe explicar el por qué trato de establecer una especie de *corpus*, si bien heterogéneo y contradictorio y, tal vez, por eso mucho más interesante, que ilustre el interés de este primer capítulo.

En 1971, Foucault publicó el artículo "Nietzsche, la genealogía, la historia", con el que adoptaba la teoría genealógica de Nietzsche. En este artículo, Foucault expuso los principales postulados de la genealogía. Esta consistía en la exploración "de las asociaciones culturales y agrupamientos no conectados a través de relaciones causales o definidos por la construcción de subjetividades concretas como producto de la cultura."[4] Lo esencial es que Foucault proponía una genealogía de las condiciones en vez de un estudio de las causas. Esta técnica enriquece el análisis no lineal y permite, también, el

---

[4] Robert Con Davis and Ronald Schleifer, Criticism & Culture. The Role of Critique in Modern Literary Theory (Essex: Longman, 1991) 207.

uso de fuentes y materiales discontinuos, ilegítimos y desacreditados por la Historia totalizante. La genealogía no se opone a la historia sino que la critica porque es parte de ella. Es una forma "de historia que puede responder por la constitución de los conocimientos, discursos, dominios de los objetos, etc..."[5] En el particular caso de este trabajo, la genealogía se presenta como una alternativa crítica y democratizante que se complementa con las historias, y que rechaza y descalifica, solamente, todo intento de escribir "la Historia". Su aplicación crítica es de mucha utilidad, sobre todo, si el objetivo es la búsqueda de un espacio en que las voces marginadas y reprimidas puedan representar sus memorias, archivos, así como la resistencia constituida en historia y restitución. En el caso concreto de los estudios sobre el mestizo y el mestizaje latinoamericanos, o sobre las experiencias de recuperación de la memoria de los vencidos en el proceso de la invasión europea iniciado en 1492, la estrategia genealógica es un valioso instrumento y una oportunidad para representar en igualdad de condiciones otras perspectivas, otras inscripciones, diferentes miradas, otras visiones. Personalmente no creo que esta forma de historiar dé pábulo al relativismo o cinismo históricos. En todo caso lo que hace es subvertir los centros de poder, descentralizar los medios de representación, recuperar e iluminar los márgenes. Puede participar, no servir, en la democratización de las prácticas sociales y en especial, para nuestro caso, de las escriturarias. La genealogía puede ser de utilidad en diferentes proyectos porque debe

> percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido, por no tener nada de historia -los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos-; captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución,

---

5 Michel Foucault, Power/knowledge: Selected Interviews and Other Writings,1972-1977, ed. Colin Gordon, tr. Colin Gordon et al. (New York: Pantheon Books, 1980) 117.

sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar...

La genealogía exige, por tanto, el saber minucioso, gran cantidad de materiales apilados, paciencia. Sus "monumentos ciclópeos", no debe derribarlos a golpe de "grandes errores benéficos", sino de unas verdades sin apariencia, establecidas por un método severo".

La genealogía no se opone a la historia... se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del "origen".[6]

En este capítulo enfatizo una visión no totalizante de los diferentes procesos que tienen por objeto el estudio y análisis del 'sujeto'. Una visión sobre procesos que no son uniformes ni continuos, y en los que las relaciones entre diferentes concepciones y épocas no son simétricas ni necesariamente existentes. Esto debe indicar que mi proyecto no abriga ninguna intención evolucionista ni teleológica, porque se trata de poder funcionar, precisamente, sin las definiciones limitadoras del Origen, ni los condicionamientos utilitarios del *telos*, puesto que "the principles of genealogical investigation derides the belief that origins are definitive while also denying that a historical sequence makes any progress or is directed toward any determinated end."[7]

Este proyecto intenta construir una especie de genealogía que procure establecer ciertos puntos o momentos en que la preocupación por el hombre como 'sujeto' (en sus diversas posiciones) crea un corpus o modelos de raciocinio que de pronto sufren cambios, trastornos, evoluciones, olvidos y frustraciones, y que a veces se reavivan

---

6 Foucault, "Nietzsche", 134-35.

7 John McGowan, Postmodernism and Its Critics (Ithaca: Cornell UP, 1991) 77.

cuando la idea o concepto es retomado o modificado al servicio de nuevos intereses o proyectos. Genealogía en el sentido nietzscheano significa:

> both the value of origin and the origin of the values. Genealogy is as opposed to absolute values as it is to relative or utilitarian ones. Genealogy signifies the differential element of values from which their value itself derives. Genealogy thus means origin or birth, but also difference or distance in the origin. Genealogy means nobility and baseness, nobility and vulgarity, nobility and decadence in the origin.[8]

La genealogía no pretende, según Foucault, "remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido. Su objetivo no es mostrar que el pasado está todavía ahí bien vivo en el presente, animándolo aún en secreto después de haber impuesto en todas las etapas del recorrido una forma dibujada desde el comienzo. Nada que se semeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo."[9]

También hay que tener en cuenta que el análisis genealógico historiza las condiciones en las cuales los seres humanos se encuentran a sí mismos,[10] por eso resulta válido representar las contingencias, preservar las singularidades, acudir a las memorias locales, rescatar las complejidades y revelar (en la medida que sea posible) la multiplicidad de factores que intervienen en la realización de los fenómenos sociales. Como podemos ver este presupuesto teórico resulta aplicable en el estudio de la formación del concepto 'sujeto' en todas sus variantes y variables. En este capítulo intento

---

[8] Gilles Deleuze, Nietzsche & Philosophy, tr. Hugh Tomlinson (New York: Columbia UP, 1983) 2. Sobre este tema (genealogía, historia y sujeto) véase también los siguientes autores cuyas obras se citan en este trabajo: Michael Mahon (ofrece un amplio estudio). Hubert Dreyfus y Paul Rabinow (parte II).

[9] Foucault, "Nietzsche", 140.

[10] McGowan, Postmodernism, 79.

trazar un cuadro genealógico del sujeto que sirva de fondo a mis planteamientos. Es histórico en la vena de Nietzsche, para quien la historia o "evolución" de una cosa, costumbre o un órgano "is thus by no means its *progresus* toward a goal, even less a logical *progresus*... but a succession of more or less profound, more or less mutually independent process of subduing, plus the resistances they encounter, the attempts at transformation for the purpose of defense and reaction, and the results of successful counteractions."[11]

En este cuadro diacrónico se reconocen las rupturas, los espacios abiertos y las negaciones, pero de igual modo se admiten las afinidades, se aceptan los puntos de enlace y ruptura, también las relaciones espúreas o naturales con los "orígenes" o los "estadios medios" de las materias en cuestion. Otro aspecto importante de esta genealogía es que reconoce las dialécticas[12] relaciones que el concepto contemporáneo 'sujeto' mantiene con otros conceptos similares de otras épocas y corrientes ideológicas: relaciones que

---

[11] Friedrich Nietzsche, On The Genealogy of Morals. Basic Writings of Nietzsche, tr. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1968) 513-14.

[12] En general mi posición no es nietzscheana. El uso que hago de algunos de sus conceptos es puramente instrumental, uso metodológico y no doctrinario. De ahí que yo no perciba como contradicción el recurrir tanto al uso de los planteamientos histórico genealógicos y/o dialécticos. Entiendo que muchos seguidores de Nietzsche y/o Lyotard podrían encontrar problemática y contradictoria la alternada presencia de la síntesis dialéctica y el conflicto no dirimido que constituye y está presente en la diferencia. Por el contrario, y en lo que a partes importantes de este proyecto se refiere (mestizo, mestizaje, etc.), hallo que ambos métodos enriquecen las posibilidades de lectura e interpretación, como lo trataré de demostrar en los capítulos siguientes. Por otra parte, las observaciones de Nancy S. Love, respecto de otra aparente contradicción entre dialéctica (Marx) y genealogía (Nietzsche), creo que aclaran el camino metodológico y crítico:

> However, as we have begun to see, disagreements exist about whether Nietzsche's genealogy is also dialectical. Walter Kaufmann calls Nietzsche a "Dialectical monist," and Giles Deleuze says Nietzsche's philosophy "forms an absolute anti-dialectics." Such controversies arises in part because Nietzsche criticizes a specific conception of dialectics as if it were dialectics per se. After examining Nietzsche's critique of dialectics, I will suggest how he agrees with Marx that history develops dialectically... In fact, Nietzsche associates dialectical reason with distance from reality... Nietzsche's primary target... -a target to which he refers as dialectics per se- is a dialectic of reason. This target he shares to some extent with Marx: both attack the notion that reality is determined by reason. Nancy S. Love, Marx, Nietzsche and Modernity (New York: Columbia UP, 1986) 102-3.

niegan y contradicen pero que a su vez asimilan negando y modificando concepciones anteriores.

Ver los orígenes (y no el Origen como *locus* de verdades incambiables o como fuente de significados inalterables) aquí significa hurgar y señalar la multiplicidad, posibilidad y finitud de las emergencias de la categoría sujeto. También significa revelar las condiciones de dominio, los ejes de contradicción y los aspectos de intencionalidad que animan esta categoría. Significa registrar sus diferencias, medir y mediar en las distancias y cercanías del mencionado concepto en relación a otras manifestaciones similares en diversos espacios histórico-culturales. Se trata de aplicar el concepto de Foucault sobre los procesos históricos, ya que él "concibe la historia como un laberinto de eventos formado por inumerables fuerzas, una maraña de fenómenos históricos que tiene numerosos comienzos y complejos descensos".[13]

Antes de iniciar este recorrido deseo dejar establecido que el concepto sujeto y sus aplicaciones en este capítulo es amplio, relativo y de significación múltiple; y que a medida que este trabajo avance, esta amplitud se irá concretizando en una categoría, espero, bastante definida y de aplicación mucho más concreta. Una representación gráfica del método que sigo es la del embudo: en los orígenes (= nacimiento y diferencia) la combinación de nomenclaturas es más bien amplia y generosa (y va desde hombre, individuo, individualidad, interioridad, etc.). Luego, se irá filtrando cada vez más hasta llegar al concepto más estricto y purgado que es el de sujeto y que se aplicará en los capítulos siguientes. Sirva esto de aviso para evitar confusiones.

Esta sección trata de poner en relieve los momentos **sui generis** del pensamiento occidental en los que se producen cambios y modificaciones, o en los que se retoman ciertos elementos de determinados conceptos (o ciertas particularidades de éstos), para

---

13 Theodore R. Schatzki, "Theory at Bay: Foucault, Lyotard, and Politics of the Local", Postmodern Contentions, Epochs, Politics, Space, ed. John Paul Jones, Wolfgang Natter and Theodore R. Schatzki (New York: The Guilford Press, 1993) 42.

desarrollarlos o modificarlos dentro de nuevos sistemas socio-económicos e ideológicos. Un caso típico es el concepto que se ha tenido y se tiene sobre el hombre, ya que ha merecido y sigue mereciendo mucha atención a través del tiempo. En consecuencia, esta larga historia (o, mejor, historias) refleja una innumerable lista de variaciones y cambios registrables, para este caso, desde los griegos a los posmodernistas.

La percepción greco-romana

Para la antigüedad se puede hacer la siguiente generalización: existía un concepto estático del hombre porque no contaba con los dinámicos elementos subjetivos que son parte del ser humano. El registro de variaciones de las que se ocuparán ligeramente estas líneas se ven obligadas a empezar (por razones prácticas: fuentes registrables) con el pensamiento de los filósofos griegos que tuvieron "an incorregible interest in themselves as humans, but it was subordinated to their interest in the universe as a whole. Their wish was always to understand themselves, but only as parts of the universe."[14]

Se suele decir que en el occidente el sujeto como origen es un legado de los sofistas.[15] Protágoras de Abdera (481?-411), con la tesis del *homo mensura* se encargó de poner el acento antropológico, materialista y secular en las especulaciones filosóficas del siglo V a.C. en lo que parece ser una respuesta al extremismo eleático expuesto en el poema de Parménides.[16] Con el énfasis que pone en el hombre y, al afirmar "que nuestros sentidos son las únicas medidas para validar la experiencia, y las únicas avenidas para lograr el conocimiento privado de cada hombre",[17] Protágoras, (Platón, pese a sus discrepancias, le ha dedicado mucha atención a Protágoras y lo ha tratado con mucho más

---

[14] Herschel Baker, The Image of Man: A Study of the Idea of Human Dignity in Classical Antiguity, The Middle Ages, and the Renaissance (New York: Harper Torch Books, 1961) 17.

[15] Robert M. Stroizier, Saussure, Derrida and the Methaphysiscs of Subjectivity (Amsterdam: Mounton de Gruyter, 1988) 183.

[16] Según algunos comentaristas el poema de Parménides es una defensa de lo "Real" (frente a la idea del flujo y devenir de los pre-socráticos) en que todo cambio es ilusorio y si los sentidos indican un cambio, estos están equivocados o no debe confiarse en ellos. Véase el libro de Edward Schiappa. Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rethoric (Columbia: U of South Carolina P, 1991)

[17] Herschel Baker, The Dignity of Man. Studies in the Persistence of an Idea (Cambridge: Harvard UP, 1947) 31.

respeto que a los otros sofistas) cambia el curso del pensamiento de las primeras etapas de la filosofía griega que "parece exclusivamente preocupado con el universo físico."[18] Aunque este concepto vino a ser la "fórmula" de muchas orientaciones filosóficas (subjetivismo, relativismos, fenomenismo, y escepticismo)[19] la visión de Protágoras no es caprichosamente subjetivista, ni escéptica, como bien lo anota F.C.S. Schiller cuando dice que "es absolutamente superficial, por consiguiente, estimar la afirmación de Protágoras como un irresponsable ejemplar de subjetivismo".[20] El peso de la posición de Protágoras se puede deducir, también, de la refutación, en la versión platónica, del Sócrates del Teeteto. Como ya se ha señalado, el argumento *ad hominen* de Sócrates dirigido contra Protágoras no llega a discutir su doctrina : "Parece, ciertamente, que no has formulado una definición vulgar del saber, sino la que dio Protágoras. Pero él ha dicho lo mismo de otra manera, pues viene a decir que "el hombre es medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son". Probablemente lo has leído. ¿No?"[21]

En el pensamiento clásico hay varios ejemplos que fortalecen, desde diversos puntos de vista, la posición de Protágoras, y en los que se puede percibir cierto énfasis en la idea de la autocreación del hombre (idea que no aparece en el Renacimiento, sino que constituye una recurrencia a la que el humanismo le da matiz diferente) como se puede ver en Aristóteles (384-322 a.n.e., Politics 1.2); en el romano Severino Boecio (480-524,

---

18 Ernst Cassirer, An Essay on Man (New Haven: Yale UP, 1962) 3.

19 Aldo Agazzi, Historia de la filosofía y la pedagogía, trad. Gonzalo Gironés, 3 vols. (Valencia: Editorial Marfil S.A.) I: 33.

20 F. C. S. Schiller, Plato or Protagoras? Being a Critical Examination of the Protagoras Speech in the Theaetetus With Some Remarks Upon Error (Oxford: B.H. Blackwell, 1908) 12.

21 Platón, "Teeteto" (152a), Diálogos, trad. Ma. Isabel Santa Cruz, Alvaro Vallejo, Néstor Luis Cordero, 7 vols. (Madrid: Gredos, 1988) V: 193.
Véase el uso de la misma sentencia de Protágoras en "Crátilo" 385e-386a.

Consolatio 2.5 y 4.3) y sobre todo en Plotino (205-270)[22] que en Las Eneadas pregunta: "Y, al veros a vosotros mismos interiormente bellos, ¿qué experimentáis? Y, ¿cuáles son vuestros transportes báquicos, vuestra conmoción, las ansias de estar con vosotros mismos...?" para recomendar luego

> Vuélvete hacia ti mismo, y mira. Y si tal vez no te ves aún bello, haz como el escultor con una estatua que ha de salir bella: que quita esto, pule lo otro, hace lisa una parte, limpia otra, hasta que se ostente en la estatua la belleza de las líneas. De parecida manera: quita de ti lo su-perfluo, endereza lo torcido, haz que lo tenebroso resulte por purificación esplendoroso y no ceses de labrar tu propia estatua hasta que resplandezca en ti el brillo divino de la virtud, hasta que veas la templanza asentada en trono sagrado.[23]

La influencia de Plotino y el neoplatonismo (que se cultivó hasta el siglo VI y que trató de unir las fundamentales ideas del platonismo y del aristotelismo) fue profunda y considerable en la Edad Media, sobre todo en los Padres de la Iglesia, y, por intermedio de éstos, en la escolástica medieval.

El aporte latino al proceso de individualización se puede apreciar tanto en el valor del acto de nombrar y en sus repercusiones jurídicas. Según Marcel Mauss los "romanos, o mejor los latinos" parecen haber sido los que en parte establecieron la noción de persona. En el imperio romano se produce una interiorización de este concepto en un momento clave en el que hay una transición de 'persona' como máscara a 'persona' como una noción jurídica. La costumbre romana de nombrar de forma especial a cada persona

---

[22] Martin Andic, "Were Plato and Aristotle Humanists?" The Question of Humanism. Challenges and Possibilities, ed. David Goycochea, John Luik and Tim Madigan (Buffalo: Prometheus Books, 1991) 27.

[23] Plotino, Enéadas, tr. Juan David García Bacca (Buenos Aires: Editorial Losada, 1948) 173, 178.

incide en su individualización (el ciudadano romano tenía derecho al *nomen* -nombre de pila-, al *praenomen* -apellido- y al *cognomen* -seudónimo o apodo). Serán los cristianos, usando su poder religioso, los que hagan "una entidad metafísica" de la "persona moral" (personne morale).[24]

---

24 Marcel Mauss, "A Category of the Human Mind: the Notion of Person; the Notion of Self", The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History, ed. Michael Carrithers, Steven Collins, Steven Lukes (Cambridge: Cambridge UP, 1985) 1-25. En el mismo libro ver el artículo de A. Momigliano "Marcel Mauss and the Quest for the Person in Greek Biography and Autobiography", 83-92.

Cristianismo, interioridad y salvación

Cuando el cristianismo "se convirtió en una religión redencionista universal y no un culto judío", [25] su aporte al desarrollo del concepto 'hombre' y configuración del 'yo' fue sustancial, sobre todo en lo que concierne al valor de la individualidad que se basa en la creencia de que la vida continúa después de la muerte.[26] El cristianismo tuvo un gran interés "en la estructura interna del ser del creyente",[27] y con el objeto de robustecer este interés recurrió al uso de ritos y prácticas, como por ejemplo el bautismo, que se convirtió en el elemento constituyente del creyente. El Decreto "*De Justificatione*" del concilio de Trento fortalece su vigencia al establecer que este sacramento no sólo libra del pecado original sino que suscita la "*renovatio interioris hominis.*" Walter Ullman indica que el bautismo no sólo cumplió un rol litúrgico ni fue sólo un acto litúrgico o sacramental sino que

> to be sure, it was this, too, but within the field of public government, it assumed additional significance that is by no means fully appreciated. The sacramental act of baptism was also endowed with effects in the public field since as a baptized Christian the individual was said to have become a new creature, was said to have undergone a metamorphosis- he ceased to be a mere man; he ceased to be, to use Pauline language, a man of nature, a man of flesh, an "animalistic man." [I Cor. 2:14 and 3:3; Gal. 5:24; Col. 2:12]

---

[25] Baker, The Dignity of Man, 129.

[26] Colin Morris, The Discovery of the Individual 1050-1200 (New York: Harper and Row, 1972) 3.

[27] Harvey Goldman, Politics, Death, and the Devil. Self and Power in Max Weber and Thomas Mann (Berkeley: U of California P, 1992) 162.

> ... as a Christian the individual was held to stand on a level quite different from that of a mere man. Not only did he become a member of the Church, but he was also designated as a *fidelis*, ...the *fidelis* was now subjected, as far as his social and public life went, to the law as it was given to him, not the law as it was made by him. [28]

En 1215 el IV Concilio de Letrán estableció como práctica anual la confesión "privada" para todos los cristianos. Esto fue importante porque "[t]his served a double function. First, it bore witness to the creation of a dialogue between self and self around the question of the flesh, where the priest is not the object of the dialogue but a witness to it and ultimate arbiter of its meaning... Secondly, as Foucault has suggested, it problematised the relation of self to flesh."[29]

Este acto indica la comprensión y el manejo de una complicada relación de subjetividades en la economía de las formaciones y posiciones del sujeto. En última instancia la confesión refleja "the certainty for both the priest and penitent that the penitent has come to a true understanding of the technologies of self through which they are constituted. It is not enough that the priest knows the truth of one's being -hence the contiguity with psychoanalysis."[30]

Dentro del sistema de la confesión existieron dos rituales muy importantes que formaban parte de las tecnologías de constitución del sujeto cristiano: la *exomologesis*, por medio de la cual un undividuo se reconocía pecador y penitente, y la *exagouresis* (antes practicada en algunas escuelas filosóficas paganas), que consistía en un pedido de

---

[28] Walter Ullman, The Individual and Society in the Middle Ages (Baltimore: Johns Hopkins P, 1966) 7,9.

[29] Barker, Michel Foucault, 96.

[30] Barker, Michel Foucault, 96.

cuentas y un examen de sí.[31]

Por otro lado, tanto la práctica piadosa (difundida y propalada por diferentes órdenes religiosas, monjes, ermitaños) así como la interpretación de la doctrina cristiana de la época, incidieron en alentar y subrayar el valor de la interioridad como "un elemento importante en la individualidad".[32] Luego, más o menos a partir del año 1050, y debido a la práctica de la devoción personal, el individuo mantuvo un ávido interés en el "mensaje de la salvación individual".[33] No hay duda, pues, que el pensamiento occidental fue totalmente influido por el cristianismo en lo que se refiere a la concepción de la individualidad. También hay que tener en cuenta que tuvo una enorme influencia sobre dos elementos culturales que tuvieron mucho que ver con el desarrollo y los cambios de la teoría del individuo. El primer elemento está relacionado con la concepción de una sociedad humana universal caracterizada por su individualismo igualitario que funcionaba mediante la estrategia de inclusión frente a las otras formaciones sociales que excluían: "No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús."[34] Esta idea de una sociedad universal era desconocida en la antigüedad. El segundo elemento, muy ligado al primero, es de tradición hebrea y tiene que ver con la linearidad histórica que presenta la conceptualización de un tiempo rectilíneo limitado por un principio y un fin frente a la circularidad de la antigüedad.

---

[31] Michel Foucault, Tecnologías del yo y otros textos afines, tr. Mercedes Allendesalazar (Barcelona: Paidós, 1991) 43-94.

[32] Morris, The Discovery, 32.

[33] Morris, The Discovery, 12.

[34] Epístola de Pablo a los gálatas, 2da. parte, v 3.
"Pablo implementó la genuina democracia ética predicada por Jesús... Todos los hombres llegaron a ser herederos de Cristo y, bajo condiciones especiales de fe y rituales de expiación, candidatos para la salvación" (Baker, The Dignity of Man, 129).

La edad media y el albedrío

Como bien señala Agnes Heller, la ideología del cristianismo medieval disuelve las limitaciones y lo estático del concepto que sobre el hombre tenía la Antigüedad.[35] La Edad Media, que asimiló y definió mucho más los elementos antes señalados, produjo un cambio importante en lo que a la teología cristiana se refiere: el concepto de salvación eterna se volvió un asunto privado al sustituirse la estructura ideológico-religiosa de 'destino' con la de 'albedrío'. De esta manera se le otorga al hombre mayor responsabilidad y participación en el logro de su salvación individual[36] y se van afirmando los cimientos de lo que posteriormente se conocerá como la "esfera privada" del hombre. Aunque afirmaciones, como las de de Jacob Burckhardt o Michelet, son bastante generalizadas en el sentido de que las huellas del origen del individualismo no se encuentran en la Edad Media porque el hombre "era consciente de sí mismo sólo como miembro de una raza, nación, partido, familia o corporación -sólo a través de alguna categoría general", sino en el Renacimiento, donde el hombre "llegó a ser un *individuo* espiritual, y se reconoció como tal".[37] Como se sabe, el movimiento que Wallace Ferguson llama "la revuelta de los medievalistas" ha cuestionado esta difundida opinión desde varios puntos de vista. Antes de proseguir, habría que puntualizar que en la Edad Media lo que se descubre es el ser, o alma (*anima*), o *self* (*seipsum*), o el "hombre interior" (*homo interior*)[38] y no la individualidad, ya que "individualidad" y

---

[35] Agnes Heller, Renaissance Man, tr. Richard E. Allen (London: Routledge & Kegan Paul, 1978) 1.

[36] Kenneth Dorter, "The Modern Spirit and the Paradox of Humanism" The Question of Humanism, ed. David Goycochea, John Luik and Tim Madigan (Buffalo: Prometheus Books, 1991) 286.

[37] Jacob Burckhardt, The Civilization of the Renaissance in Italy, tr. S. G. C. Middelmore (New York: Harper, 1958) I: 143.

[38] It thus seems advisable to replace "the discovery of the individual" by the

"personalidad" son conceptos modernos.[39] En todo caso, y a pesar de la dificultad de definir estas categorías, este descubrimiento del *ser* (o de la individualidad, según otros) implica, en general, lo siguiente: "that each individual has within herself or himself something worthy of respect; that each individual has the possibility of making a positive contribution to society, and (if one accepts a religious viewpoint) the possibility of achieving some form of salvation."[40] O como indica P. Braunstein, la autoconciencia[41] nace cuando el individuo "can see himself in perspective, set himself apart from his fellow man; it can lead to a radical questioning of the social order".[42]

"discovery of the self" and to give to the later phrase two precise meanings: first, the twelfth century "discovered the self" in the sense that interest in the inner landscape of the human being increases after 1050 in comparison to the immediately preceding period; second, the twelfth century "discovered self" in the sense that knowing the inner core of human nature within one's own self is an explicit theme and preoccupation in literature of the period. Caroline Walker Bynum, Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages (Berkeley: U of California P, 1982) 87-88.

Las pertinentes preguntas e ideas de Myron P. Gilmore, demuestran, también, las ambigüedades y complicaciones de la definición y aplicación del concepto "individualidad" de Burckhardt. Véase "Individualism in Renaissance Historians" en Humanists and Jurists: Six Studies in the Renaissance (Cambridge: Harvard UP, 1963) 38-60.

[39] Benton anota: In the first recorded use of the word *individualisme* the conservative philosopher Joseph de Maistre wrote with horror in 1820 of the revolt of *l'sprit particulier* against religion and the social order, commenting on "this deep and frightening division of minds, this infinite fragmentation of all doctrines, political protestantism carried to the most absolute individualism." But not only reactionaries were opposed to individualism. John F. Benton, "Individualism and Conformity in Medieval Western Europe", Individualism and Conformity in Classical Islam, ed. Amain Banani and Speros Vryonis, Jr. (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977) 145-158

En 1820 Claude Henri de Saint-Simon vio negativamente el fenómeno del individualismo, mientras que Marx pensaba que el hombre sólo se individualiza a través del proceso histórico (Formaciones económicas pre-capitalistas, 1858).

[40] Benton, "Individualism and Conformity", 148.

[41] La conciencia, como bien señala Jaynes, no es un atributo inherente a la condición humana sino que ha tenido un origen específico e histórico. Julian Jaynes, The Origen of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind (Boston: 1976). Citado por John F Benton, "Consciousness of self and Perceptions of Individuality", 264.

[42] Philippe Braunstein, "Toward Intimacy: The Fourteenth and Fifteenth Centuries", A History of Private Life. Revelations of the Medieval World, ed. Philippe

Frente a este problema, creo necesario reconocer que los primeros signos de la individualidad, sus formas más primigenias empiezan a generarse en la Edad Media gracias al decidido aporte del cristianismo, pero en esta época su formulación es heterogénea y no logra la estabilidad conceptual que cobra en el Renacimiento.[43] Siguiendo esta línea se podría decir que en el siglo XV ocurre un esplendoroso y creativo renacimiento del individualismo originado ya en la Edad Media y enmarcado ahora dentro del humanismo. Para esto habría que tener en cuenta lo señalado por Walter Ullman, en el sentido de que ya en el siglo XII se pueden observar los primeros indicios de este movimiento y que la idea de lo 'individual' se desarrolla y cobra mayor sentido en los siglos XIII y XIV.[44] De acuerdo con Jorge J. E. Gracia, en el siglo XIV la individualidad recibe una considerable atención y se puede sugerir que en algunas áreas culturales de ese siglo "primero, se llegó a ser plenamente consciente de lo individual".

Ariès and Georges Duby (Cambridge: Harvard UP, 1988) II: 535-630. Véase en especial la sección "The Invention of Subjectivity."

[43] Hay varios estudiosos que proponen la hipótesis de que el Renacimiento empieza en el siglo XII o que la frontera entre las dos épocas no es muy nítida. Entre otros muchos, véase Charles Homer Haskins, The Renaissance of the Twelfth Century (Cleveland: Meridian Books, 1966).

Peter Dronke [Poetic Individuality in the Middle Ages (Oxford: 1970) y Robert Hanning [The Individual in the Twelfth-Century Romance (New Haven: 1977)] señalan el surgimiento del individuo tanto como autor y héroe en la poesía y en la novela.

Walter Ullman indica que en el siglo XII se produce en el individuo un cambio político muy importante: de sujeto pasa a ser ciudadano [The Individual and the Society in the Middle Ages]. Véase también Ernst Cassirer, The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy; Etienne Gilson y otros.

Stephen Greenblatt, "Fiction and Friction" Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought, ed. Thomas C. Heller, Morton Sosna, and David Wellbery (Stanford: Stanford UP,1986) 30-52.

> The Twelfth century was not a time of the discovery of self or discovery of the individual... In the century and a half which included the lives of Gregory VII and Francis of Assisi there did occur, however, a renewed commitment to the examination of the inner life and a development of modes of thought about the self and others which have profoundly affected our civilization. John F Benton, "Consciousness of self and Perceptions of Individuality", Renaissance and Renewal in the Twelfth Century, ed. Robert L. Benson and Giles Constable (Cambridge: Harvard UP, 1982) 263-95.

[44] Morris, The Discovery, 6.

En la alta Edad Media se pueden observar diferencias en las formulaciones de los filósofos respecto al concepto 'individual': la individualidad como indivisibilidad, entidad no sujeta a división; o como diferencia; o por su impredicabilidad[45] ("El individuo es lo que no es predicable de otros, en contraste a lo universal que es en efecto predicable de otras cosas"). En el siglo XIII estas diferencias fueron desapareciendo gradualmente, y ya en el XIV se acepta ampliamente la siguiente fórmula "un individuo es lo que es, indivisible o indistinto en si mismo, y dividido o distinto de todo lo demás".[46]

En el medioevo, tenía gran vigencia la idea de que cada individuo debía cumplir una función específica que se ejecutaba en pro del bien común. La adopción de esta visión -antropomórfica u organológica- por la que se concebía la función de cada individuo (*vocatus*) como órgano o miembro de un cuerpo respecto de la sociedad en que vivía,[47] cumplía doble función: otorgaba a cada individuo un rol "importante" y a su vez aseguraba el mantenimiento y funcionamiento del "cuerpo" (en términos paulinos) social, sin ignorar (por lo menos en teoría) el valor de cada uno.

En cuanto a las diferencias se puede decir que mientras en la alta Edad Media el

---

[45] impredicability can be understood in two ways, metaphysically and logically, depending on what one means by 'predication'. Nowadays most philosophers hold that predication is a relation between words. When one says that something is "predicable" or "impredicable" of something else one is speaking about a relation between words. This is a logic interpretation of predication that extends to impredicability. If one adopts this understanding... and at the same time holds individuality involves impredicability, one is forced to concede that the individual in question are words.... On the other hand... it was common to understand predication in such a way that it applied to things in addition to words. In this sense , that something is predicable of something else means that it inheres in or adheres to it, as happens when something has a particular color or dimension... some scholastics... used the notion of predication metaphysically and associated it with individuality. Jorge J. E. Gracia "Introduction: The Problem of Individuation", Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650 (Albany: SUNY P, 1994) 6.

[46] Jorge J. E. Gracia "The Centrality of the Individual in the Philosophy of the Fourteenth Century," History of Philosophy Quarterly 8.3 (1991): 235, 236-7.

[47] "*Unusquisque maneat in ea vocatione in qua dignoscitur vocatus...* It was Paul who used the human body as a model in order to demonstrate the various functions within the unum corpus christi." Ullman, The Individual, 42.

interés por la individualidad y sus rasgos no es totalmente apreciado y en otros casos ignorado (debido a que la atención la ocupan elementos, en ese momento más importantes), en la baja Edad Media el interés por la individualidad es notorio e influye en los diferentes quehaceres sociales y en las expresiones culturales. Los ejemplos, que a continuación menciono, citados por Ullman, demuestran claramente estas diferencias. En el caso de la escultura y los retratos, se puede apreciar que los de la alta Edad Media poseen los mismos rasgos o tipos. La individualidad está ausente. Todo esto no por falta de habilidad o técnica de parte del artista (que sí prestaba minuciosa atención y meticulosidad a la representación de la "ropa y otra parafernalia") sino por razones ideológicas e interpretativas. La labor historiográfica de la alta Edad Media occidental (la gesta, los anales y la crónica) también es, relativamente diría yo, "impersonal" y muchos son "purely annalistic accounts". Pero a partir del siglo XIII (conocido como el siglo del naturalismo) se puede apreciar un movimiento que centra su atención en la individualidad. Ullman indica que el cambio del arte gótico hacia un realismo naturalista es notable. También Richard Hamann (Geschichte der Kunst, Berlin: 1933, 310) reconoce que el arte del siglo XIII está lleno de un espíritu humanista y renacentista.[48] "La hasta ahora estereotipada y tipificada forma dio paso a un retrato individualizado y natural" dice Ullman. Valiosos ejemplos de esta transición se pueden encontrar en la obra de Giotto o en la de Giovanni Pisano, donde se percibe una imagen concreta y una personalidad humana en toda su individualidad.[49]

Por otro lado, algunos estudiosos señalan un incremento de las literaturas vernáculas, que desplazan al latín que fue considerado *inadecuado para expresar todas*

---

[48] Según Chabod es el de los siglos medievales "un realismo del detalle, fragmentario y poco menos que fotográfico, que no alcanza a recoger la proyección total de la personalidad, en sus fuerzas, sus motivos, sus acciones inmanentes." Scriti sul Reinascimento (pgs. 13 y ss., 91 y ss.) Citado por José Antonio Maravall, Estado Moderno y mentalidad social, siglos XV a XVII, 2 vols. (Madrid: Revista de Occidente, 1972) I, 404.

[49] Ullman, The Individual, 104-5.

los sensibles matices de los cuales los sentimientos humanos eran capaces. [50] El hecho de que las lenguas vernáculas se hagan más populares porque "pueden expresar más los sentimientos humanos" debe entenderse desde la perspectiva de que cada vez son más grandes los sectores de la población que no hablan latín o su conocimiento es deficiente, situación que les imposibilita "expresar sus sentimientos" no por deficiencia del latín sino por las dificultades que va encontrado la población. En las ciencias también se presta atención al aspecto físico del hombre, como se puede comprobar con los avances en los estudios de anatomía y cirugía. Todo esto hace evidente que el individuo sea considerado "como el instrumento de la naturaleza en sí mismo... La propia dignidad del hombre era ahora reconocida" en contraste con la idea de la 'miseria de la existencia humana' del clasicismo medieval.[51]

En la filosofía escolástica y dentro del grupo de los "world-affirmers" (que tenían especial aprecio por los clásicos) aparece una nueva actitud hacia el valor teórico y práctico de la 'razón'. Esta nueva actitud trata de hacer compatible el uso de la razón (que representa el aspecto humano) con el valor de la fe. O en otros casos se trata de aplicar la razón para iluminar o explicar humanamente aspectos de la fe. Tal es el caso del filósofo y teólogo francés Pedro Abelardo (1079-1142) que deposita su confianza en la razón

---

[50] during the thirteenth century that vernacular literature rapidly increased... Latin language was considered inadequate to express, all the tender shades of which human feelings were capable... Latin engendered its own linguistic and semantic ethos, far removed from ordinary humanity. It was the vehicle of expression for a specific kind of intellectual pursuit and remained the prerogative of a restricted circle. Latin was perfectly fit for the academic lecture hall, adequate also for the conceptual abstractions, appropriate also for the speculative themes, but the very acceleration of vernacular productions by the turn of the twelfth and thirteenth centuries is, in fact, a measure of the advance made by the popular demand for literature which was written in the language comprehensible to ordinary humanity... and it was the vernacular which opened the gates to a better understanding of the human psyche. The traditional Latin could quite clearly no longer cope -even if ordinary humanity had understood it- with the subtle variations of human feelings, passions, and motive.Ullman, The Individual, 106-107.

[51] Ullman, The Individual, 140-1.

humana.[52] Pedro Abelardo sostenía las ideas del conceptualismo próximas al materialismo y realizó un importante esfuerzo para crear una teología más racional. Defendió la libertad y por lo tanto la responsabilidad moral del hombre y, de esta manera cambió los contenidos de la relación dialéctica de la acción y la decisión moral e introdujo "la primera nueva nota desde Agustín de que el hombre no hereda la culpa de Adán, solamente su castigo."[53] En su libro Sic et Non, que marcó las pautas para una metodología escolástica, proponía que "la fe religiosa fuera limitada por unos principios racionales". [54] Pero los aspectos más importantes de la contribución de Pedro Abelardo para la formación del sujeto se encuentran en su autobiografía, *Historia Calamitatum*, y en sus relaciones con Eloísa, donde él produjo una nueva concepción de un "*self-reflecting subject*":

> Abelard's autobiography exhibits a conception of the subject (*subject*) and interiority so far not usually found in contemporary documents in the twelfth and thirteenth centuries. The *Historia Calamitatum* is one of those moments when the subject (*subject*) reflects their own activity through the medium of a text. It does have resonances with the previous use of notebooks, diaries and chronicles of other epochs, but its reflexive intensity is much greater.[55]

---

[52] Morris, The Discovery, 53.

[53] Baker, The Dignity, 193.

[54] Rosental-Iudin, Diccionario filosófico (Rosario, Argentina: Editorial Universo, 1967) 1.

[55] Barker, Michel Foucault, 138.

Renacimiento y humanismo

Estas tres corrientes, el pasado clásico, el cristianismo como doctrina y los aportes medievales se llegan a unir de una manera creativa en el Renacimiento que, en su literatura establece, según Cassirer, la glorificación del hombre como uno de los temas favoritos. Morris señala que en esta época el descubrimiento de la individualidad "fue uno de los más importantes desarrollos culturales en los años 1050 y 1200" y que existía una verdadera preocupación por "el auto descubrimiento"[56] . El renacimiento también le otorga al hombre un nuevo papel: el de creador de su propia dignidad, por esto Cassirer sostiene que "la actividad del individuo es yuxtapuesta a la actividad del Creador y sobre eso la del Salvador."[57] En general, los humanistas concedieron una gran importancia a la individualidad del ser humano. Debido, precisamente, al aporte intelectual de esta época, surge por primera vez un concepto dinámico del hombre. Este dinamismo implica un desarrollo individual paralelo al desarrollo de la sociedad, y una "relación fluida entre el individuo y la situación en que el presente pasado y futuro son creaciones humanas."[58]

Del valioso grupo de intelectuales renacentistas, y dentro de los intereses de este trabajo, deseo destacar las figuras de Marsilio Ficino (1433-99), Giovanni Pico della Mirandola (1463-94), Pietro Pomponazzi (1462-1524) y Nicolás Maquiavelo (1469-1527). Con Ficino y Pico, el proceso de deificación del hombre que inicia el Renacimiento, tiene su momento culminante. En este proceso el hombre, que no ha nacido dios, puede deificarse.

Ficino [cuya(s) obra(s) tenía el Inca Garcilaso en su biblioteca] es el filósofo del

---

[56] Morris, The Discovery, 158.

[57] Ernst Cassirer, The Individual and The Cosmos in Renaissance Philosophy (Philadelphia: U of Pensylvannia P, 1963) 95-6.

[58] Heller, Renaissance Man, 2.

humanismo platónico que trata de conciliar cristianismo y pensamiento filosófico. Fue el primer humanista que formuló una visión metafísica de la naturaleza y de la ubicación del ser humano en el universo.[59] La concepción del sujeto humano ficiniano es, en palabras de Miguel A. Granada, optimista y positiva, y en la que se preserva la dimensión trascendente del sujeto humano (alma) derivada del platonismo y cristianismo y que se debe a su "apetito natural hacia lo divino".[60] En la teoría de Ficino, el ser humano es el centro metafísico del universo ubicado entre el mundo físico de la naturaleza y el mundo espiritual de los ángeles y dios. Ficino pone un fuerte énfasis en la universalidad del hombre y ubica su espíritu en un lugar central en la jerarquía del universo.[61] Este filósofo exalta la naturaleza y los valores del ser humano como nunca se había hecho antes. El hombre es un hacedor de sí mismo, émulo de dios, vicario de dios en la tierra: "Hace las veces de Dios...en la tierra[...] El hombre, pues, que vela providentemente sobre todos los seres animados e inanimados es, en ciero sentido, un dios... y hace las veces de Dios no cabe duda de que es inmortal."[62] La condición básica para hacerse divino es que primero debe hacerse humano. Aquí radica uno de los aportes principales de Ficino a la teoría renacentista del sujeto: su condición divina. El ser humano es un **sujeto deificado** que está continuamente ligado a dios y al mundo: "Allí donde haya una tierra el hombre es su señor. Es el hombre como un dios en la tierra y no ha de ser considerado el ánimo humano menos divino porque esté rodeado de un frágil

---

[59] Paul J. Miller, Pico della Mirandola. On the Dignity of Man. On Being and the One. Heptaplus (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company,Inc., 1965) XIV.

[60] Miguel A. Granada, Cosmología, religión y política en el Renacimiento: Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo (Barcelona: Anthropos, 1988) 157-9.

[61] Paul Oskar Kristeller, John Herman Randall, jr., The Renaissance Philosophy of Man, ed. Ernst Cassirer, Paul Oscar Kristeller and John Herman Randall, Jr. (Chicago: The U of Chicago P, 1948) 19.

[62] Ficino, citado por Granada, Cosmología, 161.

cuerpo...ejecuta obras tan divinas..."[63] Para Ficino el hombre no es esclavo de la naturaleza, sino su rival que mejora, completa y refina sus obras. El ser humano es un agente, un mediador, un elemento activo:

> Los demás animales o bien viven sin arte o bien cada uno por medio de un cierto arte, a cuyo ejercicio se entregan no por sí mismos, sino por la ley del destino...Por el contrario, los hombres han descubierto innumerables artes que ejercitan libremente...las artes humanas fabrican por sí mismas todo lo que fabrica la misma naturaleza como si no fuéramos siervos de la naturaleza sino émulos de ella.[64]

Otro aporte importante de Ficino es su teoría de la inmortalidad del alma (que influyó mucho en la idea de la salvación) expuesta en su Teología platónica, (1482) mucho antes de que el Concilio Laterano la proclamase dogma de la iglesia católica en 1512 y a la que posiblemente sirviese de base. La "latente y perpetua tristeza" es un rasgo que caracteriza a este sujeto. Esta infinita tristeza surge porque el sujeto es consciente de su "insatisfacción con lo finito" y que contrasta con su inmenso apetito por Dios (lo infinito) porque "Todo el esfuerzo de nuestra alma consiste, pues, en hacerse Dios" (Ficino, Teologia platonica, XV,1).

Por su parte, Pico, aunque utiliza las ideas expuestas por Ficino en su Teología platónica, encuentra que esta visión es inadecuada y la modifica aunque continúa con la concepción de un sujeto divino. Pico más que sostener la idea de la universalidad del hombre, defiende el concepto de la libertad inherente al ser humano y que su dignidad se basa, precisamente, en su libertad. Según Pico el hombre tiene un lugar definido en el

---

63 Ficino, citado por Granada, Cosmología, 160-1.

64 Ficino, citado por Granada, Cosmología, 160.

universo, pero esta posición no está limitada porque el hombre actúa como su propio creador usando las potencias dadas por dios. En la primera parte de su famoso tratado "Discurso sobre la dignidad del hombre", compuesto probablemente en 1486, el tema central es precisamente la defensa de la dignidad del hombre y la insistencia en que su función principal es desarrollarse a sí mismo, de ahí que él sostenga que cada hombre es el centro del universo.[65] Para Pico el hombre tiene la capacidad de señalar sus propios límites y hacerse a sí mismo, por eso dios le dice a Adán:

> No un determinado asiento, ni un aspecto propio, ni encomienda alguna peculiar, te dimos oh Adán, a fin de que aquel asiento, aquel aspecto, aquellas encomiendas que tú mismo deseares, según tu voto, según tu sentencia las obtengas y las poseas. La naturaleza delimitada de los demás está confinada dentro de las leyes prescritas por nosotros; tú, por ninguna barrera confinado, según tu arbitrio, en manos del cual te puse, la tuya te prefijarás. En el medio del mundo te puse para que desde allí mires en torno con más comodidad todo lo que hay en el mundo. Ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal te hicimos, afin de que de ti mismo casi arbitrario y honorario artífice, te plasmes y esculpas tú mismo en la forma que prefieras. Podrás degenerar en las cosas inferiores que son los brutos; podrás regenerarte, según el decreto de tu espíritu, en las superiores que son divinas. [66]

Pomponazzi, que con un criterio antiescolástico y materialista (naturalista, según otros) desarrolló las ideas aristotélicas, en su libro que fue condenado De immortalitate animae (1516), adoptó una posición abiertamente contraria al tomismo y sostuvo que desde el punto de vista racional (razón natural) el **alma es mortal** (e inmortal "en cierto

---

[65] Baker, The Image, 245.

[66] Giovanni Pico della Mirandola, Oración acerca de la dignidad del hombre, tr. José María Bulnes Aldunate (Río Piedras-Puerto Rico: Editorial Universitaria, 1963) 3.

sentido"): "esta alma es esencial y verdaderamente mortal pero relativamente inmortal."[67] y mantuvo que el fin de la actividad humana se ubicaba en el mundo terrenal y no en el más allá. De esta forma Pomponazzi mostraba su rechazo a los optimistas presupuestos ontológicos del sujeto humano difundidos por Ficino y Pico (sujeto con capacidad para autodeterminarse y escoger su posición ontológica) y postulaba la existencia de un **sujeto natural y mortal, no trascendente y realista,** atravesado por las limitaciones de su naturaleza finita y por las contingencias de su esencia. Este es un sujeto situado en el cosmos sublunar, consciente de sus límites, sabedor de que "lo infinito e inmaterial no están reservados a su esencia."[68] Pero en medio de este "realismo pesimista" Pomponazzi indica que "a pesar de todo, la vida humana tiene un sentido y una dignidad, dentro de una perspectiva radicalmente inmanente al mundo y efímera."[69] El fin del hombre tiene que estar de acuerdo a su naturaleza, por lo tanto la persecución de la inmortalidad y de la divinidad ("deificatio") es inaccesible e imposible y deviene en fuente de la "latente y perpetua tristeza" ficiniana del ser humano.

En la obra de Maquiavelo se desarrolla el concepto del **sujeto político** como integrante de un organismo social y ubicado en el contexto netamente humano de la *patria* (entidad social de valor supremo, de naturaleza colectiva y ordenamiento estatal) de la que forma parte y a la que "debe su ser y su virtud."[70] La obra de Maquiavelo, en la que hay una idea pesimista sobre la naturaleza humana, muestra un cambio sobre la idea del hombre. En sus Discursos, mantiene un concepto ideal tanto sobre la república como sobre el hombre, pero en El Príncipe, rechaza cualquier idealización de la república o del hombre. Sobre una naturaleza humana que no cambia (ya que sólo cambian sus

---

67 Pietro Pomponazzi "On the Inmortality of the Soul", The Renaissance, ed. Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller and John Herman Randall, 313.

68 Granada, Cosmología, 203.

69 Granada, Cosmología, 203.

70 Granada, Cosmología, 221.

funciones y formas en que se manifiesta),[71] Machiavelo elabora un individuo mediado por aspectos "negativos", tales como la corrupción, la ambición, la auto-satisfacción y la fatuidad. Atravesado por estas condiciones, el sujeto político de Maquiavelo no se eleva por encima de la naturaleza, como tampoco puede despojarse de su esencia natural ni de sus pasiones e inclinaciones. La gloria es la "única perspectiva individual que se abre al individuo" como el "reconocimiento colectivo durante la propia vida y después de la muerte".[72] Esta gloria solo tiene razón de ser y halla explicación en el contexto utilitario de la patria.

No se puede cerrar esta visión del yo renacentista sin mencionar a Giordano Bruno (1548-1600) en quien Cassirer reconoce la pasión por la auto-afirmación del yo, elevada a "titanic and heroic proportions."[73] En Giordano Bruno ya aparece cierta tendencia racionalista porque para él la razón, que es el instrumento para conocer la realidad, no debe inventar formas ilusorias y la religión no tiene ninguna validez científica. Según Rosental-Iudin, Giordano Bruno combatió la filosofía escolástica y fue un "propagandista apasionado de la concepción materialista del mundo."[74] Y en lo referente a la tarea de delinear al individuo se puede decir que su concepto sobre el amor heroico (opuesto al amor vulgar), con sus elementos de sufrimiento y tormento, señala otro modelo de "ascenso gradual, desde el mundo de los sentidos a través de los objetos inteligibles, hacia Dios."[75] Este amor heroico con su meta de llegar a dios es, a la vez, una oportunidad para ejercitar la voluntad y el intelecto humanos y también una manera

---

71 Heller, Renaissance Man, 316.

72 Granada, Cosmología, 222.

73 Cassirer, The Individual, 97.

74 Rosental-Iudin, Diccionario filosófico, 50.

75 Paul Oskar Kristeller, Ocho filósofos del Renacimiento italiano, tr. María Martínez Peñaloza (México: Fondo de Cultura Económica, 1985) 174.

de perfilar los aspectos que hacen de un ser humano un individuo.

El ser renacentista de Montaigne

Frente a la glorificación del hombre en la literatura del Renacimiento temprano, muchos sectores sociales del siglo XVI cultivan una reacción contraria a ese optimismo en la que se puede observar una actitud de reflexión mucho menos transparente. Esta nueva actitud influye en la percepción de la identidad y en la representación del ser en el espacio textual. Ya se empieza a ver una subjetividad no ajena a un sentimiento de desengaño y un afán por criticar y ridiculizar la auto-afirmación y la certidumbre del auto-conocimiento de etapas previas.

Un ejemplo de esta actitud nos la ofrece, casi al final del renacimiento, el genio y figura del filósofo humanista **Miguel Eyquem de Montaigne** (1533-92), cuyos Ensayos (1580) constituyen uno de los aportes más ingeniosos a la teoría del ser que en Descartes será ya el sujeto. La posición filosófica de Montaigne parte del escepticismo y aunque reconoce que el ser humano tiene derecho a la duda no niega la cognoscibilidad del mundo. Aunque no hay pruebas de que entre Montaigne y Francisco Sánchez exista una mutua influencia o que el uno haya sabido del otro, sobre todo si se tienen en cuenta las fechas de las ediciones (1580 para el francés y 1581 para el español). Algunos, como Elaine Limbrick señalan varios elementos paralelos entre ambos: los dos son escépticos que usan el método filosófico de la duda, ambos inician sus ensayos con una interrogación escéptica "el elíptico Quid? de Sánchez y el *Que sais-je*? de Montaigne." Esto implicaría dos cosas: primero, la búsqueda por el conocimiento es un proceso continuo y, segundo, la cognición es finalmente posible. De esta forma los dos llegan a la misma conclusión: la experiencia puede proveer espacios probables para creer. También está el hecho de que los dos sostengan que el conocimiento perfecto existe sólo en Dios.[76]

76 Elaine Limbrick, That Nothing is Known (Cambridge: Cambridge UP, 1988)

Los Ensayos de Montaigne son el resultado de un largo proceso de auto-descubrimiento en que se pone a prueba la capacidad del auto-conocimiento. En este libro se puede encontrar, de acuerdo a Thibauld, "el engarce de... dos formas de subjetividad -la antigua y la moderna",[77] aspecto que enriquece y multiplica las posibilidades teóricas tanto en su lectura como en el análisis, especialmente si se hace un estudio comparativo con otro filósofo francés, sesenta años más joven que él y sobre el que ejerció una importante influencia: Descartes.

La primera diferencia con Descartes (aquí sigo muy de cerca las sugerentes observaciones de Dalia Judovitz) surge en el uso del pronombre que, además de tener una importancia lingüística, establece una diferencia en su connotación filosófica: la toma de una posición. Montaigne usa con frecuencia el pronombre del objeto directo (*moi*) para designar el 'ser', mientras que Descartes usa el caso del nominativo (*je*). Estas decisiones, según Judovitz, tienen diverso significado: en el caso de Montaigne "el ser (*moi*) es siempre ambos sujeto y objeto del mundo" mientras que en Descartes el uso del nominativo 'yo' (*je*) "indica su autonomía como sujeto y el *status* objetivo del mundo".[78]

El ser que propone Montaigne se teje a partir de la ausencia de su unicidad y a través de su fragmentación, y ocupa un espacio elaborado con las complejidades e intrincadas vicisitudes de una identidad que, si bien no la repudia, demuestra extensamente que "él no la pudo lograr directamente".[79] En la ambigüedad de este ser no se privilegia ningún punto de vista, ni se crea absolutos. Su ambivalencia va elaborándose a partir de variadas estrategias textuales y del uso de la paradoja (su deseo de mostrar las

---

80-81.

[77] Carlos Thiebaut, Historia del nombrar. Dos episodios de la subjetividad (Madrid: Visor, 1990) 157.

[78] Dalia Judovitz, Subjectivity and Representation in Descartes: The Origins of Modernity (Cambridge: Cambridge UP, 1988) 2.

[79] Jean Starobinski, Montaigne in Motion, tr. Arthur Goldhammer (Chicago: U of Chicago P, 1985) 26.

antípodas del argumento en que la antítesis ocupa el mismo espacio que la tesis) y de la metáfora.

En este complejo se puede apreciar "el mediado carácter del conocimiento tanto del ser como del mundo",[80] en el que debido a la carencia de una estable auto-referencialidad universal este ser "es inseparable de su medio medio de representación, del languaje y la textura de la escritura".[81] El ejercicio de auto-observación y auto-conocimiento practicado por Montaigne, lejos de reafirmar la unidad, el encuentro, la identidad y, por lo tanto, la reapropiación del ser (mediante el conocimiento, porque poseer es conocer), lo que produce es disparidad, confrontación y proliferación:

> plus je me hante et me connois... moins je m'entens en moi (III, 11:1006)
>
> Je ne me trouve pas où je me cherche; et me trouve plus par rencontre que par l'inquisition de mon jugement (I, 19:41)
>
> Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage: non un passage d'un age en autre... mais de jour en jour, de minute en minute. Il faut accomoder mon histoire à l'heure. Je pourray tantost changer, non de fortune seulement, mais d'intention. C'est un *contreolle* de divers et muables accidens et di'imagination irresolües et quand il y eschet, contraires; soit que *je sois autre moymesme*, soit que je saisisse les subjects par autres circonstances et considerations.[82] (III,2:782)

---

80 Judovitz, Subjectivity and Representation, 8.

81 Judovitz, Subjectivity and Representation, 9.

82 Michel de Montaigne, Oeuvres complètes de Montaigne, eds. A. Thibaudet and M. Rat (Paris: Gallimard, 1962)

Dos humanistas y los precartesianos españoles

Los planteamientos de los cuatro pensadores peninsulares a quienes esta sección está dedicada, permiten postular la existencia de un ser que se configura a partir de la combinación de tres elementos: la conciencia (o razón), el conocimiento o saber, y finalmente (sólo para el siglo XVI) la duda como método. Y como dice Maravall, el pensamiento de este grupo "revela ya una seguridad en el testimonio del yo personal."[83]

Según el acertado juicio de Ottavio Di Camillo, cuando el humanista castellano del siglo XV, Alonso de Cartagena (1385?-1456), "dirigió su esfuerzo a demostrar la necesidad de combinar la vida activa con la contemplativa, y simultáneamente a reconciliar el pensamiento pa-gano con el cristiano... [y] Al tender un puente sobre estos abismos, Cartagena esbozó un nuevo concepto del hombre."[84] Diríamos que esbozó un nuevo concepto de sujeto de acuerdo a los criterios de este trabajo: el sujeto de Cartagena se define frente a una triple instancia: dios (o el cristianismo), la sociedad (en la que el individuo funciona como miembro) y frente al saber que es un instrumento para su realización. El sujeto, al definirse frente a estas tres instancias, no hace más que ejercitar una capacidad innata, capacidad que de no ser ejercida por el sujeto lo pondría al nivel de los animales. El sujeto humano goza de un atributo que lo distingue de las otras criaturas: la "sciencia" o el saber. El saber eleva al hombre sobre los animales y debe ser desarrollado en toda su capacidad, porque el conocer en el hombre es natural. Para Cartagena todo "individuo, como cristiano y como miembro de una sociedad, cumplirá su deber hacia Dios y el prójimo desarrollando, hasta el límite, las facultades físicas e

---

[83] José Antonio Maravall, Estado moderno y mentalidad social (Siglos XV a XVII) (Madrid: Revista de Occidente, 1972) I: 407.

[84] Ottavio Di Camillo, El humanismo castellano del siglo XV, tr. Manuel Lloris (Valencia: Fernando Torres, 1976) 138.

intelectuales de las que ha sido dotado."[85] Según Di Camillo, el prólogo que Cartagena escribiera a la traducción al castellano del *De inventione*, por su "justificación y defensa" de un nuevo concepto de la retórica, constituye el primer documento del humanismo español.[86]

En el libro ascético-moral Oracional (1454), Cartagena da una "versión simplificada de la doctrina de los Padres de la Iglesia en particular y de juristas y moralistas de la antigüedad clásica greco-latina"[87], también razona sobre algunos aspectos de la interpelación divina y ofrece una forma de manual para la constitución del sujeto a partir de dos elementos: una "nueva religiosidad más íntima" que pone "al hombre en relación directa con Dios" (a pesar de la imposibilidad de conocer a Dios) y del conocimiento que en el hombre se forja a través de la labor complementaria de los sentidos y de la capacidad intelectiva del alma racional. Este contacto divino no está reñido con la razón o la ciencia, por el contrario estas actividades humanas son un medio para lograr lo otro.

En la "Fábula sobre el hombre" el humanista valenciano, Juan Luis Vives (1492-1540) re-elabora, de acuerdo a Paul O. Kristeller, un tema muy trabajado por Pico: la mutabilidad humana. En la fábula de Vives, el **sujeto proteico** se construye a partir de un hombre creado por dios (Júpiter), que no tiene una forma específica ni definida pero que, debido a su versatilidad, es capaz de auto-transformarse. Este sujeto puede determinar su ser a partir de las actividades que realice, y éstas le harán poseer la inmortalidad. Júpiter celebraba el cumpleaños de Juno con una comedia en la que el hombre desempeñó diversos papeles mostrando sus admirables cualidades his-triónicas, entonces:

---

85 Di Camillo, El humanismo castellano, 138.

86 Di Camillo, El humanismo castellano, 66.

87 Silvia Gonzáles-Quevedo Alonso, introducción, El Oracional de Alonso de Cartagena: edición crítica (comparación del Manuscrito 160 de Santander y el Incunable de Murcia) (Valencia: Albatros-Hispanófila, 1983) 24-24.

> Los dioses sapientísimos respondieron que nada era más admirable que el hombre... Júpiter estaba encantado al ver que todos los dioses admiraban y alababan tanto al hombre, su creación... Los que estaban sentados junto a Júpiter... comprendieron fácilmente que aquel personaje había sido creado a partir de él mismo... Por su parte, el hombre que se esconde bajo su función de actor...se muestra claramente en muchas cosas; y es absolutamente divino y jupiterino, partícipe de la inmortalidad del propio Júpiter, de su sabiduría, prudencia, memoria... [los dioses] pideron a Juno que tras dejar la máscara de actor se le acogiese en los asientos con los restantes dioses y que en vez de actor se hiciese espectador. Todos los dioses... decretaron por sufragio unánimemente se concediesen divinos honores al hombre {y} se sentase sentase entre los dioses.[88]

El ser humano en Vives está destinado a un futuro libremente escogido por él y le aguarda una felicidad trascendental siempre y cuando haya sabido actuar bien. Para este saber actuar bien es importante la sabiduría cuya correcta aplicación conducirá al ser humano a niveles elevados. Esta capacidad para saber y conocer, aunque debilitada por el pecado original de Adán, no ha sido totalmente eliminada. Por todo esto el hombre para Vives, no era sólo el 'hombre medida de todas las cosas' de Protágoras, sino "era mucho más: un ser ricamente dotado cuya excelencia en la sociedad prometía un eterno destino en el paraíso".[89]

Al tratar del criticismo y escepticismo españoles, Menéndez Pelayo sostuvo en forma muy certera: "cada día resulta más evidente que el cartesianismo se formó en gran

---

88 Juan Luis Vives, Diálogos y otros escritos, tr. Juan Francisco Alcina (Barcelona: Planeta, 1988) 156-58.

89 Marian Leona Tobriner, S.N.J.M. "A Renaissance Textbook", Vives' Introduction to Wisdom: A Renaissance Textbook (New York: Teachers College P, 1968) 5.

parte con despojos de la filosofía española: tomando de Sánchez la duda metódica y el replegarse en propia conciencia; tomando de Gómez Pereira el razonamiento inicial..."[90] Y el tema es interesante porque ilumina las inquietudes de un reducido grupo de pensadores españoles que de hecho se había adelantado a Descartes en muchas de sus preocupaciones y planteamientos. Este aserto ha sido corroborado por la investigación. Los ejemplos son realmente relevantes, como es el caso de Gómez Pereira (1500-58), cuyos principales postulados fueron: "desprecio de toda autoridad (*authoritatem quamlibet contemnendam*) y el imperio exclusivo de la razón (*dum de religione non agitur, rationibus tantum innixurum*)".[91] Gómez Pereira, en su Antoniana Margarita (1554), afirma, de manera muy parecida al entimema cartesiano *cogito ergo sum*, que la conciencia es el principio de conocimiento: "*nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo ego sum*".[92]

Por su parte, Francisco Sánchez, el Escéptico (1550-1623)[93], inicia una búsqueda de la posibilidad del conocimiento a partir de un sujeto que afirma tajantemente que

---

90 Marcelino Menéndez Pelayo, Ensayos de crítica filosófica (Madrid: CSIC, 1948) 182. Véase también el artículo de José Luis Abellán, "El pensamiento renacentista en España y América", Filosofía iberoamericana en el época del Encuentro, ed. Laureano Robles (Madrid: Trotta/CSIC, 1992) 155-91.

91 Menéndez Pelayo, Ensayos de crítica, 87.

92 Abellán, "El pensamiento renacentista", 160.

93 Muchos especialistas (Joaquim Iriarte, Joseph Moreau, y Etienne Gilson -cuya edición muestra las coincidencias y similitudes que existen entre ambos filósofos- Discours de la méthode , Paris: Vrin, 1967, 267-68) han observado la directa influencia del tratado de Sánchez (que Descartes leyó probablemente en la edición de Frankfurt de 1618) en El Discurso del Método. Sánchez "can be protrayed as a precursor of Descartes." Richard H. Popkin, The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza (Berkeley: U of California P, 1979) 41.

Elaine Limbrick, en el prólogo a la edición de 1988 indica que la edición de 1581 confirmó la fama de Sánchez como filósofo y que la de Frankfurt estableció su reputación en Europa. 20-21.

En el siglo XVII, los teólogos Martin Schook (de Utrecht) y Gabriel Wedderkopff (Alemania) pusieron a F. Sánchez en la lista de los más peligrosos enemigos de la religión católica. Wedderkopff lo llamaba "el más ruin de los escépticos".

"nada se sabe"; esta afirmación inmediatamente establece su método, el de la duda, que llevará al sujeto hacia una especie de conocimiento científico. Sánchez, además de compartir con Descartes el uso de la metáfora arquitectónica, comparte, también, el mismo empeño: "rehacer totalmente la síntesis científica, mostrando, primero, si es posible saber alguna cosa, y segundo, cuál puede ser el método que nos lleve a esta ciencia segura y novísima".[94] Este filósofo peninsular planteó su método en el prólogo de su tratado Quod nihil scitur : encerrarse dentro de su propia conciencia y dudar, dudar de todo hasta de los primeros principios:

> Innato es en los hombres el deseo de saber, pero a pocos es concedida la ciencia. Y no ha sido en esta parte mi fortuna diversa de la del mayor número de los hombres.
>
> Desde mi primera edad, aficionado a la contemplación de la naturaleza, dime a inquirir minuciosamente sus secretos; y aunque, al principio, mi espíritu ávido de saber solía contentarse con el primer manjar que de cualquier modo se le ofreciese, no se pasó mucho tiempo sin que, presa de grave indigestión, comenzase a arrojar de sí tan mal acondicionados alimentos.
>
> Comencé entonces a buscar algo que mi mente pudiera asimilar y comprender con facilidad y exactitud, algo en cuyo conocimiento y certidumbre hallara luz y reposo, mas nada encontré que a llenar viniera mis deseos. Revolví los libros de los autores pasados, interrogué a los presentes: cada cual decía una cosa distinta; ninguno me dió respuesta que del todo me satisficiese.
>
> Confieso que en algunos avizoré y entreví ciertas sombras y dejos de verdad, pero ni uno solo me mostró, sincera y definitivamente, la verdad absoluta ni aun me dió un juicio recto y desinteresado de las cosas.

---

94 Menéndez Pelayo, Ensayos de crítica, 178.

> Entonces me encerré dentro de mí mismo y poniéndolo todo en duda y en suspenso, como si nadie en el mundo hubiese dicho nada jamás, empecé a examinar las cosas en sí mismas, que es única manera de saber algo. Me remonté hasta los primeros principios, tomándolos como punto de partida para la contemplación de los demás, y cuanto más pensaba más dudaba: nunca pude adquirir conocimiento perfecto.[95]

Como se puede apreciar estos planteamientos corren en forma paralela a algunos de los postulados cartesianos, pero hay que indicar que los dos tratados también mantienen enormes y radicales diferencias respecto al problema del conocimiento. El escepticismo de Sánchez es de carácter *propedéutico o metódico* en cuanto medio para alcanzar la verdad, así como el refugio en la propia conciencia considerada como punto de partida para un saber indubitable.[96]

---

95 Francisco Sánchez, Que nada se sabe (1581) (Buenos Aires: Edito-rial Nova, 1944) 29-30.

96 Abellán, "El pensamiento renacentista", 160.

La modernidad y el *ego cogitans*

Con los aportes de la filosofía antropocéntrica inaugurada por Protágoras (el hombre medida de todas las cosas), pasando por los grandes aportes del cristianismo (individualidad, interioridad) y del Renacimiento (libertad, dignidad del hombre, albedrío), el *corpus* teórico que analiza al hombre como categoría, recibe un gran impulso y toma una nueva dirección con la obra del filósofo y matemático francés **René Descartes**(1596-1659), a quien le tocó vivir una época de grandes problemas intelectuales (dios, inmortalidad, la naturaleza del ser humano, la importancia de la razón) que se planteaban alrededor de los conflictos entre el cristianismo tradicional y el desarrollo de las ciencias (especialmente física y matemáticas).[97] Descartes, fundador del racionalismo, reabre los caminos a la especulación e inaugura un nuevo horizonte con la interpretación del hombre como sujeto: sujeto pensante (*ego cogitans*), cuya esencia epistemológica marcará el curso de los posteriores estudios sobre el hombre durante muchos siglos. Con Descartes, el *cogito* como autoconciencia vuelve a aparecer como fundamento de la filosofía.[98]

Descartes quiso elaborar una ciencia sobre las cosas que fuese absolutamente cierta, una filosofía totalmente segura , y descubrió a través del método de la duda (duda, según él, "hiperbólica", "metafísica" y "metodológica" pero no "real") que era imposible dudar de su propia existencia. Puesto que dudar representaba una acción del pensar, el hecho de que estaba dudando = pensando, era prueba suficiente de su existencia; resumiéndolo todo en la inferencia "*Cogito ergo sum*":

---

97 Monroe C. Beardsley, The European Philosophers From Descartes t o Nietzsche, introducción, (New York: Random House Inc., 1960) 3.

98 Agazzi, Historia de la filosofía, III: 172.

> Pero en seguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad; y viendo que esta verdad: *pienso, luego existo* era tan firme y tan segura que nadie podría quebrantar su evidencia, la recibí sin escrúpulo alguno como el primer principio de la filosofía que buscaba...Y, viendo que en el *yo pienso, luego existo*, nada hay que me dé la seguridad de que digo la verdad, pero en cambio comprendo con toda claridad que para pensar es preciso existir, juzgué que podía adoptar como regla general que las *cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas* la única dificultad estriba en determinar bien qué cosas son las que concebimos clara y distintamente.[99]

El cartesianismo debe ser entendido, según recomienda Alan Megill, "en el sentido más amplio posible, como el total énfasis subjetivista que supuestamente es el fundamento de la ciencia y tecnología modernas."[100] Heidegger considera a Descartes como uno de los fundadores de la edad moderna y el momento en que se establece en la filosofía la "soberanía del sujeto". En su conferencia de 1938, publicada en 1952, "The Age of the World Picture", sostiene que Descartes radicalmente cambió, dentro de los lineamientos platónicos y aristotélicos, el sentido y significado de la noción sujeto. Antes de Descartes "el *subjectum* o *hypokeneymon* fue concebido como una especie de base o fundación de los seres"[101] pero que no tenía "especial relación con el hombre y menos aun con el Yo".[102] Con Descartes el hombre se transforma en "he primary and only real

---

[99] Descartes, Discurso del método. Meditaciones metafísicas, tr. Manuel Machado (Buenos Aires: Editorial Schapire, 1965) 21-2.

[100] Allan Megill, Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida (Berkeley: U of California P, 1987) 228.

[101] Megill, Prophets of Extremity, 138.

[102] Martín Heidegger, "The Age Of the World Picture", The Question Concerning Technology and Other essays, tr. William Lovitt (New York: Harper Torch Books, 1977) 128.

subiectum, that means: Man becomes that being upon which all that is, is grounded as regards the manner of its Being and its thruth. Man becomes the relational center of that which is as such".[103]

Según Megill, esta nueva posición otorgada al hombre por Descartes, no sólo tiene consecuencias teóricas sino que crea la oportunidad para que la técnica experimente y se desarrolle en su constante afán por dominar la naturaleza. Por medio del acto pensante (el *cogito*), el ser ya no garantiza ni asegura la validez del pensamiento, sino que es al revés: ahora el pensamiento asegura al ser su validez cognoscitiva. La razón es la base de la certeza (*sum cogitans* = pensamiento) y la filosofía deja "de ser ontología para convertirse en gnoseología".[104]

Con el humanismo subjetivista cartesiano la filosofía abandonó su interés en el mundo objetivo[105] y el sujeto fue concebido como *locus* de la verdad: "the self identical center of certainty".[106] El ser cartesiano es transparente y está completamente purgado "de cuerpo y sentimientos, un ser sin sombras, un ser totalmente transparente a sí mismo, conocedor total de sí mismo, totalmente auto-poseído, con una certeza total de sí mismo".[107] El sujeto cartesiano está más allá de las contingencias históricas y se ubica lejos de las irregularidades sociales porque "Descartes, que quiso fundar una física, separó al Hombre de la Sociedad".[108] Este sujeto pensante se queda sólo con sus

---

[103] Heidegger, "The Age of the World Picture", 128.

[104] Agazzi, Historia de la filosofía, II: 180.

[105] Leonard Jackson, The Poverty of Structuralism. Literature and Structuralism Theory (London: Longman,1991) 258.

[106] Keith C. Pheby, Interventions. Displacing the Metaphysical Subject (Washington, DC: Maisonneuve Press: 1988) 6.

[107] David Michael Levin, The Opening of Vision. Nihilism and the Postmodern Situation (New York: Routledge, 1988) 15.

[108] Claude Lévi-Strauss, The Savage Mind (Chicago: U of Chicago P, 1966) 249-50.

pensamientos, con sus ideas. El hombre es razón y su filosofía se funda en la conciencia, en el yo: Veamos lo que dice el filósofo en su "Segunda meditación":

> Ya he negado que yo tengo cuerpo y sentidos...Yo soy, yo existo...Hablando con precisión , no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento, una razón...he supuesto que todo es dudoso. Sin dejar de suponerlo he hallado que hay algo cierto: que yo soy algo... En suma, ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Y qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, en-tiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente.[109]

---

[109] Descartes, Discurso, 57-8.

El sujeto trascendental

El sujeto como centro unificado y unificador emerge, según Foucault, con el colapso final de la Epoca Clásica y con el surgimiento del Hombre, es decir con Kant en el siglo XVIII, porque el hombre vuelve a ser medida de todas las cosas: sujeto entre objetos. **Immanuel Kant** (1724-1804) es el fundador de una de los sistemas más importantes del pensamiento occidental: la crítica trascendental, o sea la crítica del conocimiento y de la razón en sus diferentes niveles: constitución, funciones, actividades y resultados.[110] Kant cuestiona e invierte tanto el proceso ontológico como el gnoseológico del *Cogito* cartesiano, por cuanto no es la realidad la que origina el conocimiento, sino que es el conocer que origina la realidad. El conocimiento no deriva del ser, es el ser el que deriva del conocimiento. Después de Kant resulta imposible pensar en un mundo de conocimiento que no sea construcción del pensamiento. Kant limita el conocimiento sólo a una elaborada construcción de apariencias lograda por la aplicación apriorística de ciertos principios.[111]

Kant reintroduce la preocupación ética que había sido eludida por Descartes en la filosofía del ser. Sólo el agente moral, que es el legislador de sus emociones, es sujeto de derechos, obligaciones y deberes, por lo tanto el sujeto kantiano, universal y trascendental, debe obedecer al imperativo de la ley moral universal. La persona moral, que es un sujeto racional, sólo hace lo racional sin someterse a nada ajeno porque el hombre no es un medio sino un fin en sí mismo. Las acciones del agente moral, son motivadas no sólo por causas sino también por razones: "A human being [is] a being subjected by his own reason to certain duties... If we violate [the idea of duty], even

---

110 Agazzi, Historia de la Filosofía, II: 321.

111 Walter A. Davis, Inwardness and Existence. Subjectivity in/and Hegel, Heidegger, Marx, and Freud. (Madison: U of Wisconsin P, 1989) 10.

without considering the disadvantages which might result, we feel the consequences directly, and appear despicable and culpable in our own eyes".[112]

Para Kant el conocimiento no es inmanente ni trascendente, es trascendental: el conocimiento capta las cosas pero en el ser (en mí). Este conocimiento trascendental requiere, por lo tanto, de un sujeto trascendental (un yo que sea razón pura) que posea la cosa en sí. Este sujeto es capaz de experimentar objetos externos sólo en forma subjetiva: porque sólo puede captar el "fenómeno" porque la cosa en sí (*noúmeno*) es imposible de captarse. De esta forma, el trascendentalismo absoluto de Kant, concluía que el mundo era constituido por la razón cognoscitiva mediante la función trascendental de la conciencia (yo pienso). De esta forma el proceso gnoseológico tenía, ahora, una función ontológica: el sujeto cognoscente y supraindividual era el autor del mundo.

La dialéctica del Espíritu

Por su parte **Friedrich Hegel** (1770-1831), mediante su idealismo objetivo, inicia lo que Kate Soper, denomina como "antropocentrismo dialéctico", en el que la relación "de la 'humanidad' con la 'naturaleza' es entendida como una totalidad". En el caso de Hegel podemos hablar de su humanismo filosófico porque su fenomenología "is intended to reveal the truth of the soul, or consciousness, which is the object of anthropological understanding. Hegel repudiates any notion of the human essence as pre-given."[113]

Hegel es el primero en analizar la teoría del sujeto a partir de los cambios de conciencia, que implica el estudio de la conciencia en relación al objeto y a los cambios

---

112 Immanuel Kant, Kant's Political Writings, trs. H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge UP, 1970) 72.

113 Kate Soper, Humanism and Anti-Humanism (La Salle,Illinois: Open Court, 1986) 25,29.

que esa relación produce. La posición hegeliana representa "a severe diminution of the optimism of Kant".[114] Hegel criticó el dualismo kantiano de la cosa en sí y el fenómeno. También cuestionó la idea de la razón transparente a sí misma y autónoma y, por el contrario, Hegel presenta una concepción monista de la razón pero, a pesar de su monismo, ésta se halla dividida en ella misma, fragmentada y por eso mismo su naturaleza es plural. En la teoría hegeliana todo lo real es racional y todo lo racional es real. La razón se procesa dialécticamente y este proceso se inicia en el ser que está al inicio de todo acto de filosofar. El ser es la tesis, luego el ser piensa en la nada que es lo opuesto al ser, la nada es la antítesis, luego se da el paso del ser a la nada, que es la síntesis que se da en el devenir. La síntesis capta lo esencial de la unidad en la diversidad de cada etapa previa. La contradicción dialéctica es esencial en Hegel:

> Contradiction is the very moving principle of the world: and it is ridiculous to say that contradiction is unthinkable. The only thing correct in that statement is that contradiction is not the end of the matter, but cancels itself. But contradiction when cancelled, does not leave abstract identity; for that is itself only one side of the contrariety. The proximate result of opposition (when realized as contradiction) is the Ground, which contains identity as well as difference superseded and deposited to elements in the completer notion.[115]

En Fenomenología del espíritu, Hegel indica que **el ser en su sustancia es sujeto**. Y en Lógica de Jena, Hegel define la subjetividad como el poder "de ser mismidad en la alteridad". La subjetividad viene a ser el poder de mediatizar y de asumir la negatividad

---

[114] McGowan, Postmodernism, 47

[115] George Wilhem Friedrich Hegel, Hegel's Logic: Being Part One of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences, tr. William Wallace (Oxford: Oxford UP,1975) 174

porque "las cosas tienen el poder de mediatizar sus propias condiciones de existencia".[116] El sujeto como producto de la unión de contrarios conforma el mundo objetivo porque éste es un desarrollo del sujeto. Para Hegel es necesario que exista una sustancia pensante, un sujeto, que no es sólo el sujeto lógico de la proposición, sino un sujeto agente que llega a tener conciencia de sí mismo porque conocerse es pensarse: "la sustancia se eleva a ser sujeto" mediante el proceso de la lógica, aunque el sujeto siempre muestra su inadecuación respecto a la idea. En la teología filosófica de Hegel "The universal definition of man's essence is, and remains, that man is spirit (Logos), understood in the Christian sense, nor merely a human beign with earthly needs."[117] El individuo hegeliano logra su identidad solamente en el orden social en el que existe y cuando asimila todo el contexto cultural que rodea su existencia. No hay nada que proteja al sujeto de este contexto (= historia) ni hay modo de evitar la marca histórica que su naturaleza lleva. También la libertad definida como autonomía sólo tiene valor y funciona dentro los mecanismos de una estructura social particular, de otro modo no tiene sentido: "Freedom is nothing, but the recognition and adoption of such universal substantial objects as Right and Law, and the production of a reality that is accordant with them - the State."[118] En consecuencia, Hegel interpreta la historia como 'progreso en la conciencia de libertad' y las formas de organización social corresponden a la conciencia de libertad porque es esta última la que determina el ser.

Según Walter Davis, el aporte más valioso de Hegel a la teoría del sujeto es el concepto de la conciencia infeliz: "self-consciousness is unhappy conciousness because the perpetual discovery of reflection in the same one is lived by desire - the inhability of

---

116 Pierre Masset . Las 50 palabras-clave del marxismo, trad. J. L. Albizu (Madrid: Ediciones Paulinas, 1973) 242.

117 Karl Löwith, From Hegel to Nietzsche. The Revolution in Nineteenth Century Thought, trans. David E. Green (New York: Columbia UP, 1991) 309.

118 Georg Wilhem Friedrich Hegel, The Philosophy of History, tr. J. Sibree (New York: Dover Publications, 1956) 59.

subject to coincide with itself. [Esto hace que el sujeto sea] "he repeated experience of the impossibility of attaining the status of substance - and the impossibility of relinquishing that desire".[119] De ahí que la paradoja del sujeto sea el hecho de querer evitar la subjetividad pero al mismo tiempo preservarla.

---

[119] Davis, Inwardness and Existence, 59.

Crítica, descentramiento y re-ubicación del sujeto

A.- Irracionalismo y deconstrucción

La ruptura con la tradición cartesiana, inaugurada por Hegel, es mucho más evidente en la crítica del antirracionalismo, en la psicología del inconsciente y en las propuestas materialistas de Marx y algunos de sus seguidores. En ninguna de estas tres corrientes hay un pensamiento crítico monolítico respecto del sujeto, pero en cualquier caso, es posible hallar y descubrir elementos generales que van tejiendo, coherente o contradictoriamente, los postulados generales de cada posición.

Inicio esta sección resumiendo las principales ideas expresadas por Martin Schwab acerca del tipo ideal de antirracionalismo. Según Schawb, el antirracionalismo en general niega la posibilidad o el valor del conocimiento racional y de una conducta racional en la vida. La vida, la sociedad, las personas, los textos, etc. son entendidos como procesos que no pueden ser separados o apartados de los procesos mismos. Estos procesos se hallan ubicados en un ambiente desordenado. La realidad es caótica y está en constante flujo y éste no tiene dirección alguna, por lo que el orden es sólo una ilusión, una limitación impuesta. El antirracionalismo rechaza la metafísica por cuanto ésta es la ideología del orden que pretende la existencia de una ontología accesible. También duda que el lenguaje y el pensamiento conceptual sean un medio adecuado para representar o expresar el mundo y la concepción que sobre él se tenga. Esta imposibilidad radica en la naturaleza basicamente caótica de la realidad que se resiste a ser interpretada conceptualmente. Finalmente, se rechaza la historia teleológica y se asume que los eventos están desconectados y al azar. La historia se presenta en ciclos o en forma de repetición.[120]

---

[120] Martin Schwab, Foreword, Manfred Frank, What Is Neostructuralism? tr.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) atacó las concepciones filosóficas del sujeto y preparó el terreno para minar su posición central (resultado que de ahora en adelante denominaré con el neologismo *descentramiento*). Aunque nunca presentó una teoría sistematizada sobre esta categoría, sus ideas se hallan, en un típico estilo, esparcidas a través de su obra. La influencia que ejerció en este campo de estudio es enorme, sobre todo en el posmodernismo. Básicamente, para él el sujeto es una ficción: "el 'sujeto' no es algo dado, sino algo superimpuesto" inventado, adicionado y proyectado, "por capricho, algo introducido" (#481)[121] y sostiene que el *ego* del cual cada uno habla simplemente no existe, y que todo eso que llamamos nuestra conciencia es más o menos un fantástico comentario. El sujeto, como ficción, es algo derivado que no puede ser conocido en su totalidad porque está en constante flujo. Creemos que como seres humanos somos un sujeto con identidad continua, con historia, que éste es el punto de referencia para organizar la experiencia en el tiempo, pero la verdad es que toda esta ficción ha sido creada al dominar los impulsos y subordinar los instintos (a través de una jerarquización), de tal forma que uno tiene la ilusión de ser una unidad: "Subject: this is the term we apply to our belief in an entity underlying all the different moments of the most intense sensations of reality..." (#485, 15) Pero el sujeto no es un objeto, ni sustancia. Es un sueño, un proceso, el caos cubierto por el sueño de ser unidad, sujeto: "there is no 'being' behind doing, effecting, becoming; the 'doer' is merely a fiction added to the deed -the deed is everything".[122]

Sabine Wilke and Richard Gray (Minneapolis: U of Minnesota P, 1989) XIV-XIX.

[121] Friedrich Nietzsche, The Will to Power, tr. Anthony M. Ludovici, ed. Oscar Levy, 2 vols. (New York: Gordon Press, 1974) II: 12-3, #481. Todas las citas de este libro pertenecen a esta edición.

[122] Fredrich Nietzsche, Genealogy of Morals, in Basic Writings of Nietzsche, tr. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1968) 481.

Para Nietzsche, el sujeto ni siquiera existe como una entidad,[123] no es estable ni posee una unidad constante, sino que es algo que se construye, que deviene y que no tiene la posibilidad de conocerse directamente, y que sólo se conoce indirectamente a través de signos y símbolos de auto-interpretación.[124] Una vez que la unidad del sujeto ha estallado en la crítica de Nietzsche, él plantea su hipótesis: no la unidad sino la multiplicidad del sujeto, "The assumption of one *single subject* is perhaps not necessary; perhaps it may be equally permissible to assume a plurality of subjects... My hypotheses: The subject as a plurality" (#490, 18).

Martin Heidegger (1889-1976) fusionó las ideas de Kierkegard y el método fenomenológico de Husserl, fue entusiasta comentarista de Nietzsche y, además, crítico del concepto **res cogitans** de la metafísica cartesiana, ya que según él ésta es una idea falsa porque concibe al sujeto como espectador previo. Según Heidegger el 'ser' (self) no es independiente de lo humano y social ya que siempre está situado porque no existe un sujeto vacío, puro, sin un mundo: "In clarifying Being-in-the- world we have shown that a bare subject without a world never 'is' proximally, nor is it ever given. An so in the end an isolated "I" without Others is just as far for being proximally given".[125]

Para Heidegger la categoría principal es la "temporalidad" o vivencia interior del hombre. La existencia subjetiva del hombre("estar en el mundo") está compuesta por el "estado de ánimo" (la preocupación, el temor, la angustia). Para Heidegger ser humano es, fundamentalmente, ocupar y poseer un espacio en un sistema de relaciones que se basa en un lenguaje público, en un ambiente comunal: uno es sujeto sólo porque uno está ligado a otros seres y al mundo exterior. El sujeto emerge dentro de esta realidad. Este,

---

123 Love, Marx, Nietzsche, 131.

124 Donald E. Polkinghorne, Narrative knowing and the Human Sciences (Albany: State U of New York P, 1988) 154.

125 Martin Heidegger, Being and Time, tr. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Haper & Row, 1962) 152.

por lo tanto, vendría a ser proceso activo, relación, en el que el lenguaje juega un rol esencial. El lenguage "is the primordial poetry in which a people speaks 'being'".[126]

Dasein (= existencia humana o el ser humano como relación, un estar allí) cuando es puesto en el mundo es libre de realizarse y manejar su vida dentro de los límites de situaciones prácticas en los que se halla situado. Para lograr esto se requiere una capacidad de convivencia con el sistema cultural. En la teoría de Heidegger el sujeto privado no existe porque los actos de éste se basan en los actos de "*das Man*", el opresivo y anónimo "ellos":

> This being-with-one-another dissolves one's own Dasein completely into the kind of Being of 'the Others', in such a way, indeed, that the Others, as distinguishable and explicit, vanish more and more. In this inconspicuosness and unascertainability, the real dictatorship of the "they" is unfolded. We take pleasure and enjoy ourselves as they take pleasure; we read, see, and judge... as they see and judge; likewise we shrink back from the "great mass"as they shrink back; we find "shocking" what they find shocking.[127]

Estos actos privados tienen significado público dentro del espectro de posibilidades que ofrece una situación cultural dada. En otras palabras, lo que soy no es "mi" ser, sino una forma particular de "ellos". Las experiencias de este "mi" ser están constituidas y limitadas por las posibilidades que ofrece la cultura. Heidegger, de manera especial en su *Letter on Humanism*, presenta una nueva versión del humanismo: "a version in which man, without being repressed or abolished, was removed from the limelight of

---

[126] Martin Heidegger, An Introduction to Methaphysics (New Haven: Yale UP, 1987) 171.

[127] Heidegger, Being, 126-7

philosophical attention and placed in a broader context".[128]

El sujeto es reubicado, no eliminado, porque Heidegger intenta recuperar el sujeto, pero liberado de las trabas metafísicas y epistemológicas de la subjetividad: "Philosophy must perhaps start from the 'subject' and return to the 'subject'in its ultimate questions, and yet for all that it may not pose its questions in one-sidedly subjectivist manner".[129] El planteamiento de Heidegger rechaza la idea o fantasía de la superioridad y dominio del sujeto en el mundo, porque la humanidad y el mundo forman un todo y están en un diálogo: "Man is not the lord of beings. Man is the shepherd of Being. Man loses nothing in this 'less'; rather, he gains in that he attains the thruth of Being. He gains the essential poverty of the shepherd".[130]

Después de la frontal crítica a la metafísica del sujeto ejercida por Nietzsche y Heidegger, es necesario tener presente las principales ideas aportadas por el estructuralismo al estudio del sujeto. Esta corriente que logra una amplia difusión y aceptación a fines de la década de los cincuenta y en la década de los sesenta, surgió, en el caso específico de Francia, como una reacción a las corrientes filosóficas en boga (fenomenología y existencialismo). El estructuralismo cuestiona la concepción, el uso y el análisis de una serie de categorías y conceptos teóricos, como por ejemplo: la constitución del sujeto y el rol que éste (sujeto, ser, conciencia) juega en los procesos sociales. También replantea la naturaleza de la historia y su representación, al igual que el lenguaje y el tiempo. A pesar de su amplitud multidisciplinar, de lo variado de sus fuentes y antecedentes y de lo heterogéneo de sus objetivos y componentes, es posible hallar algunos elementos comunes a todas las variantes estructuralistas: una fuerte oposición a

---

128 Fred R. Dallmayr, Twilight of Subjectivity. Contributions to a Post-Individualist Theory of Politics (Amherst: U of Massachusetts P, 1981) 33.

129 Martin Heidegger, The Basic Problems of Phenomenology, tr. Albert Hofstadter (Bloomington: Indiana UP, 1982) 155.

130 Martin Heidegger, "Letter to Humanism", Basic Writings, ed. David Farrell Krell (New York: Harper-Collins, 1993) 245.

la subjetividad; un rechazo al concepto del hombre como centro y auto-coenciencia, y una negación de la autonomía e iniciativa del sujeto como agente.

El antihumanismo de esta corriente se puede resumir en el pensamiento de Claude Lévi-Strauss, para quien la historia, por ejemplo, no está ligada al hombre: "We need only recognize that history is a method with no distinct object corresponding to it to reject the equivalence between the notion of history and the notion of humanity which some have tried to foist on us with the unavowed aim of making historicity the last refuge of a trascendental humanism...In fact history is tied neither to man nor to any particular object."[131] Lévi-Strauss,expulsa el sujeto del terreno de las ciencias del hombre. Para él la única manera de lograr que las ciencias del hombre sean ciencia es a través de la "disolución" del sujeto: "Yo creo que el último objetivo de las ciencias humanas no debe ser constituir al hombre, sino disolverlo" .[132]

En la obra de **Michel Foucault** (1926-84), encontramos una constante y compleja preocupación por el tema sujeto/subjetividad. Como no es un tema del que trata sóla una vez sino que por el contrario vuelve sobre él tanto en sus escritos como en las entrevistas, Foucault ofrece una complicada variedad crítica y teórica en la que se puede apreciar los cambios y reelaboraciones que sufre su visión del sujeto. En los materiales de los años sesenta y setenta (etapas "arqueológica" y "genealógica"), Foucault, cuestiona la existencia, racionalidad, autoridad, objetividad y trascendecia del sujeto, y aboga por su dispersión. Esta actitud cambia en la década de los ochenta (etapa "ética") donde su interés por las posibilidades de emergencia del sujeto se canalizan a través de una hermenéutica que pone énfasis en la indagación y el análisis de las prácticas y técnicas de auto-constitución del sujeto. Foucault indicó en 1982 que su actividad estaba dirigida al conocimiento y análisis de las condiciones en las que surge el sujeto: "My objective,

---

[131] Lévi-Strauss, The Savage Mind, 262.

[132] Lévi-Strauss, The Savage Mind, 247.

instead, has been to create a history of the different modes by which, in our culture, human beings are made subjects... I have sought to study... the way a human being turns him -or herself- into a subject... the subject... is the general theme of my research."[133] En Foucault la racionalidad es un efecto de las estructuras de poder y por esto mismo una construcción histórica, y así la rechaza (junto con la conciencia) como concepto explicativo. Rechaza totalmente cualquier noción de sujeto que juegue un rol constituyente (centro, origen), y niega la existencia de un sujeto universal o trascendente que asuma cierta concreción en un momento dado.[134]

En su artículo "What is an Author?", sugiere reconsiderar el sujeto como función, concibiéndolo en relación a formas específicas de funciones discursivas:

> The subject should not be entirely abandonded. It should be reconsidered, no to restore the theme of an originating subject, but to seize its functions, its interventions in discourse, and its system of dependencies... We should ask: under what conditions and through what forms can an entity like the subject appear in the order of discourse; what position does it occupy; what functions does it exhibit; and what rules does it follow in each type of discourse? In short the subject (and its substitutes) must be stripped of its creative role and analyzed as a complex and variable function of discourse.[135]

---

[133] Michel Foucault, "Afterword: The Subject and Power" in Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, ed. Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow (Chicago: Chicago UP, 1983) 208-9.

[134] Sobre este tema, a pesar de su brevedad, me ha sido muy útil el artículo de Mark Postner, "Foucault and the Problem of Self-Constitution", también es interesante el de Jitendra Mohanty, "Foucault as Philosopher", ambos en Foucault and the Critique of Institutions, ed. John Caputo y Mark Yount (University Park,Pennsylvania: Pennsylvania State UP, 1993) 63-80 y 27-40 respectivamente.

[135] Michel Foucault, "What is an Author?" Language, Counter-memory, Practice, ed. and tr. Donald F. Bouchard (Ithaca: Cornell U P, 1977) 137-8.

Este sujeto reconsiderado por Foucault es un espacio de conflictos y luchas, y se halla totalmente disperso, dividido "inside himself or divided from others".[136] Su posición es contingente dentro de una formación discursiva particular que también experimenta cambios:

> In the proposed analysis, instead of referring back to *the* synthesis or *the* unifying function of a subject, the various sites, the various enunciative modalities manifest his dispersion. To the various statuses, the various sites, the various positions that he can occupy or be given when making a discourse. To the discontinuity of the planes from which he speaks. And if these planes are linked by a system of relations, this system is not established by the synthetic activity of a consciousness identical with itself, dumb and anterior to all speech, but by the specificity of a discursive practice... Thus conceived, discourse is not the majestically unfolding manifestation of a thinking, knowing, speaking subject, but, on the contrary, a totality in which the dispersion of the subject and his discontinuity with himself may be determined. It is a space of exteriority in which a network of distinct sited is deployed.[137]

Jacques Derrida (1930-), contrario a lo que algunos creen, tampoco elimina o cancela el sujeto, muy por el contrario, él "conserva" esta categoría junto a la de 'centro'. Lo que ocurre es que, en forma muy semejante a Foucault, reubica el sujeto como función, eliminando su carácter de esencia. Es importante lo que Derrida manifestó en el diálogo que mantuvo con Serge Doubrovsky en un simposio internacional llevado a cabo en octubre de 1966:

---

136 Foucault, "Afterword", 208.

137 Michel Foucault, The Archaeology of Knowledge (New York: Pantheon, 1972) 54-55.

Doubrovsky:

> You always speak of a non center. How can you ...explain... what a perception is? For a perception is precisely the manner in which the world appears centered to me... I inevitably find a center again.

Derrida:

> First of all, I didn't say that there was no center, that we could get along without a center. I believe that the center is a function, not a being- a reality, but a function. And this function is absolutely indispensable. The subject is absolutely indispensable. I don't destroy the subject; I situate it. That is to say, I believe that at certain level both of experience and philosophical and scientific discourse one can not get along without the notion of subject. It is a question of knowing where it comes from and how it functions. Therefore I keep the concept of center, which I explained was indispensable, as well as that of the subject, and the whole system of concepts to which you have referred.[138]

Derrida, en otra conversación posterior sostenida con Jean-Luc Nancy, vuelve a negar que él u otros teóricos, sobre todo franceses, traten de liquidar la categoría sujeto:

> If over the last twenty-five years in France the most notorious of these strategies have in fact led to a kind of discussion around "the question of the subject," none of them has sought to "liquidate" anything... Did Lacan "liquidate" the subject? No. The decentered "subject"of which he speaks certainly doesn't have the traits

---

138 Jacques Derrida, The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The Structuralist Controversy, eds. Richard Macksey and Eugenio Donato (Baltimore: Johns Hopkins U P, 1970) 271-2.

of the classical subject... For these three discourses (Lacan, Althusser, Foucault) and for some of the thinkers they privilege (Freud, Marx, Nietzsche), the subject can be re-interpreted, restored, re-incribed, it certainly isn't "liquidated."... The ontological question that deals with the subjectum, in its Cartesian and post-Cartesian forms, is anything but a liquidation.[139]

---

139 Jacques Derrida, "'Eating Well.' or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida." Who Comes After the Subject?, ed. Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy (New York: Routledge, 1991) 96-7.

B.- La subversión psicoanalítica

La radical importancia de **Sigmund Freud** (1856-1939) no yace tanto en el descubrimiento del inconsciente sino en el hecho de haber convertido esta materia en el centro de su sistema psicológico y de haberla estudiado detalladamente con resultados impresionantes.[140] A partir de entonces, Freud inicia otra ruptura con la tradición cartesiana al elaborar una teoría del inconsciente que implicaba un cambio sustantivo de la tradición la cual sostenía que pensar y ser eran idénticos. Este cambio (discrepancia entre el ser y el pensar: lo que uno piensa que es, no es necesariamente idéntico a lo que uno es, o tal vez es diferente y contradictorio) implicaba también, y esto es muy importante, toda una re-elaboración del sistema ético.[141] El sujeto freudiano (Freud usa esporádicamente este término si se compara con el uso de *ego*, *superego*, *id*, conciencia e incluso inconciencia) se halla dividido entre dos esferas en oposición: lo consciente y lo inconsciente. A pesar de comentarios opuestos hay que reconocer que Freud ha producido "una teoría materialista de la elaboración del sujeto humano..." porque llegamos a ser lo que somos gracias a una complicada "interrelación de cuerpos..."[142]

El psicoanalista francés **Jacques Lacan** (1901-81) en su obra Ecrits hace una re-lectura de Freud. Esta reinterpretación la realiza Lacan a partir de las teorías del discurso tanto estructuralistas como pos-estructuralistas con el objeto de ofrecer una revisión crítica y una versión del inconsciente freudiano lingüísticamente estructurado. Lacan no presta mucha atención al determinismo biológico de Freud y por el contrario enfatiza los

---

[140] Erich Fromm, Greatness and Limitations of Freud's Thought (New York: Mentor, 1980) 21-22.

[141] Fromm, Greatness and Limitations, 22.

[142] Terry Eagleton, Literary theory. An Introduction (Minneapolis: U of Minnesota P, 1983) 163.

efectos del contexto social en la conducta humana. En otras palabras enfatiza lo simbólico sobre lo biológico. La "etapa del espejo" es a la vez una crítica a la subjetividad cartesiana y al *ego* freudiano:

> A ces propos toute notre expérience s'oppose pour autant qu'elle nous détourne de concevoir le *moi* comme centré sur le *système perception-conscience*, comme organisé par le "principe de réalité" où se formule le préjugé scientiste le plus contraire à la dialectique de la connaissance, -pour nous indiquer de partir de la *fonction de méconnaissance* qui le caractérise dans toutes les structures si fortement articulées par Mlle Anna Freud.[143]

Mientras que Freud cree que el *ego* es una unidad, necesaria y capaz de establecer relaciones con la realidad social a la cual debe ajustarse, Lacan, aplicando la lingüística saussuriana, sostiene que el ego es un producto de "*meconnaissance*" (falso reconocimiento-*misrecognition*) y una falsa objetivación en la niñez temprana. Para Lacan el *ego* no es un agente rsponsable para ajustar las relaciones del sujeto con la realidad. '*Moi*' es una identidad totalmente ilusoria. Uno ocupa su posición como sujeto con la entrada en el lenguaje: el sujeto lacaniano se forma y estructura en el campo simbólico (dominio del significante). Este sujeto es "la coexistencia incómoda de tres momentos distintos"[144] porque tiene una estructura tripartita: la presencia real, el sujeto simbólico y el '*moi*' imaginario. Lacan, aunque retiene el sujeto, subvierte el sujeto tradicional reemplazándolo con una compleja estructura de relaciones, un sujeto dividido por los efectos del lenguaje. En lugar de la unidad del sujeto de la filosofía occidental, la propuesta de Lacan es la de un sujeto que existe "simplemente como la discontinuidad

---

[143] Jacques Lacan, Écrits (Paris: Éditions du Seuil, 1966) 99.

[144] Jonathan Scott Lee, Jacques Lacan (Boston: Twayne Publishers, 1990) 82.

entre la intención y el significado introducido por el hecho de que el discurso siempre ocurre en relación con otro hablante".[145]

[145] Scott, Jacques Lacan, 139

C.- La revolución marxista

Se ha señalado muchas veces las "implícitas o explícitas" contradicciones que existen en las concepciones marxistas sobre el ser humano que por supuesto repercuten en el sujeto, pero a pesar de esas contradicciones, hay que reconocer que dentro de la descentralización crítica y resituación de la teoría del sujeto, el marxismo es la otra corriente que ha aportado valiosos elementos de juicio.

Habría que empezar indicando que **Karl Marx** (1818-1883) rechaza la subjetividad abstracta de Hegel o de la filosofía alemana, y también habría que repetir que Marx "no subordinó los ideales a un concepto abstracto del hombre, ni construyó su concepto del hombre sobre un conjunto de ideales humanos".[146] Y aunque nunca elaboró una teoría sistemática sobre la naturaleza humana, sí abordó el problema muchas veces, y sus opiniones constituyen uno de los más valiosos aportes a la teoría del sujeto. En su enfoqu, el ser humano (y el sujeto) no es independiente de las estructuras sociales, por el contrario, es "el conjunto de sus relaciones sociales" (6ta. tesis sobre Feuerbach). Es aquí donde surge una interrelación entre sujeto y estructura, porque si éste debe ser constituido en forma histórica y dinámica por las estructuras (lo que no implica un determinismo u objetivismo), al mismo tiempo el sujeto las orienta y les confiere un sentido (cosa que tampoco implica un relativismo o subjetivismo). El sujeto en Marx es dialéctico, posee su propia dinámica. Esto significa que no es una esencia preexistente, sino que se crea mediante la praxis.

El ser humano debe ser observado desde un punto de vista plural: desde una perspectiva universal y a partir, también, de las variaciones históricas de cada época: él debe en primer lugar "tratar con la naturaleza humana en general y después con la

---

[146] Heller, Renaissance Man, 22.

naturaleza humana modificada en cada época histórica." (Karl Marx, Capital, I) y por eso se reconoce que Marx distingue

> two types of human drives and appetites: the constant or fixed ones, such as hunger and the sexual urge, which are an integral part of human nature, and which can be changed only in their form and the direction they take in various cultures, end the "relative" appetites, which are not an integral part of human nature but which [aquí Fromm cita La sagrada familia de Marx-Engels] "owe their origin to certain social structures and certain conditions of production and communication."[147]

Siguiendo a Erich Fromm, se puede decir que Marx empieza con la idea de que el hombre "is a recognizable and ascertainable entity; that man can be defined as man not only biologically, anatomically and physiologically, but also psychologically".[148]

Marx reemplaza el Espíritu hegeliano por la economía o la producción racional de necesidades. A partir de este importante cambio las relaciones sociales, las instituciones y el hombre tienen que ser interpretados y analizados dentro de sistemas económicos concretos. Según Marx, lo social es una totalidad producida por grupos dominantes y en la que el ser humano se encuentra situado. El ser humano no puede existir fuera de esta compleja red de relaciones porque su naturaleza está cargada de lo social, el ser humano es un ser eminentemente social. En la Introducción a Grundrisse, Marx, explicita la importancia que la individualidad tiene dentro de la totalidad de su teoría:

> Individuals producing in society -hence socially determined individual

---

147 Erich Fromm, Marx' Concept of Man, tr.T.B. Bottomore (New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1962) 25.

148 Fromm, Marx' Concept of Man, 24.

> production- is, of course, the point of departure...The more deeply we go back into history, the more does the individual, and hence also the producing individual, appear as dependent, as belonging to a greater whole... The human being is in the most literal sense a political animal, not merely a gregarious animal, but an animal which can individuate itself only in the midst of society.[149]

Marx, considera a Feuerbach precursor de la verdadera filosofía y acusa a Hegel de sustituir la realidad por la idea de la realidad. Según Marx la única realidad es la materia y sus fuerzas, y considera que la vida o lo social, no es determinada por la conciencia sino que el fenómeno sucede al revés:

> We set out from real, active men, and on the basis of their real life-process we demonstrate the development of the ideological reflexes and echoes of this life-process... Life is not determinated by consciousness, but consciousness by life. Those who adopt the first method of approach begin with counsciousness, regarded as the living individual; those who adopt the second, which corresponds with real life, begin with the real living individuals themselves, and consider consciousness only as their consciousness... The first premise of all human history is, of course, the existence of living human individuals...Consciousness is, therefore from the very beginning a social product...[150]

Dentro de esta línea de pensamiento, la esencia del hombre es el conjunto de todas las relaciones sociales, lo que no significa negar el valor y la importancia del aspecto

---

149 Karl Marx, Grundrisse, trans. Martin Nicolaus (New York: Vintage, 1973) 83-4.

150 Karl Marx & Frederick Engels, The German Ideology, ed. C.J. Arthur (New York: International Publishers, 1974) 47-51.

individual: "Social revolution concentrates on the whole... because its point of departure is the particular, real individual, because is the protest of the individual against his isolation from the community which is the true commnunity of men, that is the essence of man."[151]

El ser humano, en la concepción marxista, es capaz de construirse a sí mismo dentro del sistema de relaciones sociales y de producción de un proceso histórico concreto: "Individuals have always built on themselves, but naturally on themselves within their given historical conditions and relationships, not on the "pure" individual in the sense of ideologists." (Marx, The German Ideologie).

La naturaleza del ser humano no es constante o una estructura incambiable y, por el contrario, es suceptible de ser modificada en relación dialéctica entre su naturaleza, las condiciones objetivas y subjetivas de vida y las mismas transformaciones que se van operando. El ser humano es a la vez producto y productor de su sociedad, porque su ser es el conjunto de esas relaciones: "But the human essence is no abstraction inherent in each single individual. In its reality it is the ensemble of the social relations...the abstract individual...belongs in reality to a particular form of society."[152]

El amplio, variado y complicado legado teórico y político de Marx ha dado lugar a diversas interpretaciones, a veces encontradas, en lo que al tema del sujeto se refiere. A continuación presentaré, muy esquemáticamente, las posiciones que creo fundamentales para este trabajo de algunos de sus seguidores. El lingüista polaco **Adam Schaff** es muy claro en la defensa de la individualidad como una categoría de la que hay que partir en la construcción del socialismo. Reconoce, también, que su origen social y el hecho de estar imbuido en lo histórico, no niega la autonomía del individuo:

---

151 Este artículo de Marx (1844), es citado por Adam Schaff en su libro Marxism and the Human Individual, tr. Olgierd Wojtasiewicz (New York: McGraw-Hill Book Co.,1970) 50.

152 Karl Marx, "Theses on Feuerbach", The Marx-Engels Reader, ed. Robert C. Tucker (New York: Norton, 1972) 109

> Let me begin with a hackneyed truth: for any brand of socialism -both utopian and scientific- man and his affairs are the central problem. An it is not an abstract man, not man in general, but the concrete human individual.... This was Marx's socialism...that existed before, nevertheless retained its point of departure: the human individual and his problems...the individual has a social origin and nature, but in a sense he remains autonomous.[153]

Schaff, siguiendo muy de cerca las teorías de Marx y leyendo cuidadosamente la obra de Lukács, critica la posición de algunos comentaristas de Lukács que insinúan que el individuo no tiene cabida en el pensamiento marxista, ya que solamente las categorías sociales que agrupan (clase social, proletariado) tienen vigencia en el ideario marxista. Lukács, por su parte, sostiene que la totalidad del proceso histórico no puede ser tomada desde la posición individual, aislada de su grupo social (History and Class Consciousness). Con lo que Schaff está de acuerdo, puesto que este tipo de individualidad ajena a una sociedad y sus contradicciones es una ficción social. Frente a la crítica anti-lukacsiana Schaff dice: "esta queja es completamente testaruda ya que eso no se desprende de la opinión de Lukács".[154] De acuerdo a Schaff, el individuo es, en cierto modo, una función de relaciones y condiciones sociales: "es un producto de la sociedad en una forma concreta que es como una sociedad existe".[155]

La aplicación del estructuralismo en el campo marxista está encarnada en el esfuerzo de **Louis Althusser** (1918) y sus discípulos, que representan una tendencia en el marxismo cuya influencia en las últimas tres décadas es considerable. Althusser, como

---

153 Adam Schaff, Marxism and the Human Individual, tr. Olgierd Wojtasiewicz (New York: McGraw -Hill Book Co., 1970) 49-50.

154 Schaff, Marxism, 53.

155 Schaff, Marxism, 68.

indica Perry Anderson, no repudió la propuesta estructuralista, antes bien la refrendó, incorporando al marxismo los planteamientos de Lévi-Strauss. Por ejemplo, al asimilar las pautas marcadas por éste, en la teoría althusseriana (Para leer El Capital (1965) y La revolución teórica de Marx,) los "sujetos fueron abolidos totalmente, a no ser como efectos ilusorios de unas estructuras ideológicas"[156] porque para Althusser "la historia es un inmenso... sistema en movimiento... un proceso, y un *proceso sin sujeto*" (Althusser, Essays, 51). Al redefinir la ideología como un sistema de prácticas sociales en lugar de un sistema de ideas, enfatiza la erradicación "en la estructura marxista de cualquier noción de que la ideología puede desaparecer" y, por lo tanto, ésta "no debe ser considerada más como unos lentes distorsionadores, sino como un componente constitutivo de la realidad".[157] Esta concepción ha originado toda una nueva percepción del sujeto, en vista de que liga la ideología (como parte integrante de la realidad y cuya función es construir sujetos), la historia y el sujeto. Para Althusser, esta integración de lo individual y el sujeto es vital para la subsistencia de ambos elementos.

Se puede reconocer la gran influencia que ha ejercido la teoría psicoanalítica lacaniana en el esfuerzo althusseriano y el uso de una variedad de conceptos freudianos. Althusser no acepta el sujeto del humanismo y define el suyo con dos características esenciales: sumisión y aparente auto-presencia. Los puntos principales planteados por Althusser los podemos resumir de esta forma: la subjetividad es una consecuencia de la ideología. El sujeto debe ser visto como un instrumento conceptual absolutamente ideológico. La ideología tranforma al individuo en sujeto y esta transformación se realiza mediante la interpelación (de cuño lacaniano: *imaginary*) ejercida por un Sujeto central

---

156 "En lugar de oponerse a este movimiento, Althusser lo radicalizó en una versión del marxismo en la que los sujetos fueron abolidos totalmente, a no ser como efectos ilusorios de unas estructuras ideológicas". Perry Anderson, Tras las huellas del materialismo histórico (México: Siglo XXI, 1986) 42.

157 Paul Smith, Discerning the Subject (Minneapolis: U of Minnesota P, 1988) 14.

(estado, religión) a través de unos aparatos ideológicos establecidos por él. Una vez interpelado, el individuo es localizado en un sistema dado, o en una matriz cultural concreta, donde, en su calidad de tal, es capaz de reconocer al Sujeto, luego reconocerse como tal y a la vez reconocer a otros como sujetos. El sujeto tiende a considerarse libre, idéntico a sí mismo y autónomo porque idealiza su condición por medio de la ideología, pero hay que tener en cuenta que esta idealización es vital para su funcionamiento en la sociedad. Althusser va más allá al indicar que todos somos "ya- desde siempre sujetos...incluso antes de nacer." Este planteamiento resulta polémico si lo ponemos bajo la lupa del sujeto como agente y proceso.

Con el tiempo transcurrido y los cambios históricos, sociales e ideológicos operados, muchos intelectuales desde diversos sectores marxistas han señalado, denunciado y criticado las fallas y contradicciones contenidas en la revisión althusseriana. Algunos de sus discípulos (Balibar, Poulantzas, Hindress y Hirst, entre muchos otros) han tratado de aliviar la situación modificando o reiterpretando algunos de sus fundamentales planteamientos (uno de sus más agudos críticos es Paul Q. Hirst, Law and ideology, 1979, o Göran Therborn, The Power of Ideology and the Ideology of Power, 1980. E.P. Thompson fue el crítico más acerbo en su The Poverty of Theory & Other Essays, 1978). La idea althusseriana de que la "ideología interpela a los individuos como sujetos" es revertida en la interesante interpretación de Peter Stallybrass, quien sostiene que

> La formulación sincrónica de Althusser enmascara una curiosa inversión diacrónica. Sería mucho más apropiado decir que dentro del modo de producción capitalista, la ideología interpeló, no al individuo como sujeto, sino al *sujeto* como un *individuo*. Porque lo individual no es la simple formación social burguesa ya dada. Al contrario, él/ella está en una laboriosa construcción de la derrota política del absolutismo... Para ponerlo muy claro: históricamente el sujeto *precede* a lo

individual.[158]

En general, todos estos debates han enriquecido la metodología marxista con nuevos análisis, estudios y discusiones. Sobre esta base se ha desarrollado una crítica muy sólida contra algunos puntos de su teoría, sobre todo en lo que se refiere al rol absoluto que la ideología mantiene o a la función opresiva ejercida por la interpelación.

Paul Smith elabora una crítica contra muchas teorías del sujeto por su tendencia a presentar un sujeto abstracto o puramente teórico "removido casi totalmente de las realidades políticas y éticas en las cuales los agentes humanos realmente viven..."[159], crítica que tiene severas connotaciones en las teorías socio-políticas que niegan o defienden la capacidad de agente del sujeto. Smith propone: "to discern the 'subject'and to argue that the human agent exceeds the 'subject' as it is constructed in and by much poststructuralist theory as well as by those discourses against which poststructuralist theory claims to pose itself."[160] Otro aspecto que me parece muy importante en la posición de Smith y que abre muchas posibilidades para la teoría del sujeto (y para los estudios de sujetos marginados, o del mestizo como sujeto) es la crítica al determinismo de la teoría de la interpelación althusseriana, puesto que Althusser no toma en cuenta que la interpelación puede fallar en construir un sujeto apropiado: "ideological interpellations may fail to produce 'a subject' or even a firm subject-position" [y por el contrario esta falla puede crear contra-dicciones y] "through a recognition of the contradictory and dialectical elements of subjectivity it may be possible to think a concept of the agent. "[161] Este agente, sostiene Smith, tiene la capacidad de resistirse a la interpelación

---

158 Peter Stallybrass, "Shakespeare, the Individual, and the Text" in Cultural Studies, ed. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, and Paula Treichler (London: Routledge, 1992) 593-612.

159 Smith, Discerning, xxix

160 Smith, Discerning, xxx

161 Smith, Discerning, 37.

ideológica. Para Sally Robinson,[162] el sujeto planteado por Smith, es un agente que no está enraizado en una especificidad histórica ni en prácticas materiales por lo que adolece de los mismos defectos y deficiencias que los sujetos de otros discursos que él critica: sujetos ajenos a las contingencias de clase, raza, sexo, etc.

Por lo demás, una visión genealógica sí nos permite observar las singularidades y afinidades de la categoría sujeto a partir de un estudio de las posibilidades de su surgimiento en diversos espacios socio-culturales. Aunque esta virtualidad del sujeto no está contenida por las reglas de una evolución general, universal o uniforme, creo que sí se pueden observar algunas tendencias en su emergencia y desarrollo, y a partir de esta observación es plausible formular ciertas normas (totalmente relativas) por las cuales se pueden regir algunas configuraciones del sujeto. Estas normas al absorber las complejidades e irregularidades del conjunto social donde surgen permiten que el sujeto también las asuma.

---

[162] Sally Robinson, Engendering The Subject: Gender and Self-Representation in Contemporary Women's Fiction (Albany: SUNY P, 1991) 53.

CAPITULO II

VARIACIONES SOBRE UN MISMO TEMA I: DEL SUJETO UNIVERSAL, IMPERIAL Y CASTELLANO

"sin dubda, ninguna se deue mas estimar, aquel que siendo de obscura sangre, abracandose con la virtud, quiere dar principio á su linaje, con su valor y esfuerço."
Diego García de Palacio

"Nobles son los que nacen con obligaciones."
A. J. de Salas Barbadillo

"toda la sangre, hidalguillo, es colorada."
Quevedo
El sueño del Infierno

"La personne et le rang ne se séparent jamais."
Corneille

El primer propósito de este capítulo y del siguiente es definir los marcos conceptuales de dos categorías a fin de organizar mejor sus aplicaciones en el presente estudio y para ver sus correspondencias con los fenómenos históricos en los que se generan o a los que refieren. Estas son: a) el sujeto, y b) las posiciones del sujeto imperial español. El segundo propósito es poner en relieve algunos de los elementos del contexto socio-histórico que sean importantes tanto para estudiar el caso del sujeto castellano como para clarificar los postulados teóricos que se vienen discutiendo.

El sujeto

Es necesario precisar que de ahora en adelante el uso de esta categoría no afirma una presencia metafísica, ni refiere a un ser humano, a una persona, o sustancia, ni una función trascendente. Tampoco es una representación transhistórica de coherente e invariable naturaleza. No posee una unidad que esté más allá de su ineludible historicidad adquirida en la heterogeneidad cronotópica en que surge, ni es centro transparente, ni espacio vacío. El sujeto que analizo es algo más que una simple convención lingüística[1] o una "posición en el lenguaje" (Derrida), o un simple "efecto del discurso" (Foucault) en el juego textual.

Por el contrario, este sujeto[2] es una categoría que indica el espacio entre lo individual y lo social en el que un individuo en una sociedad concreta accede mediante una serie de **posiciones**[3] al uso del lenguaje y de las prácticas materiales (que siempre

---

[1] Este sería el caso de la "sugestiva y fructífera" idea de Emile Benveniste de que el hombre se constituye en sujeto a través del lenguaje. Con esto el idealismo de Benveniste privilegia y esencializa, dentro de muchas posibilidades sociales de constitución del sujeto, sólo una esfera, que adquiere un rol fundamental: "Es en y por el lenguaje como el hombre se constituye como sujeto; porque el solo lenguaje funda en realidad, en su realidad que es la del ser, el concepto de 'ego'. La 'subjetividad' de que aquí tratamos es la capacidad del locutor de plantearse como 'sujeto'." Problemas de lingüística general, tr. Juan Almela, 2 vols. (México: Siglo XXI, 1985) I: 180.

[2] En la elaboración de este concepto he utilizado fundamentalmente los planteamientos propuestos en los siguientes materiales: Louis Althusser "Ideología y aparatos ideológicos de Estado (Notas para una investigación)", Posiciones (Barcelona: Anagrama, 1977) 69-125. Alan Badiou "On a Finally Objectless Subject"; Vicent Descombes "Apropos of the 'Critique of the Subject' and of the Critique of this Critique" Who Comes After the Subject?, ed. Eduardo Cadava, Peter Connor y Jean-Luc Nancy (New York: Routledge, 1991), 24-32 y 120-34, respectivamente. Rosalind Coward, y John Ellis, Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject (London: Routledge, 1977). Otros aportes son citados en forma particular.

[3] Prefiero el uso del vocablo 'posición' porque manifiesta la acción de ocupar un lugar en el discurso, ser capaz de hablar y actuar, por lo tanto expresa mucho más la posibilidad de la *agency* en el sujeto, pero debo indicar que hay una coincidencia casi total con la expresión 'subject-form' introducida por Louis Althusser y que ésta, de alguna manera, define en mucho lo que 'posición' significa. "No human, i.e. social individual, can be the agent of a practice if he does not take the *form of a subject*. The 'subject-form' is actually the historical form of existence of every individual, of every agent of social

preceden al individuo y pueden ser aprendidas)[4] con el objeto de participar en la reproducción y representación de sus relaciones ideológicas. Al no ser una entidad o esencia se define mejor como "representación pública del ser (*self*)",[5] "función (social),"[6] "forma,"[7] "sitio,"[8] "evento o happening"[9] que se constituye socialmente como proceso y surge en la intersección de varios elementos: lo individual, lo psicológico, lo social, lo histórico, lo lingüístico, lo político y económico. Su estructura es totalmente ideológica y se representa a través del lenguaje o se manifiesta en la praxis social. Este sujeto mantiene una relación de necesidad con la Ideología (en tanto ésta es esencial para su existencia) y de contingencia (circunstancias, coyunturas, puntos de vista, etc.) con la multiplicidad de esferas sociales. No es una categoría estática porque es suceptible de transformación ya

---

practices." (p. 95) Althusser, "Reply to John Lewis", Essays in Self-Criticism, tr. Grahame Lock (London: NLB, 1976) 33-99.

[4] Catherine Belsey, The Subject of Tragedy: Identity & Difference in Renaissance Drama (London: Routledge, 1993) 5.

[5] Gerald A. Bond, The Loving Subject. Desire, Eloquence, and Power in Romanesque France (Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1995) 13.

[6] "The subject is a fiction, a function in social discourse through which certain modes of power are modulated". James S. Hans, The Site of Our Lives. The Self and the Subject from Emerson to Foucault (Albany: SUNY Press, 1995) 10.
Sobre esta idea de sujeto como función en Derrida, véase la entrevista de las pgs. 82-83 de esta tesis.

[7] En una entrevista (enero de 1984) se le preguntó a Foucault si él había rechazado hablar sobre el sujeto en general y si el sujeto era una sustancia, Foucault respondió así: "No I have not 'refused.'...(the subject) It is not a substance; it is a **form** and this **form** is not above all or always identical to itself." The Final Foucault, ed. James Bernauer and David Rasmussen (Cambidge: MIT Press, 1988) 10. El énfasis es mío.

[8] "subject is the site...in other words that the subject is where things happen, or that to which things happen..." Jeremy Hawthorn, A Concise Glossary of Contemporary Literary Theory (London: Edward Arnold, 1992) 180.

[9] Coincido con la idea de Calvin O. Schrag: "The subject is not a pre-given entity; so also it is not a post-given entity... It is not an entity at all, but rather an event or happening...he appears not as the singular base, ground, or center of discourse and action but rather as a concrescence of multiple forms and facticities of communicative praxis." Communicative Praxis and the Space of Subjectivity (Bloomington: Indiana UP, 1989) 121.

que existe en las contradicciones que se le presentan como desafío y las que podría resolver o no.

Su constitución se realiza a través de prácticas ideológicas específicas y generalmente inconscientes en un conjunto social concreto en el momento en que un individuo es interpelado[10] por un Sujeto (estado, iglesia, etc.) mediante unos aparatos ideológicos controlados por el Sujeto. Sobre la interpelación, el prominente teórico social de la escuela lacaniana de Eslovenia, Slavoj Zizek, puntualiza, muy oportunamente, que debe haber una identificación del individuo/sujeto con las interpelaciones, "una inversión de energía física por así decirlo, que conduzca las acciones de los sujetos humanos en la reproducción social".[11] Para que la transformación del individuo en sujeto sea completa es necesario que éste identifique su sujeción al Sujeto ('subject subjected') y que reconozca la misma condición en los demás individuos. Esta identificación, que es el resultado de una demanda de la interpelación, se logra por medio del imaginario y puede ser vulnerable. Esta vulnerabilidad implica adecuación e inadecuación, en la medida en que los trastornos-alteraciones y la recuperación de la identidad son simplemente dos momentos del mismo proceso.[12] La identidad se negocia entre los componentes subjetivos del individuo y las imposiciones institucionales, y funciona como proceso de producción y transformación. Lo anterior coincide con lo que sugiere Denise Riley cuando anota que las identidades son temporales y estratégicas tanto en su forma individual como colectiva.

Es importante recalcar la observación que hace Paul Smith en el sentido de que la interpelación puede fallar en la constitución de un sujeto. Esta falla puede producir

---

[10] La teoría de la interpelación es uno de los elementos más importantes de toda la propuesta althusseriana y a pesar de sus fallas y limitaciones ya expuestas, continúa siendo un buen instrumento de análisis. La aplico asimilando las observaciones, críticas y modificaciones expuestas anteriormente.

[11] Anthony Elliot, Social Theory & Psychoanalysis in Transition. Self and Society from Freud to Kristeva (Oxford: Blackwell, 1992) 186.

[12] Peter Dews, Logics of Desintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory (London: Verso, 1988) 33.

contradicciones y tensiones y puede que, a través del reconocimiento de éstas, surja el concepto de *agency* (o sea la capacidad del sujeto para entender, actuar y participar -con eficacia o no- o para abstenerse de actuar en en el curso de los eventos sociales), mediante el cual el sujeto se resista y oponga un contra-discurso o una acción contraria.[13]

El concepto, agente[14], es de suma importancia para el análisis de los fenómenos sociales en los que el ser humano participa ya como actor, espectador o recipiente. Esta

---

[13] "ideological interpretations may fail to produce 'a subject' or even a firm subject-position. Rather, what is produced by ideological interpellation is contradiction..." Discerning the Subject, 37.

[14] El debate sobre la *agency* del sujeto es bastante extenso y polarizado. Aquí destaco los puntos que me parecen más importantes. Por ejemplo, la afirmación de Althusser en el sentido que la historia es un "proceso sin un sujeto" en el que los cambios son un resultado de la acumulación de contradicciones estructurales. Para Althusser los seres hu-manos sólo actúan como portadores de las estructuras en conflicto.

El culturalista inglés Edward P. Thompson refutó esta posición en una apasionada polémica que sostuvo con Althusser y los estructuralistas, y que culminó en la década de los setenta con su The Poverty of Theory & Other Essays (New York: Monthly Review, 1978). Thompson sostiene que la historia es un proceso mediante el cual los seres humanos constantemente hacen y rehacen su vida. Las estucturas -modos de producción- representan límites a la práctica humana, obstáculos para ser vencidos por el hombre y la mujer en su lucha por asumir consciente control del mundo social. (Alex Callinicos, Making History: Agency, Structure and Change in Social Theory, Ithaca: Cornell UP, 1988) 10. Thompson supone la existencia de un sujeto humano universal y trascendental capaz de ser portador de conocimiento logrado a través de la experiencia, "categoría aunque imperfecta es indispensable para el historiador..."

Paul Q. Hirst al comentar el libro de Thompson, propone la deconstrucción del sujeto. Niega la existencia, transparencia y unidad de un sujeto universal capaz de lograr conocimiento mediante la experiencia. Hirst, en todo caso, no rehusa el papel de la agencia pero va más allá de aceptar su sola existencia: "el movimiento hacia el socialismo envuelve algo más que la 'agencia humana' *per se*: envuelve formas definidas de organización, prácticas específicas..." "The Necessity of Theory" Marxism and Historical Writing (London: Routledge, 1985) 85.

Perry Anderson no elimina este concepto y con el propósito de resolver "la polaridad abstracta entre estructura y *agency* representada por Althusser y Thompson respectivamente" (Callinicos, 10) sugiere que las acciones del ser humano para "hacer historia", es decir ser un agente, pueden canalizarse de acuerdo a tres objetivos (*goals*): objetivo 'privado' ("decisión para casarse, ejercicio de una habilidad, concesión de un nombre"); objetivos 'públicos' ("luchas políticas, conflictos militares, transacciones diplomáticas, exploraciones comerciales"); finalmente menciona los "proyectos colectivos" para crear o remodelar estructuras sociales enteras. Estos grandes cambios históricos se configuran en las revoluciones norteamericana y francesa pero se encarnan en los movimientos revolucionarios marxistas como la revolución rusa que fundó una forma de capacidad de cambio (*agency*) sin precedentes (p. 20):

> For the notion of agency can be retained, even on rigorously determinist premises, if we mean by it conscious, goal-directed activity... But if agency is constructed as conscious, goal-directed activity, everything turns on the nature of the 'goals'. For

aptitud (o *agency*) se manifiesta mediante una capacidad transformadora limitada, claro está, por las contigencias historico-sociales y subjetivas. Es el ejercicio de un poder (por mínimo que fuese) a través de la acción del sujeto. Se manifiesta mediante su decisión de actuar o expresarse como un agente de cambio, o para mostrar su aceptación, u organizar y resistir, refrenarse o excluirse. Esta acción enriquece la experiencia y consolida aun más la capacidad del agente. La posibilidad de la *agency* permite que el sujeto entre en un juego de relaciones asimétricas con el Sujeto y sus instrumentos o instituciones y también con otros sujetos. Mediante la "metáfora de la *agency*" el sujeto ocupa una dinámica posición histórica en la cual puede ser, al mismo tiempo, el medio para la reproducción ideológica y el instrumento para su invalidación o ruina.[15] Reitero que esta capacidad del sujeto para actuar como agente de cambio no funciona de acuerdo con la simple voluntad o deseo del sujeto, sino que está mediada por ajenas circunstancias históricas. Marx acierta, pues, cuando indica que los "hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circuns-tancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado."[16]

De una manera general, ¿cuáles son los mecanismos por los que un individuo se constituye en sujeto y se identifica como tal? Para responder a esta pregunta creo que es

---

it is obvious that all historical subjects engage in actions of the time, of which they are 'agents' in this strict sense. So long as it remains at this level of indeterminacy, the notion is an analytic void. To render it operative, at least three qualitatively different types of goal have to be clearly distinguished. (Arguments within English Marxism (London: Verso, 1980) 19.

A las ideas de Anderson, expresadas hace muchos años, habría que añadir que el siglo XX ha sido testigo del nacimiento y desaparición de un proyecto de socialismo: el soviético. Este proyecto logró, más que menos, socializar el espacio político pero fracasó, como tenía que ser, al querer convertir el espacio privado en algo "público," o mejor dicho, en un espacio estatal. Desgraciadamente la burocracia y el abuso cortaron lo que pudo haber sido un modelo democrático.

[15] Gregory S. Jay, America the Scrivener: Deconstruction and the Subject of Literary History (Ithaca: Cornell UP, 1990) 263.

[16] Karl Marx, El dieciocho brumario de Luis Bonaparte (Moscú: Editorial Progreso, s.f.) 9.

muy útil recurrir a los planteamientos teóricos de Michel Pêcheux; quien propone las siguientes modalidades de 'operación subjetiva':

a) La identificación consiste en una 'super-imposición' ("a covering") y caracteriza el discurso de los 'buenos sujetos' que espontáneamente aceptan y reflejan al Sujeto y 'consienten libremente' la imagen que se les ofrece.

b) La contra-identificación (rechazo) caracteriza el discurso de los 'malos sujetos'

> que se 'vuelven contra' el sujeto universal al tomar una posición que implica una separación (distanciamiento, duda, interrogación, desafío, revuelta...) respecto de lo que el Sujeto universal 'les da para pensar': una lucha contra la evidencia ideológica en el terreno de lo evidente, lo evidente con un signo negativo, invertido en su propio terreno. La inversión deja huellas lingüísticas: *'lo que usted llama* la cri- sis del petróleo', 'sus ciencias sociales', 'su Virgen María'...etc. En breve, el sujeto, un 'mal sujeto', un 'creador de problemas', se contra-identifica con la formación discursiva impuesta sobre él...[17]

En esta modalidad se producen los contra-discursos filosóficos y políticos.

c) La tercera es la desidentificación que consiste en un *trabajo* (transformación-desplazamiento) de la posición del sujeto, según la nomenclatura que sigo, y no sólo su abolición o *'desubjetivación del sujeto'*.[18]

Para los propósitos que persigo no tengo ninguna objeción a las dos primeras modalidades bastante generales que Pêcheux ofrece, pero la tercera, desidentificación, sufrirá alguna modificación que explicitará mucho más los procesos de identificación del mestizo como sujeto.

---

[17] Michel Pêcheux, Language, Semantics and Ideology, tr. Harbans Nagpal (New York: St. Martin Press, 1982) 157.

[18] Pêcheux, Language, Semantics, 156-9, 215.

Dentro de las particularidades o características de este sujeto como categoría se pueden mencionar las siguientes: es un sujeto descentrado que depende de la diferencia, que es reubicado cada vez que reconoce las diferencias y se reconoce en ellas: género, clase, raza, grupo cultural, etc. De aquí precisamente deriva su estructura marcada por diferencias. Su economía está totalmente mediada por una red de relaciones variables y cuyo acceso, como Paul Ricoeur indica, también está mediado por significados culturales.[19] O como dice Fina Birulés "el sujeto se hace reflexivo por la mediación de los signos, símbolos, instituciones y obras culturales."[20]

Descentrar no significa negar o invalidar al sujeto: y frente a cierta tendencia que busca su extinción hay que recordar que con eliminarlo como categoría no se están eliminando las contradicciones, represiones, diferencias y subversiones que el sujeto puede representar. Personalmente creo que su uso, totalmente reubicado y *descentrado*, es de mucha utilidad para la capacidad de cambio (*agency*) de los grupos emergentes, marginales y mediados que buscan sus espacios porque no se hallan ni reconocen en ninguna universalidad propuesta desde el centro de la "mitología blanca". Esta es una alternativa viable para casos como el del mestizo latinoamericano que desde el siglo XVI se cuestiona en busca de una identidad y unos orígenes que le aseguren una presencia en los diferentes espacios sociales.

---

[19] En la fenomenología de Paul Ricoeur no hay un tipo de experiencia privilegiado y todo acceso al sujeto esta mediado por significados culturales. El símbolo (que es determinado por varios factores) desempeña un papel importante en la constitución del sujeto porque le confiere a éste su propio espacio y al mismo tiempo lo ubica en un contexto más amplio y del que depende. El sujeto puede expresar su libertad cuando inventa su ser y su mundo por medio del texto que no expresa el mundo exterior. La subjetividad es dispersa, descentralizada y está conformada por fuerzas simbólicas que operan más allá del control racional (ideas tomadas y traducidas libremente del prólogo de Martin Schwab al libro de Manfred Frank What is neostructuralism?) XXIX-XXXI.

[20] Fina Birulés "Micrologías. ¿Auge del individuo o muerte del sujeto?" Manuel Cruz, ed., Individuo, modernidad, historia (Madrid: Tec-nos 1993) 45.

Del sujeto universal como agente imperial

Por ti del vituperio,
por ti de la afrentosa servidumbre
y duro cautiverio
libres, en clara lumbre
y de la gloria estamos en la cumbre.
Fray Luis de León

"Finalmente las uñas, fuerzas y valor, deste gran león, llegan hasta los confines del Mundo, pues América la obedece, Africa le teme, Asia le desea, y Europa le honra."
Carlos García
La oposición y conjunción

"Y absolutamente es la primer nación de Europa: odiada, porque embidiada."
Gracián
El Criticón

"[La] a envidia que las otras naciones nos tienen es grande, nacida ciertamente de la grandeza del imperio y poder, muy cierto compañero de la grandeza y majestad."
Juan de Mariana
Tratado contra los juegos públicos

Los estudios sobre la emergencia de la subjetividad en la temprana España moderna permitirán entender mejor los modos de producción (económicos y simbólicos) de la España de los siglos XV, XVI y XVII porque crearán mayores oportunidades para observar con amplitud cómo en la convergencia de diferentes coyunturas, funciones y

prácticas sociales, el individuo negocia su identidad y *status* de acuerdo con las reglas de juego que el Sujeto/Corona le impone y a la(s) posición(es) que adopta como sujeto y por lo tanto como agente.

Las particularidades que caracterizan al sujeto español de la época no anulan las características que, en general, comparte con otros sujetos europeos coetáneos suyos que mediante la conquista y la colonización pretendían, y muchas veces lograban, eso que Irving A. Leonard llamaba la "europeización del globo". Por esto se le puede considerar como un sujeto universalista que, a partir de su punto de vista europeo y homogenizante, pretende borrar diferencias que impiden su proyecto y siente, como diría Theodor W. Adorno, "el impulso imperialista de anexar la otredad del mundo". Esto no significa que sólo los europeos (españoles en particular) hayan pretendido eliminar las diferencias que frenaban su afán de expansión y hegemonía. Por el contrario las historias regionales nos muestran las evidencias de este tipo de conducta en varias culturas y épocas, pero también hay que reconocer que hay diferencias de grado que particularizan al sujeto universalista europeo y que lo convierten al final y durante los procesos de conquista en otro tipo de sujeto, es decir, un sujeto universal. Es más, este sujeto universal participa activamente en la construcción y difusión de una cultura de conquista, o sea, en una cultura que se autoestima superior a partir de su capacidad abastecedora, donadora y apta para la conversión del otro.

Esta ontología de la 'mismidad' (lo mismo universal) está signada por la violencia de la apropiación de la diferencia, y es el espíritu que anima al imperialismo ontológico desde el cual el Centro de la mitología blanca gobernó y gobierna los márgenes y la periferia. Este rasgo de violencia que define a todo sujeto universal (sujeto imperial ya sea occidental u oriental), se manifiesta de muchas maneras y no sólo hiriendo y aniquilando gente en las guerras de conquista perpetradas contra el Otro:

> But violence does not consist so much in injuring and annihilating persons as in interrupting their continuity, making them play roles in which they no longer recognize themselves, making them betray not only commitments but their own substance, making them carry out actions that will destroy every possibility for action... It establishes an order from which no one can keep his distance; nothing henceforth is exterior.[21]

En el imperio español, entre las fechas que aquí me interesan, de 1532 a 1616 (desde el arribo de Francisco Pizarro al Perú a la muerte del Inca Garcilaso de la Vega), el sistema crea varios espacios, que pueden converger o no, que son el sitio donde los sujetos negocian sus posiciones en medio de diversos intereses, proyectos, discursos e ideologías que compiten por imponerse. Estos espacios pueden ser políticos, económicos, sociales, religiosos, culturales y subjetivos. Después de la experiencia del descubrimiento, conquista, explotación y cristianización del Nuevo Mundo y debido a la crisis política y a los desajustes sociales de la Península, donde "los cuadros sociales se mantenían muy rígidos,"[22] se crearon restringidas formas de subjetividad.[23] A partir del siglo XVI las

---

[21] Emmanuel Levinas, Totality and Infinity. An Essay on Exteriority, tr. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquense UP, 1969), 21.

[22] Es importante tener en cuenta que
> El siglo XVI ofrece una curiosa mezcla de rasgos tradicionales y renovadores; quizá más de los primeros que de los segundos... Aristóteles seguía marcando la pauta... Hubo un renacimiento de las artes, desde luego, pero también de la esclavitud... Los cambios se producían por sí solos, por efecto de los descubrimientos... pero el pensamiento tardaba en seguirlos, y los cuadros sociales se mantenían muy rígidos... nos sentimos tentados a compartir la opinión de los que creen que Hauser exageró su tesis de "la modernidad del siglo XVI" y que la Baja Edad Media se prolonga, en sus rasgos esenciales, por lo menos hasta 1648. Antonio Domínguez Ortiz, La sociedad española en el siglo XVII, 2 vols (Madrid: CSIC, 1963) I: 7.

[23] George Mariscal, Contradictory Subjects: Quevedo, Cervantes and the Seventeenth Spanish Culture (Ithaca: Cornell UP, 1991) 6. Muchas de sus observaciones para el siglo XVII se pueden aplicar también para buena parte del siglo XVI. Véase también: James Iffland, "Sobre el destino social de *Don Quijote*: literatura e interpelación ideológica" Texto y sociedad: problemas de historia literaria española, ed. Bridget Aldaraca, Edward Baker, John Beverly (Amsterdam: Editions Rodopi, 1990).

normas de acceso al estamento nobiliario se hacen más estrictas y restrictivas, de ahí que las *probanzas*[24] (conjunto de diligencias que servían para probar la hidalguía y cuya naturaleza preventiva evitaba todo proceso futuro porque solían expedirse *ad perpetuam rei memoriam*) llegaron a adquirir una importancia vital en el sistema, sobre todo para la nobleza de *ejecutoria* (*la carta ejecutoria* era el documento que certificaba la hidalguía previa *probanza*), porque los que pertenecían a la *notoria nobleza* no lo necesitaban. Las declaraciones de testigos en favor de la hidalguía del pretendiente fueron suficientes hasta principios del siglo XVI, pero a partir de 1540 las reglas se volvieron más estrictas, los trámites burocráticos se complicaron y los costos se elevaron. Lo mismo ocurre en la Ordenes. Originalmente los reglamentos de éstas "no contenían disposiciones sobre la nobleza, sangre o profesiones de los pretendientes; las exclusiones aparecieron en los establecimientos del siglo XVI..."[25]

Lo importante es que, incluso, teniendo en cuenta todas estas limitaciones, y contrario a lo que Ramón Menéndez Pidal[26] y otros sostienen en defensa de un posible

---

24 Tres eran los tipos de procedimientos que se instruían en las *salas de los hijosdalgo* de las cancillerías de Valladolid y Granada: *probanzas*, *expedientes provisionales* y *pleitos* (o procesos propiamente dichos). Véase, A Basanta de la Rïva, Archivo de la real chancillería de Valladolid. Sala de los hijosdalgo. Catálogo de todos sus pleitos, expedientes y probanzas (Madrid: 1955-56)

25 Domínguez, La sociedad, I: 172, 175, 202, 209.

26 "Los hechos en la Historia no se repiten, pero **el hombre que realiza la Historia es siempre el mismo**. De ahí la eterna verdad: *Quid est quod fuit? ipsum quod futurum est*; lo que sucedió no es sino lo mismo que sucederá..." Ramón Menéndez Pidal, Los españoles en la historia, (Madrid: Espasa-Calpe, 1971) 11.

"¿No es verdad que en ella aparece retratado nuestro filósofo peninsular con todo el bizarro desenfado de su estilo, con toda la arrogancia retadora de su espíritu conquistador y aventurero **marcado tan hondamente con el sello de la raza?"** Marcelino Menéndez Pelayo, Ensayos de crítica filosófica. Edición Nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo, 65 vols. (Santander: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948) 43: 181-82. El énfasis es mío.

La Falange Española también soñó con un ser español auténtico y ahistórico como se colige del Preámbulo del Decreto de 1ro. de octubre de 1937, instaurador de la "Gran Orden Imperial de las Flechas Rojas"

> [Hace] cerca de *tres siglos, el ser auténtico e inmortal* de España agonizaba, desgarrado en la carne y en el espíritu por los dardos venenosos y *extranjeros* de una concepción atea y materialista [¿en 1637?] de la vida. Perdimos el destino y la misión imperiales... Ahora que la tradición de todo *este ser* y poder de España

homo Hispanus transhistórico,[27] "la 'sustancia' humana con que sueñan tantos,"[28] el sujeto de la temprana España moderna no fue, a pesar de lentitud de los cambios, una categoría fija ni estable como se puede ver a través de los siglos que aquí interesan (XVI, XVII y tangencialmente el XV).

Lo que aquí llamo, en forma general, el sujeto universal del imperio español, se define frente al discurso ideológico del Sujeto/Corona, y construye su subjetividad en campos bastante delimitados que se entrecruzan. A partir de este cruce surge una serie de transacciones que me permiten hablar de varias posiciones dentro de las que la subjetividad funciona. La identidad de este sujeto va surgiendo entre las consideraciones y necesidades privadas de su identidad personal y las demandas públicas de una identidad nacional o cultural. En unos casos la coincidencia de ambas es total y hay una mutua legitimación de proyectos e identidades (en Juan Ginés de Sepúlveda, Vitoria, Solórzano y Pereyra, Cortés, Fernández de Oviedo, López de Gómara y otros). Pero si la primera no llega a coincidir totalmente con la segunda, de todos modos se ve obligada a establecer amplias zonas de interés común con la identidad nacional para que, a pesar de las discrepancias y fracturas, pueda, la primera, seguir teniendo una función, un espacio y una legitimidad común (identidad nacional o cultural o religiosa) que garantice una identidad individual y los proyectos que el sujeto asuma. Las discrepancias en esta segunda posibilidad pueden surgir por diversos motivos, que pueden ser ético-religiosos, económicos, políticos y hasta culturales. Lo importante es que se manifiesten privada y públicamente los desencuentros con la identidad nacional o cultural, que no se identifique totalmente con ella o no la

---

vuelve, renacida con la gracia de la sangre joven, se han hecho carne sagrada de heroísmo las flechas de la falange. Citado por Américo Castro, La realidad histórica de España (México: Porrúa, 1982) 19.

27 "Si no hubiéramos sido educados en la fabulosa creencia de que los españoles eran seres eternos, o por lo menos tan remotos como los habitantes de las cuevas de Altamira." Castro, La realidad, 178.

28 Castro, La realidad, 23.

respalde en todo (tal sería la posición de Mateo López Bravo, Martín Gonzáles de Cellorigo, Bartolomé de las Casas y otros que pensaban y actuaban como él, o del propio Inca Garcilaso, y en el espacio andino, el de Guaman Poma de Ayala). Por el contrario, si la discrepancia de ambas identidades es predominante y hecha pública, lo que ocurrirá durante el período de la conquista y del virreinato es que aniquilará la discrepancia individual en nombre de la corona, la seguridad y la identidad nacional y colectiva (el caso típico sería el de Lope de Aguirre, quien pretendió establecer otro tipo de identidad nacional), y en la etapa final del virreinato producirá lo que se conoce como las "guerras de independencia," que establecen en la superficie identidades nacionales criollas "autónomas" pero que en el fondo estaban íntimamente ligadas a esa otra identidad nacional metropolitana ya caduca y totalmente en crisis.

En cuanto a las intrincadas relaciones de ambos tipos de identidad y de las coincidencias de los proyectos individuales y de la Corona, Mary A. Gaylord anota que,

> Spanish Renaissance writers lay unusual stress in their explorations of personal identity on categories of national identity. Not only discussions of what is to be a man, but by extension discussions of what is to be a poet or a writer, a soldier, a statesman, or even a grammarian, tend to be built on the shared scaffolding of Spanishness or Christianness. Thus, by way of methonymic association, very different activities or vocations easily become metaphors of each other. But another important kind of substitution takes place as well: if a good knight or poet is also defined as a good Spaniard, then one individual can serve, synecdochically, as the part that stands in for the whole: one person or kind of person can represent an entire nation, a race, a language, a culture. This rhetorical figure makes the reverse

movement, from the whole back to the part, not only possible but nearly inevitable. 29

En este trabajo sólo me ocuparé de algunas posiciones que adopta el sujeto en los primeros siglos de la colonia en las que vivió el Inca Garcilaso. No me ocupo de todas, cosa que sería materia de otro trabajo y de mucho aliento. Aquí señalaré los rasgos principales de los sujetos, digamos, paradigmáticos.

---

29 Mary M. Gaylord, "Spain's Renaissance Conquests and the Retroping of Identity" Journal of Hispanic Philology 26 (1992): 126.

El sujeto nobiliario:

"Item eiusdem ad eundem"
Boethius

Este sujeto es una versión del sujeto imperial castellano que técnicamente se define como aquel que no es clérigo, ni pechero (en tanto no paga impuestos directos) y cuyo típico representante, el hidalgo, es considerado "el primer y más antiguo grado de nobleza, del que han derivado los demás".[30] En 1492 Fernando Mejía, apoyándose en las Siete Partidas, comentaba las formas en que se obtenía la nobleza: "Los sabios que compusieron las Siete Partidas dicen asi en la segunda partida, en el título de los caballeros, ley primera, acerca del fin: las nobleza viene por tres maneras, por linaje o por sabiduría o por buenas costumbres, pero mayormente vienen los nobles del linaje antiguo adelante."[31]

El licenciado Juan de Arce Otalora, auditor de la cancillería de Granada y consultor del Santo Oficio, dice que la hidalguía "Es la nobleza que viene a los hombres por linage."[32] Esta definición, válida desde el siglo XIII, fue aceptada hasta el XVII.[33] Los

---

30 Este escrito de comienzos del reinado de Felipe IV atribuido al Conde Duque de Olivares indica que "La nobleza se compone de los Infantes, Grandes, Señores, Caballeros e Hijosdalgo." De acuerdo a la clasificación que aquí se establece hay tres clases de hidalgos:

> solariegos, la más antigua; de privilegio, poco estimadas "porque muchas de estas hidalguías son compradas o adquiridas por otras vías"; y por último, "hidalgos notorios", sin solar ni más título de nobleza que el haber sido siempre tenidos por tales. Eran menos estimados que los solariegos y más que los de privilegio. Citado por Domínguez, La sociedad, I: 190-1.

31 Fernando Mejía, Libro intitulado nobiliario perfetamente copylado y ordenado por el onrado cavallero Fernando Mexia (Sevilla: 1492) libro I, cap. 53.

"La nobleza se obtiene por linaje, por el saber y las buenas maneras." Las siete partidas, libro II, tit. 21, part. 2

32 Juan de Arce Otalora, De nobilitatis e immunitatis Hispaniae causis (Granada: 1553) fol. 13.

33 C'est ainsi qu'en liaison avec l'hérédité des qualités s'est précisée una notion particulière: la *hidalguia*. Ce terme est employé par les juristes et chroniqueurs castillans,

padres de un hidalgo tenían que ser "christianos viejos, limpios de limpia sangre, sin raza, ni mácula, ni descendencia de judíos, moros, ni conversos, ni luteranos, ni de otra secta de nuevamente convertidos".[34] Junto a la nobleza de sangre se exigía también cierto nivel económico, aunque este último no fuese un requisito sustantivo, era muy importante: "En efecto, en la misma raíz del nombre (hijo de algo) se veía la exigencia de que descendiera de 'limpia y noble sangre y de buenos y ricos padres'".[35] Así también lo explica Cervantes por boca de Dorotea: "mis padres, humildes en linaje, pero tan ricos, que si los bienes de su naturaleza igualaran a los de su fortuna... Ellos, en fin, son labradores, gente llana, sin mezcla de alguna raza mal sonante y, como suele decirse, cristianos viejos ranciosos; pero tan ricos que su riqueza y magnífico trato les va poco a poco adquiriendo nombres de hidalgos, y aun de caballeros."[36]

---

dès la fin du Moyen-Age, de préférence à *gentileza* ou *nobleza* pour dèsigner la noblesse de leur pays et en soulinger ainsi l'originalité. Janine Fayard, Les membres du Conseil de Castille à l'époque moderne, 1621-1746 (Genéve: Librairie Droz, 1979) 184-85.

De acuerdo a la ley III, del título XXI de la Partida II "Fidalguía es nobleza que viene a los omes por linaje".

[34] Documento de la Inquisición, leg. 336, Archivo Histórico Nacional, Madrid.
Así define el letrado Juan Escobar de Corro la "pureza de sangre":
Puritas igitur dicitur qualitas e majoribus in descendentes proveniens es eo quod illorum nemo, cujus sit memoria de Judaeis, nec Mauris, nec Haereticis, conversisve origenem trahit, nec horum eos minima inficiat macula. Estque quasi quidam nitor constanter observarunt: catholicam in eorum descendentes derivatus.
Y la "impureza" de acuerdo al mismo autor

> Impuritas vero e contra dicitur macula orta e majorum pravae legis Mosaicae, sectaeve Mahometanae, et haereticorum observatione, et ad universos omnes descedentes transmissa et derivata, quae ab honoribus et officiis puritatem requerentibus omnino arcentur, et repelluntur, velut infames, et detestabiles personae, quorum progenies in infinitum impura dicitur. Tractatus bipartitus de puritate et nobilitate probanda (Lyon: 1733) 46, 47.

[35] El Fuero Viejo de Castilla indica que "Si algún ome nobre vinier a pobredat e non podier mantener nobredat, entonces será villano; e cuantos fijos e fijas tovier en aquel tiempo, todos serán villanos" (ley 16 del tit. V, libro I) Domínguez, La sociedad, I: 224-25.

[36] Miguel de Cervantes Saavedra, El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha, ed. Celina Sabor de Cortazar e Isaías Lerner, 2 vols. (Buenos Aires: Huemul-Abril, 1983) I: cap. XXVIII, 220.

El sistema donde se ubica el hidalgo se fue consolidando poco a poco y en "el siglo XVI la jerarquía nobiliaria, antes borrosa, se afirmó con el estatuto de la Grandeza... [y en] el transcurso del XVII las diferencias se acentúan..."[37] El referente histórico donde surge este sujeto se halla en un período que algunos economistas e historiadores denominan de "expansión" y crecimiento que llega a su máximo nivel en el imperio de Carlos V. El grupo al que pertenecía este sujeto en la España de los siglos XVI y XVII, llegó a ser bastante numeroso, comparado, por ejemplo, con el de Inglaterra (donde sólo era el 2% de la población), y llegó a integrar el 10% de los vasallos, más o menos unas 600,000 personas.[38] De este proceso de expansión el sujeto imperial español tiene plena conciencia y es un agente activo del mismo. La expansión en España se inicia en su propio espacio para ir ampliando la frontera doméstica, sobre todo a partir del siglo XIII, en la zona andaluza. Luego esta expansión geográfica, promovida por un innegble *animus dominandi* llega a ser internacional e intercontinental hasta convertirse, según palabras de Tomás Campanella, en el imperio donde el sol no se pone: "*neque unquam in eius imperio noctecescit.*" Idea compartida por Ludovico Ariosto: "El poder divino le concederá, no solo los estados que han poseido antes de él Augusto, Trajano, Marco aurelio, y severo; **sino también regiones tan estensas que su imperio no verá nunca ponerse el sol**".[39] Por su parte, las letras en lengua castellana darán testimonio del crecimiento y consolidación de un poderoso imperio mediante la producción de una copiosa literatura de viajes.

---

[37] Domínguez Ortiz, La sociedad, I: 189.

[38] Richard L. Kagan, Students and Society in Early Modern Spain (Baltimore: Johns Hopkins UP, 1974) 182.
"Ya en 1541 había en Castilla y León 781,582 vecinos pecheros y 108,358 hidalgos; es decir, un 13% de las familias del reino no pagaba impuesto ni, por lo común, realizaba trabajo de ninguna clase." Castro, La realidad, 215.

[39] Ludovico Ariosto, Orlando Furioso (Madrid: Gaspar y Roig, 1851) Canto XV, 63. El énfasis es mío.

El sujeto nobiliario se elabora en una sociedad en la que predomina la "jerarquía de sangres" de origen feudal, y el principio esencialista "soy quien soy" se mantiene en la legitimidad o ilegitimidad del linaje.[40] Este a su vez se sostiene en el valor que se le da a la sangre (*pura o impura*). Domínguez Ortiz señala que este sujeto podía invocar el derecho a gozar de privilegios ya por el origen (nobleza de sangre y nobleza de privilegio) o por la introducción de una jerarquía. La manía y el desmedido afán de buscar un sitio en el estamento nobiliario no sólo se explica en el cambio de *status* o el ascenso vertical, la búsqueda del honor, el prestigio y la deferencia social, y aunque todo esto ya de por sí era bastante, había, sin embargo, otros beneficios económicos y socio-jurídicos de mucha

---

[40] Américo Castro llama la atención sobre dos hechos importantes respecto al linaje en España:

> No se encuentra en los cristianos medievales la inquietud por lo que después se llamaría "limpieza de sangre"... Quienes realmente sentían el escrúpulo del linaje y de la limpieza de sangre eran los judíos, según prueban los textos bíblicos antes citados, el comentario de rabí Arragel [La mayor preeminencia que Rabí Arragel asignada (*sic*) a los judíos castellanos era la del "linaje", el ser más nobles por la sangre que los judíos no españoles. p. 41], lo dicho por los conversos Juan de Lucena y Hernando del Pulgar... En los siglos XVI y XVII la limpieza de sangre se convertiría en nervadura de la sociedad nobiliaria y eclesiástica, como resultado de las preocupaciones que le habían inyectado los conversos..." La realidad histórica de España (México: Porrúa, 1982) 42-3. Sobre este tema véase también De la edad conflictiva del mismo autor.

Castro, también indica,

> Como una hermana de doña Juana Enríquez casó con el duque de Alba, se pone muy de relieve el siniestro absurdo de que existieran estatutos de limpieza de sangre- una institución propia de hebreos- en una nación en donde los reyes y la más alta nobleza carecían de ella... En suma, los judíos fueron expulsados, pero al marcharse dejaron tras sí hábitos de estimación social de cuño judaico, que paralizaron la mente de los españoles y cualquier intento de actividad productiva. "Español"palabra extranjera: razones y motivos (Madrid: Taurus, 1970) 46, 49.

Sobre este asunto Julio Caro Baroja anota:

> Castro, basándose en el hecho real de que los judíos españoles tenían una idea muy fuerte de la pureza de sangre y de que sus autoridades extendían verdaderos certificados o ejecutorias sobre el particular, llegó a defender que la noción vigente en la España del siglo XVI acerca de la limpieza o pureza es una herencia judaica: una herencia judaica vuelta al revés y contra los que la transmitieron. Hay razones para sostenerlo. Acaso no sean suficientes, sin embargo.
>
> Pero los judíos españoles... tenían durante la Edad Media verdaderas ejecutorias, registros donde estaba su genealogía. Julio Caro Baroja, Los judíos en la España moderna y contemporánea, 4 vols. (Madrid: Arión, 1962) II: 297-98.

José Antonio Maravall dice que "El 'instinto de linaje'constituyó un mito que frenó gravemente el desarrollo de la sociedad española..." (Estado Moderno y mentalidad social (Madrid: Revista de Occidente, 1972) 2 vols. II: 18.

monta que el pretendiente a hidalgo aspiraba. Juan de Arce Otalora explica cuáles eran los privilegios: en primer lugar se le liberaba del tributo directo, no pechaba (a pesar de que a partir del XVII tuvo que pagar impuestos indirectos), quedaba exento de toda prestación real o personal y no se le podía confiscar sus bienes. Tenían que ser juzgados por jueces especiales y no podían ser encarcelados por deudas (salvo las cuentas con el erario real). En teoría tenían que cumplir condena en prisiones especiales, separados de los plebeyos (de acuerdo al nivel económico podían estar presos en sus castillos o casas). No podían ser atormentados (salvo casos muy graves) ni sufrir penas infamantes (azotes y galeras), y si eran condenados a muerte no podían ser ahorcados sino decapitados.[41]

Aquí sería oportuno plantear dos interrogantes. La primera indagaría sobre la existencia de una conciencia que busca un respaldo (mediante una mutua legitimación) en una identidad y subjetividad castellanas totalmente plenas e inmanentes (¿*homo Hispanus*?). Entonces, ¿es posible reconocer, aun en las condiciones menos óptimas y, a pesar de haberse producido cambios externos e internos en un individuo, este carácter, este timbre cristiano-español? La respuesta a esta indagación parece ser positiva si nos atenemos al siguiente pasaje: Juan Ortiz es un soldado natural de Sevilla cuyo cuerpo ostenta "las señales de las quemaduras del fuego" de la tortura al que había sido sometido por un cacique. Después de haber pasado unos diez años viviendo con indígenas y vestir como ellos, sale con un grupo de indígenas al encuentro de los soldados del capitán Baltasar de Gallegos que lo andan buscando y en el momento de mayor peligro, cuando los soldados españoles atacan a los indígenas, grupo en el que se encuentra Juan Ortiz, y éste

---

41 Arce Otalora, Summa nobilitatis hispanicae, & immunitatis regiorum tributorum, causas, ius, ordinem, iudicium, & excusationem breuiter complectens: nunc postremo recognatia, atq; infintits prope locis emendata, nouisque additionibus aucta (1559) (II de la 5ta. parte) citado por Domínguez Ortiz, La sociedad, I: 180.

Los hidalgos constituían una "especie de proletariado dentro de la nobleza y factor de inestabilidad social y política... El hidalgo pertenecía a un estamento superior de la sociedad y todo lo aceptaba con tal de que no afectara a su rango." Historia social y económica de España y América, ed. J. Vicens Vives (Barcelona: Editorial Teide, 1957) III: 302-03.

trata de entablar comunicación con los castellanos para evitar el ataque y que lo maten, no acierta a hablar castellano "porque con el poco o ningún uso que entre los indios había tenido de la lengua castellana, se le había olvidado hasta el pronunciar el nombre de la propia tierra",

> Los indios, viendo a los castellanos, dijeron a Juan Ortiz que sería cordura asegurar sus personas y vidas con meterse en aquel monte hasta que los cristianos los reconociesen por amigos, porque, teniéndolos por enemigos, no los alanceasen en le raso del campo. Juan Ortiz no quiso tomar el buen consejo de los indios, **confiado en que era español y que los suyos le habían de reconocer luego que le viesen, como si viniera vestido a la española o estuviera en alguna cosa diferenciado de los indios para ser conocido por español**. El cual, como los demás, no llevaba sino unos pañetes por vestidura y un arco y flechas en las manos y un plumaje de media braza en alto sobre la cabeza por gala y ornamento.[42]

Esta narración nos brinda la seguridad y la confianza con las que este soldado se percibe como español que, a pesar de todos los cambios sufridos (incluso lingüísticos, ya que no lo salva la lengua castellana sino el signo de la cruz que hace), está seguro que su identidad siempre presente trascenderá las contingencias y será reconocida por sus semejantes.

El segundo interrogante está destinado a averiguar si hay un rasgo peculiar que haga que este sujeto imperial español se distinga del sujeto cristiano-imperial europeo en general. ¿Es posible particularizarlo? La respuesta también es positiva porque ya en esa época existía una conciencia bastante clara de su "hidalga" peculiaridad frente a los otros europeos. Esta idea se refleja muy bien en las palabras de Gonzalo Fernández de Oviedo: "Pues que es

---

[42] Inca Garcilaso, LF: lib. 2, cap. VI, I: 281. El énfasis es mío.

çierto que entre todas las nasçiones de los christianos no ay alguna tan distinta la diferençia de los de la patria, ni donde mijor se conozçan los nobles e de buena e limpia casta, ni quáles son los sospechosos a la fe: lo cual en otras nasçiones es oculto. (Quinguagenas de la nobleza de España, I)"[43]

Aunque el orden social español compartía una serie de características con otros países europeos, hay cuatro elementos que lo diferencian:

a) La elaboración, establecimiento y defensa de una identidad pergeñada por oposición y confrontación con el Otro, con el que mantiene un continuo y cercano contacto (social, económico, político, cultural, militar) y sobre el que va marcando sus diferencias e intereses. Esta presencia "obligaba" al cristiano-español a mantener un constante enfrentamiento, primero, con esas dos entidades étnico-culturales establecidas dentro del 'espacio doméstico español', a las que el fraile Gerónimo de Mendieta llama la "perfidia judaica, la falsedad mahomética"[44], y posterioriormente, los indígenas "idólatras" del paraíso americano. De acuerdo al converso obispo de Burgos, Alonso de Cartagena, el enfrentamiento con los dos primeros grupos marca de forma especial las acciones bélicas de los castellanos en comparación con el resto de Europa porque son guerras *divinas*: "El señor rey de Inglaterra, aunque faze guerra, pero non es aquella guerra *divina*... ca nin es contra los infieles, nin por ensalcamiento de la fe cathólica, nin por e*stensión de los términos de la cristiandat, más fázese por otras cabsas.*"[45] Estos son, pues, los otros que sirvieron de referentes antagonistas en la construcción y afirmación del sujeto imperial

---

[43] Las memorias de Gonzalo Fernández de Oviedo, 2 vols., ed. Juan Bautista Avalle Arce (Chapel Hill: UNC Department of Romance Languages, 1974) I: 127. Todas las citas de las Quinquagenas [1555] provienen de esta edición.

[44] Fray Gerónimo de Mendieta (1525-1604) Historia eclesiástica indiana, 2 vols. (Madrid: BAE, 1973) I: 13. "...la perfidia judaica, la falsedad mahomética, y la ceguera idolátrica; dejando atrás la malicia casera de los herejes..."

[45] Alonso de Cartagena, "Discurso pronunciado por don Alonso de Cartagena en el Concilio de Basilea, acerca del derecho de precedencia del rey de Castilla sobre el rey de Inglaterra" La ciudad de Dios XXXV (1984) 122-542. Citado por Castro, La realidad histórica, 67.

castellano y que rescata Ramiro de Maeztu en el capítulo "Contra moros y judíos" de su libro Defensa de la Hispanidad, donde afirma que el "carácter español se ha formado en la lucha multisecular contra los moros y contra los judíos" y sus rasgos fundamentales "son, por lo tanto, los que debe a la lucha contra moros y judíos y a su conflicto secular con ellos."[46] Posteriormente, analizando documentos del siglo XIII y XV, Castro alegará que estos documentos "demuestran que el imperialismo, totalismo, proselitismo religiosos de los cristianos españoles eran indisolubles del de los musulmanes y judíos, presentes en la vida peninsular desde hacía muchos siglos".[47] En suma el sujeto "cristiano ibérico llegó al año de 1500 con firme conciencia de haber alcanzado la plenitud de su existir, por el mero hecho de no ser moro ni judío y de haberlos superado a ambos. Su sentimiento de elevación y suficiencia nació y se estabilizó en 800 años de un vivir sin análogo en la Europa occidental".[48] El afán de confrontar y reducir al Otro queda resumido en la

---

[46] Ramiro de Maeztu, Defensa de la hispanidad (Madrid: Gráfica Universal, 1935) 205, 208.

Mientras algunos pensadores españoles reconocen el aporte de los otros a la cultura peninsular y a la formación del sujeto cristiano-peninsular, otros los ignoran o aminoran. En el primer grupo está Angel Ganivet para quien

> La creación más original y fecunda de nuestro espíritu religioso arranca de la invasión árabe.
>
> Así, pues, los que con desprecio y encono sistemático descartan de nuestra evolución espiritual la influencia arábiga, cometen un crimen psicológico y se incapacitan para comprender el carácter español.
>
> La influencia mayor que sufrió España, después de la predicación del cristianismo, la que dio vida a nuestro espíritu quijotesco, fue la arábiga...(1896). Idearium español. El porvenir de España (1897) (Madrid: Espasa-Calpe, 1966) 17, 146, 151.

En el segundo grupo se encuentra José Otega y Gasset que en nota a pie de página del capítulo que curiosamente titula "La ausencia de los 'mejores'," en su afán de enfatizar el aporte de los germanos ignora a los judíos y del aporte árabe dice: "Ni los árabes constituyen un ingrediente esencial en la génesis de nuestra nacionalidad, ni su dominación explica la debilidad del feudalismo peninsular." España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos (Madrid: Espasa-Calpe, 1964) 129.

Para seguir el estudio de este tema véase José Luis Gómez-Martínez, Américo Castro y el origen de los españoles: historia de una polémica (Madrid: Gredos, 1975)

[47] Castro, La realidad histórica, 141.

[48] Américo Castro, España en su historia. Cristianos, moros y judíos (Buenos Aires: Losada, 1948) 587.

dedicatoria de Francisco López de Gómara a Carlos V: "Comenzaron las conquistas de indios acabada la de moros, porque siempre guerreasen españoles contra infieles..."

Para concluir este apartado sería conveniente recordar el origen de la palabra hidalgo, una de las instituciones más características de España, a manera de claro ejemplo de cómo el sujeto castellano se iba definiendo sobre la base cultural de los otros que habitaban la Península. Esto lo demostró Américo Castro al probar que el término hijodalgo era una adaptación de la expresión árabe "ibn al-joms":

> El concepto y el sentimiento de"hidalguía" son radicalmente hispánicos... *fijodalgo* (la palabra, no la institución social misma) debe ser reflejo de alguna expresión árabe... *Hijodalgo* puede interpretarse, por consiguiente, como 'hijo de bondades, buenas obras o mercedes', lo cual estaría de acuerdo con la traducción X... "filii bene natorum", 'hijos de los bien nacidos'. Pero *algo* significa también 'bienes materiales, riqueza, tanto en español como en portugués.
>
> En suma *fijo d'algo* es adaptación de una expresión árabe, porque no hay modo de entenderlo como palabra puramente románica, y porque en la España mozárabe encontramos una institución y un nombre que es razonable relacionar con aquélla.[49]

---

[49] Castro, España en su historia, 71-75.

Hay muchas opiniones en contra vertidas por Joseph E Guillet (Hispanic Review 18 (1950) 180), A. R. Nykl (Speculum, 25 (1950) 384) y Claudio SánchezAlbornoz: "Quiero y puedo, sí, negar la genética vinculación del vocablo castellano *hijodalgo* con la voz árabe *ibn aln al-jums*, que, sea dicho de paso, no consta que existiera." España, un enigma histórico, 2 vols. (Barcelona: EDHASA, 1973) I:192 y Cuadernos de historia de España, 16 (1951) 130-45).

Sabido es que *hijo de algo* conserva el sentido latino de *filiu de aliquo*, hijo de valía, como *ser de algo* significaba en nuestra lengua medieval *tener valía*. Ese *algo* heredado por el hijo es la nobleza. Su contracción *fijodalgo* (luego *fidalgo*, *hidalgo*) significaba en sentido lato *noble*, y en sentido estricto el individuo perteneciente a la tercera y última clase de la nobleza (*rico omne*, *ynfançon*, *fijadalgo*). Véase la nota al Criticón de Gracián de M. Romera-Navarro, III: 90.

Otras opiniones coinciden con Castro: Corominas (Breve diccionario etimológico de la lengua castellana), Rafael Lapesa (Revista de filología hispánica 3 (1949) 298) y Leo Spitzer (NRFH, 3 (1949) 141-49). Véase, Gómez-Martínez, Américo Castro y el origen de los españoles, 70-87.

b) Sobre la experiencia que la realidad y los referentes específicos le ofrecen al español, surge el otro síntoma que lo singulariza en Europa: la invocación de la sangre e hidalguía como fuentes de autoridad en la peculiar forma peninsular. Fayard tiene mucha razón al decir que

> En fait, la notion de *limpieza de sangre* est capitale pour comprendre la société espagnole [porque entre otras cosas su aplicación entrañaba]... une exacerbation du sentiment de l'honneur qui prit rapidement les proportions d'une psychose collective. C'est l'honnoeur, la *honra*, l'honneur-réputation, qui, d'une manière manichéenne, divisa la societé en deux mondes distincts.[50]

Esto no significa de ninguna manera que sólo en España se hubiese hecho de la sangre una fuente de nobleza, ya que este fenómeno se dio también en otras sociedades europeas, sino que en España se elevó la sangre hasta convertirla en una categoría ideológica determinante. Lo peculiar en lo ocurrido se debe, primero, a "los peligros de trastornos que el incremento de la movilidad ascendente ocasionaba, fueron muy tempranos en Castilla y también se había presentado allí, más pronto quizás que en otros reinos, la amenaza de desmoronarse el orden heredado, en ella se promovieron antes y con especial gravedad estas cuestiones."[51]

Y segundo, que este elemento físico, convertido en categoría, sirve para cerrar filas y desde allí diseñar un modelo de sociedad que confronta, excluye, discrimina y castiga al

---

50 Fayard, Les membres, 208, 212-13.

51 José Antonio Maravall, Poder, honor y élites en el siglo XVII (Madrid: Siglo XXI, 1979) 112.

otro, que de alguna manera, y quiéranlo o no los patrocinadores y defensores de los Estatutos, pasa también a formar parte de ese amplio mosaico que es la cultura peninsular.

Por otro lado, no creo que sea temerario hacer un paralelo entre la función de la Inquisición en España y Europa y las características del sujeto imperial castellano. Me parece que ocurre una cosa semejante en relación con las particularidades de sus funciones. Si bien es cierto que la Inquisición ya existía en muchos paíes europeos (Inquisición Medieval o Papal) antes que fuera instituida en España por una bula de Sixto IV el primero de noviembre de 1478 (aunque recién entró en vigor el 17 de setiembre de 1480 y el primer Auto de Fe se llevó a cabo en Sevilla el seis de febrero de 1481), y a pedido de los Reyes Católicos,[52] esta institución político-religiosa no influyó mucho ni marcó la historia de ningún otro país como lo hizo en España, donde fue parte constitutiva en su formación como estado moderno y celoso guardián que no hacía distinción entre el espacio público y privado de los súbditos, puesto que al penetrar en los ámbitos más privados hurgaba y sancionba todo por igual.

c) Creo que la característica esencial que singulariza al sujeto castellano proviene de la "dualidad *cristiano viejo-cristiano nuevo*" en la que funciona, y ésta sí es "una clasificación radicalmente distinta de cualquier otra" cuyo "fundamento no era económico ni estamental, ni siquiera religioso... era una distinción de raiz psicológica muy peculiar..."[53]

---

52 "E lo que más le ha manifestado ha seydo el ofiçio de la sancta Inquisiçión que los Rreyes Cathólicos de España que ganaron a Granada, don Fernando e doña Isabel, introduxeron en sus reynos para el castigo de los erejes..." Fernández de Oviedo, Quinquagenas, I: 126.

El dominico Tomás de Torquemada (1420-1498), como confesor de Isabel influyó en los Reyes Católicos para el establecimiento de la Inquisición en España de la que fue su primer *Juez principal Ynquisidor*.

En el caso americano Fray Bartolomé de las Casas fue el primero en solicitar en 1516, pero sin éxito, el establecimiento de la Inquisición en América:

> Suplico... que mande enviar á aquellas islas e indias la Santa Inquisición, de la cual yo creo que hay muy gran necesidad, porque donde nuevamente se ha de plantear la feé como en aquellas tierras, no haya quizás quien siembre alguna pésima cizaña de heregía..."

Entre 1569 y 1570 se estableció en México un tribunal independiente de la Inquisición. En 1570 se hizo lo propio en el Perú.

53 Domínguez Ortiz, La sociedad, I: 41.

ch) La cuarta característica del sujeto imperial español se modela sobre la experiencia del "descubrimiento y conquista"[54] del Nuevo Mundo.[55] La magnitud de estos

---

[54] *Inventar* también era sinónimo de *hallar, descubrir*. Así lo indica Juan José Arrom cuando trata del título Historia de la invención de las Yndias. Silvio Zavala anota que con el mismo sentido aparece en otros cronistas del siglo XVI ["Excursión por el Diccionario de la Academia de la Lengua, con motivo del V Centenario del Descubrimiento de América" Nueva Revista de Filología Hispánica, 35 (1987): 277.] Entre otros, los que usan "inventar" como descubrir podemos contar a de Las Casas (Colón nuevo inventor del orbe), Juan de Castellanos en su Elegías de varones ilustres de Indias ("las naves inventoras de regiones"), Fernández de Oviedo ("Cristóbal Colom, primer inventor e descubridor e almirante...", Historia general y natural, I: 14). En Italia Francisco Guicciardini ("per invenzione di Cristoforo Colombo genovese") Storia d'Italia (II: 130)

La distinción y contraposición de los dos términos surgirá unos "cien años después de haberse escrito la obra de Oliva," cuando en la dedicatoria del sermón *Panegírico funeral* a la reina Margarita de Austria (1628), fray Hortensio Félix Paravicino "en medio de la abundancia del lenguaje barroco" aclaró que Colón "Ni inventó nuevos climas, hallólos..." [S. Zavala, p 279, cita este pasaje anotado por José Pascual Buxó en el estudio preliminar a Luis de Zandoval Zapata, Obras (México: FCE, 1986) 61].

La aclaración y distinción que Salvador de Madariaga hace del concepto "descubrir" me parece muy pertinente y es aplicable al caso americano:

> Reina, además, alguna confusión sobre las palabras "descubrir" y "descubrimiento"; se les suele dar un sentido tan exclusivo que parece como que, si un marino o cosmógrafo habla de descubrir un país, este país tiene por fuerza que ser salvaje y primitivo. Pero no era así. Para los hombres de los siglos XV y XVI, *descubrimiento*, quería decir *incorporación en la sociedad cristiana de hombres y naciones*. Vida del muy magnífico señor don Cristóbal Colón (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1959) 160.

[55] Enrique Dussel presenta un nuevo paradigma para el análisis de las relaciones del Nuevo Mundo y el fenómeno de la modernidad. Este paradigma funciona si se tiene en cuenta el papel fundamental que jugó América en la constitución de la modernidad. Se trata de ver cómo se dio la revolución científico-económica que determinaría la formación y consolidación de centros de poder político en Europa, a partir, precisamente, del "descubrimiento" del Nuevo Mundo. Véase, The Invention of the Americas. Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity (New York: Continuum, 1995).

Walter D. Mignolo continúa en la línea de Dussel:

> By locating the emergence of modernity toward the end of fifteenth century and with the European "discovery" of a "New World," Dussel places the accent on the early modern/colonial period when Europe moves from a peripheral situation in relation to Islam, to a central position, in relation to the constitution of the Spanish Empire, the expulsion of the Moors, and the success of trans-Atlantic expansion... By lining myself with Dussel instead of with Pagden or Amselle, I attempt to emphasize the need to make a cultural and political intervention by inscribing postcolonial theorizing into particular colonial legacies: the need, in other words, to inscribe the "darker side of the Renaissance" into the silenced space of Spanish/Latin America and Amerindian contributions to universal history and to postcolonial theorizing. The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization (Ann Arbor: U of Michigan P, 1995) XI.

acontecimientos se manifiesta en las palabras del clérigo Francisco Lôpez de Gómara que en su dedicatoria a Carlos V indica que la "mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de Indias..."[56] La conquista que ha producido "cosas tan heroicas... tan ilustres... hazañas," según Díaz del Castillo, es el producto de lo que Fernández de Oviedo denomina "la hermosa cobdicia desta peregrinación nuestra", peregrinación a la que él califica de "lindo deseo."[57] Años más tarde Fray Hortensio Félix Paravicino, con la debida distancia en el tiempo, enfatizaría que la gran aventura de Cristóbal Colón "No fue temeridad y soberbia, sino curiosidad y ánimo..."[58]

Anthony Grafton describe y analiza el enorme impacto que sufrieron los textos antiguos, la autoridad clásica y bíblica, el conocimiento en general con motivo del "descubrimiento deAmérica. New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery. (Cambridge: Harvard UP, 1992).

[56] Francisco López de Gómara, Historia general de las Indias (Madrid: BAE, 1918) XXII: 156.

[57] Gonzalo Fernández de Oviedo, Historia general y natural de las Indias, 5 vols. (Madrid: BAE) I: 7.

[58] Fuera de España varios intelectuales recogieron en sus páginas no sólo las impresiones originadas en maravilla de los descubrimientos sino que también expresan el cambio de mentalidad y las profundas variaciones en el saber:

Pietro Bembo, alrededor de 1534 y 1538 manifestó respecto a los viajes de los navegantes luso-españoles "E posciachè a questo luogo il corso della mia istoria m' ha condotto; stimo convenevole essere, quale di questo fatto, che di tutti quelli, che alcuna età ha giammai veduti, è il maggiori e il più bello, sia stato il cominciamento..." Della istoria viniziana, (Venecia: 1790) I: 261.

El historiador Francesco Guicciardini (1483-1540) nos hace recordar que todo el conocimiento acerca de lo que "Tolomeo, per confessione di tutti principe de' cosmografi, chiamava terre e mari incogniti" fue totalmente modificado con los viajes y descubrimientos de portugueses y españoles:

> Queste opinioni e presuppositi essere stati falsi ha dimostrato a' tempi nostri la navigazione de' portogallesi... Navigazione certamente maravigliosa... Ma piú maravigliosa ancora è stata la navigazione degli spagnuoli, cominciata l'anno mille quattrocento novanta...., per invenzione di Crstoforo Colombo genevese...
>
> Degni, e i portogallesi e gli spagnuoli e precipuamente Colombo, inventore di questa piú maravigliosa e piú pericolosa navigazione, che con eterne laudi sia celebrata la perizia la industria l'ardire la vigilanza e le fatiche loro, per le quali è venuta al secolo nostro notizia di cose tanto grandi e tanto inopinate.
>
> Per queste navigazioni si è manifestato essersi nella cognizione della terra ingannati in molte cose gli antichi... Èssi manifestato quel che alcuni degli antichi credevano, altri riprendevano, che sotto i nostri piedi sono altri abitatori, detti da

Todo esto le da al sujeto español una nota, o mejor dicho, una serie de características que lo distinguen y singularizan del resto de los europeos. El significado de estos hechos transforma la cosmovisión del castellano que a partir de entonces empieza a proyectar con mucha seguridad y certeza una subjetividad que se estima y valora en mucho.[59]

A su vez esta nueva subjetividad está muy relacionada con la expansión del saber, un nuevo saber diferente a la antigua "ciencia imaginativa y presuntuosa",[60] que se logra

---

loro gli antipodi. Ne solo ha questa navigazione confuso molte cose affermate dagli scrittori delle cose della scrittura sacra... Storia d'Italia (1561) 5 vols. (Bari: G. Laterza & Figli, 1929) (Libro sesto, Cap. IX) II: 127-32.

Giovanni Battista Ramusio indicó que "la empresa mayor y más maravillosa que desde hace muchos siglos se realizó". (Delle navigationi).

Juan Botero, teórico político, comparte estas ideas cuando en 1590 califica este hecho como "Impresa veramente heroica e degna d'essere preferita, nonche pareggiata, alle più celebri e piu famose prodezze degli antichi... Ma per venire all'intento nostro, dalla predicazione degli Apostoli in quà, niuna cosa è stata più grande e più ammirabile che lo scuoprimento del Mondo Nuovo, e la converzione di qualle genti alla nostra Santa Fede." Delle Relationi universali (Venecia: 1602) 192.

Para una evaluación de estos hechos y sus repercusiones desde el punto de vista de la historia portuguesa véase el libro de J. S. da Silva Dias, Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo XVI (México: FCE, 1986).

[59] Tal vez esta auto-estima, a veces exagerada del español frente al europeo (y por supuesto frente al americano) haya derivado posteriormente en en un exacerbado orgullo y soberbia, defecto que critican algunos intelectuales peninsulares:

> Uno de los defectos de la nación española, según el sentir de las demás europeos, es el orgullo. Si esto es así, es muy extraña la proporción en que este vicio se nota entre los españoles, pues crece según disminuye el carácter del sujeto, parecido en algo a lo que los físicos dicen haber hallado en el descenso de los graves hacia el centro: tendencia que crece mientras más baja el cuerpo que la contiene... Todo lo dicho es poco en comparación de la vanidad de un hidalgo de aldea. José Cadalso, Cartas Marruecas (1789), ed. Joaquín Arce (Madrid: Cátedra, 1984) carta XXXVIII, 177-78.
>
> Quizá sea la soberbia la clave de la actitud española ante la sociedad. Esa soberbia que permite al humilde hablar de que "no le da la real gana"...
>
> Es muy posible que esa Soberbia sea, como piensa Américo Castro, herencia de una característica judía o árabe, que para el caso de un "pueblo elegido" es lo mismo. El tremendo orgullo del pueblo español, que tanto impresiona al forastero ("aquí todos se creen hidalgos"), se fija en la curiosa jerarquía de valores que la España del XVI proyectó y ha llegado fácilmente hasta nuestros días. Fernando Díaz-Plaja, El español y los siete pecados capitales (Madrid: Alianza,1972) 21.

[60] Da Silva, Influencia de los descubrimientos, 120.

por vía especulativa. Es diferente porque se obtiene por la experiencia, por el conocimiento de primera mano, sustentado en el testimonio del yo como protagonista y testigo. Es evidente que hay una plena conciencia de que este nuevo saber es algo especial y que abre horizontes inéditos,[61] amplía, o corrige mediante la experiencia[62] la sabiduría y la palabra escrita de los antiguos, y así lo afirmaba en una carta dirigida al cardenal de Salzburgo en 1522 por el secretario erasmista de Carlos V, Maximiliano Transilvano: "ma col suo detto [se refiere a los navegantes hispano-lusitanos] han fato conoscere tutte le altre cose, che fin ora sono state dette & scritte dagli antichi scrittori, essere state fabulose e false."[63] Ideas similares expresa Fernández de Oviedo cuando dice que "el mundo nunca cesará de enseñar novedades a los que vinieren y mucho más en estas Indias que en otras partes los grandes e innumerables secretos que están por saberse del segundo hemisferio e partes ignoradas e incógnitas a los antiguos." Es este descubrimiento lo que por un lado acicatea, promueve y garantiza el interés y la curiosidad para saber más. Así lo demuestra Fernández de Oviedo:

---

61 Se puede decir, utilizando algunas ideas que Engels aplica a la Reforma, que gracias al "descubrimiento" de América cayeron

> por tierra las barreras del *Orbis terrarum* [nombre que los romanos daban a la tierra por ellos conocida]; fue ahora cuando, en rigor, se descubrió la tierra y se echaron con ellos los cimientos para lo que sería el comercio mundial y para el paso del artesanado a la manufactura, que, a su vez serviría de punto de partida para la gran industria moderna. Se derrumbó la dictadura espiritual de la Iglesia. Federico Engels, Dialéctica de la naturaleza, trad. Wenceslao Roces (Barcelona: Grijalbo, 1962) 3-4.

62 Pierre de la Ramée opinaba que la "sabiduría unánime de los antiguos decía que de las cinco partes del mundo tres son inhabitables y que las dos extremas son frígidas por virtud frío, y la media res tórrida por virtud del calor. Pero la experiencia de comerciantes y navegantes iletrados ha refutado ahora esta sabiduría." Collectaneae praefationes eppistolae orationes (1577) 540. Citado por da Silva Dias, 132.

63 "Epistola di Massimiliano Transilvano secretario della maestà dello impereratore, scritta allo illustrissimo e reverendisimo signore il signore cardinal Salzuburgense, della ammirabile e stupenda navigazione fatta per gli Spagnuoli lo anno MDXIX attorno il mondo" en Giovanni Battista Ramusio, Navigationi e viaggi, 6 vol. ed. Marica Milanesi (Torino: Giulio Einaudi, 1979) II: 844.

> No se contenta nuestra voluntad, ni se satisface nuestro ánimo con entender y especular pocas cosas, ni con ver las ordinarias o próximas a la patria, ni dentro della misma. Antes por otras muy apartadas provincias peregrinando (los que más participan deste lindo deseo), pospuestos muchos y varios peligros, no cessan de inquerir en la tierra y en la mar las maravillosas e innumerables obras que el mismo Dios y señor en todos nos enseña.[64]

Esta nueva autoestima acrecienta su valor y sentido de superioridad cuando se compara con el pasado, el ejemplo que ofrece Bernal Díaz del Castillo marca esta diferencia con orgullo: "Pues a tan excesivos riesgos de muerte y heridas, y mil cuentos de miserias, pusimos y aventuramos nuestras vidas, así por la mar descubriendo tierras que jamás se había tenido noticia de ellas, y de día y de noche batallando con multitud de belicosos guerreros; y tan apartados de Castilla, sin tener socorro ni ayuda ninguna."[65]

El cronista, al recoger la opinión de los soldados, primero compara su empresa con lo mejor del mundo clásico para luego mostrar la superioridad castellana: "los atabaleros... comenzaron a tocar los atabales y á tañer sus pífanos y tambores, y decían: 'Viva, viva la gala de los romanos, que siendo tan pocos han vencido á Narvaez y a sus soldados;" é un negro que se decia Guidela... daba voces que decia: "Mirad que los romanos no han hecho tal hazaña.'"[66]

El autor siente que es parte esencial de esta epopeya, especialmente cuando Cortés "hizo relación que tuvo en las guerras mejicanas muy esforzados y valerosos capitanes y

---

[64] Fernández de Oviedo, Historia, I: 7.

[65] Bernal Díaz del Castillo, Historia verdadera de la conquista de Nueva España, ed. Joaquín Ramírez Cabañas (México: Porrúa, 1980) cap I, 1. Uso aquí esta edición porque este dato no se menciona en la edición de BAE, que es la que generalmente cito.

[66] Díaz del Castillo, Historia verdadera de la conquista de Nueva España, ed. Enrique de Vedia (Madrid: BAE, 1947) cap. CXXII, 125. Todas las restantes citas pertenecen a esta edición.

compañeros, que, a lo que creía, ningunos más animosos que ellos había oído en corónicas pasadas de los romanos; también me cabe parte dello." A nivel individual también se compara con el emperador romano: "dicen los escritores que se halló Julio César en cincuenta y tres batallas, y para escribir sus hechos tuvo extremados coronistas... he dicho que yo me hallé en más batallas que Julio César...,"[67] situación que le permitiría preguntarse "¿Qué hombres ha habido en el universo que tal atrevimiento tuvieron?"

Carlos García entusiasmado con la gloria militar castellana compara sus actividades con las de Marte:

> Y si el temor de no poder acabar el discurso que voy tratando no me estorbara el engolfarme en las heroicas hazañas y señaladas empresas que los belicosos Españoles han hecho en la guerra, claramente se vieran las del propio Marte afrentadas con las suyas, y todas las que desde la creación del mundo hasta hoy se hallan escritas, en comparación dellas fueran como una sombra del cuerpo y retrato del original.[68]

Cervantes de Salazar también desea establecer la distinción entre el conocimiento de los antiguos y su radical cambio logrado por los españoles. Es más, quiere dejar sentada la importancia de los territorios descubiertos: "La Nueva España, entre otras cosas, muchas memorables, una de las más insignes regiones del mundo...(I: 120) ... pues todos los antiguos nunca alcanzaron a ver estas tierras que ahora habitamos ni tuvieron clara noticia dellas, como parece por Ptolomeo, Pomponio Mela y Estrabón que en la descripción del

---

67 Díaz del Castillo, Historia verdadera, cap. CCXII, 316.

68 Carlos García, La oposición y conjunción de los dos grandes luminares de la tierra. O la antipatía de franceses y españoles (1617), ed. Michel Bareau (Edmonton-Alberta: Alta Press, 1979) 180.

mundo jamás las pusieron."[69] Hernán Cortés comparte esta idea y plantea una nueva relación de sometimiento jerárquico en las relaciones internacionales de los imperios. Precisamente a partir del continuo proceso de descubrimiento y conquista de nuevos territorios, hombres y riquezas, desconocidos para los otros monarcas europeos, estos debían someterse al mandato del rey español: "yo trabajaré de enviar otras muy mas ricas y extrañas, segun temgo nuevas de algunas provincias que ahora he enviado á conquistar... y los franceses y los otros príncipes á quien aquellas cosas fueren notorias, conocerán por ellas la razon que tienen de se sujetar á la imperial corona de vuestra cesárea majestad."[70] Otros establecen esta comparación con los sujetos coetáneos de otros imperios europeos.[71]

Estos sujetos son muy conscientes de su superioridad y protagonismo histórico y esa conciencia los lleva a pensar que lo que están haciendo marca, además del cambio, el hito de un progreso, un desarrollo en la historia porque, como López de Gómara indicara, nunnca "nación extendió tanto como la española, por mar y tierra..."[72] Con mucho acierto Maravall indica que todo "ello explica que también Fernández de Oviedo sostenga la

---

[69] Francisco Cervantes de Salazar (1514-1575) Crónica de la Nueva España (1557-1564?) 2 vols. (Madrid: BAE, 1971) CCXLIV, I: 110.

[70] Hernán Cortés "Cartas de relación de Fernando Cortés sobre el descubrimiento y conquista de Nueva España" en Historiadores primitivos de Indias, ed. D. Enrique de Vedia (Madrid: BAE, 1918) "Carta cuarta", XXII: 114.

[71] El escribano y secretario de Francisco Pizarro, Francisco López de Xerez, emocionado por los rasgos épicos de la conquista del Perú, le escribe a Carlos V:

> me ha parecido escrebir esta relación... para que todos tengan noticia... tantas batallas se han vencido, y tantas provincias descubierto y conquistado; y tantas riquezas traídas para su rey y reinos y para ellos; y será lo dicho, que los cristianos **han hecho temor a los infieles y admiración a todos los humanos**; porque **¿cuándo se vieron en los antiguos ni modernos, tan grandes empresas de tan poca gente contra tanta, y por tantos climas de cielo y golfos de mar y distancia de tierra, ir a conquistar lo no visto ni sabido?. ¿quién se igualará con los de España? No por cierto los Judíos, Griegos ni Romanos,** de quién más que de todos se escribe. Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco llamada la nueva Castilla (1534) ed. Concepción Bravo (Madrid: Historia 16, 1988) 59. El énfasis es mío.

[72] López de Gómara, Historia general, 156.

superioridad del Imperio español sobre todos los antiguos imperios, porque es más extenso que ningún otro y ha alcanzado un conocimiento y un dominio del universo incomparables."[73] Todos estos cambios realizados bajo el liderazgo de España producen una nueva subjetividad modelada en la seguridad que le otorga la experiencia y la expansión del conocimiento. Esta nueva subjetividad que va más allá de la autoridad y del libro se manifiesta en la sonrisa de José de Acosta:

> Diré lo que me pasó a mí cuando fui a las Indias; como había leído lo que los filósofos y poetas encarecen de la tórrida zona, estaba persuadido que, cuando llegase a la equinoccial, no había de poder sufrir el calor terrible; fue tan al revés, que al mismo tiempo que le pasé sentí tal frío, que algunas veces me salía al sol, por abrigarme... Aquí yo confieso que me reí e hice donaire de los meteoros de Aristóteles y de su filosofía, viendo que en el lugar y en el tiempo que, conforme a sus reglas, había de arder todo y ser un fuego, yo y todos mis compañeros teníamos frío.[74]

Muchos de estos sentimientos cristiano-españoles son compartidos por sus vecinos, los portugueses, sobre todo por "las élites de la primera mitad del siglo XVI" que "parecen dominadas por un evidente complejo de superioridad..." Estos portugueses del quinientos "se contemplaban como ciudadanos de un país que extrajo de los descubrimientos el plasma específico de su ser en la historia."[75] Luis de Camõens (1524-1580), en Os Lusiadas, establece una relación entre el héroe Lusus y los navegantes y conquistadores portugueses

---

[73] José antonio Maravall, Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad (Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones, 1966) 445.

[74] José de Acosta, Historia natural y moral de las Indias (Madrid: BAE, 1954) LXXIII: lib. 2, cap IX, 47.

[75] Da Silva, Influencia, 130-31.

del siglo XVI. El poeta también sugiere que los portugueses están predestinados a cumplir una labor civilizadora parecida a la de los romanos. João de Barros exalta el valor de las hazañas portuguesas, y enfatiza su influencia en la cultura que comparada con la antigua es superior y más exacta,

> despregando bandeiras, tomando cidades, sujeitando reinos, onde nunca o vitorioso Alexandre e grande Hércules, de cujas façanhas se espantaram os antigos, puderam chegar; achando novas estrelas, navegando mares não conhecidos, descobrindo a ignorancia dos filósofos antigos, que o mundo tinha por mestres e verdades ocultas... ¿que posso dizer senão o que se ve: que ua só doutrina praticada no vonvés de um navio, enderitam as derrotas, deminuem ou acrescentam os graus, emendam as alturas, de tal maneira as távoas do ilutre Ptolomeu...? [76]

Ariosto (1474-1533) también canta a la capacidad descubridora y conquistadora de los españoles:

> Otros navegantes, salidos de esas costas que creó la mano de Hércules, imitarán el curso del sol y descubrirán nuevas tierras y un mundo nuevo. Veo la cruz sagrada y el estandarte del imperio elevarse sobre verdes playas: veo los jefes que conducirán los navíos a conquistar países maravillosos... ¡La victoria coronará por do quiera a los soldados de Carlos V!... emperador más sabio que haya aparecido desde el tiempo de Augusto.[77]

---

[76] João de Barros, Panegíricos (Panegírico de D. João III e da Infanta. D. Maria) (1533-1555) (Lisboa: Livraria sá da Costa, 1943) 169-70.

[77] Ludovico Ariosto, Orlando Furioso, Canto XV, 63.
Recién a partir de la tercera edición (octubre de 1532) Ariosto se refiere a Carlos V de quien recibió la corona de laurel un mes después. Jerónimo de Urrea hizo la primera traducción al castellano en 1549 hecha en 1549.

El sujeto nobiliario se elevaba en un espacio creado gracias a los excluyentes estatutos de nobleza y clase, que creaba privilegios que "no recaían sobre el individuo en cuanto tal, sino en cuanto miembro de uno de estos organismos"[78] que así aseguraban su *status*. La función del individuo, su posición y privilegios son determinados en forma corporativa, estamental, lo que no excluye la vigencia de las diferencias particulares.

Antes del siglo XVI la jerarquía nobiliaria todavía no estaba consolidada, pero a partir de este siglo "se afirmó con el estatuto de la grandeza, la creación en masa de títulos, la burocratización de la concesión de hábitos y la cada vez más marcada diferencia económica entre los caballeros y los señores vasallos, de una parte, y los simples hidalgos de otra. En el transcurso del XVII las diferencias se acentúan..."[79]

Al igual que en España, esta práctica tuvo mucha influencia en América donde también se convirtió en un instrumento de segregación social. Al respecto Konetzke indica que la limpieza de sangre "originada en la Península por sus sentimientos religiosos, se convierte en el Nuevo Mundo en un medio de mantener y asegurar los privilegios de la clase dominante europea." Por ejemplo, los colegios seminarios en América tratan de reservar la admisión para los hijos de "gente honrada y de matrimonio legítimo, y al igual que en España,[80] se estipula que los colegiales hayan de ser limpios y de limpia sangre sin raza de moros y judíos, ni mestizos".[81]

---

[78] Antonio Domínguez Ortiz, Las clases privilegiadas en el antiguo régimen, (Madrid: Istmo, 1985), 12.

[79] Domínguez Ortiz, Las clases, 49-51.

[80] "e las sanctas e loables constituçiones de las órdenes militares de Santiago, Calatraua e Alcántara, en que no se admite cauallero al hábito que sea de estirpe de judíos. E asimismo en ningún colegio rreçiben ni admiten colegial de tal casta sospechoso de la fe. Fernández de Oviedo, Quinguagenas, I: 126.

[81] Richard Konetzke "La legislación española y el mestizaje en América" El mestizaje en la historia de Ibero- América (México: Editorial Cvltvra, 1961) 63.

> Es conveniente indicar que en las universidades de la Edad Media,
> The only criteria for admission, in addition to the self-evident one of being baptized as a Christian, seem to have been of a moral nature: they were criteria which

En el siglo XVIII las constituciones de las universidades y colegios reales de Hispanoamérica establecen la segregación de los que no son "limpios" y también de los hijos ilegítimos. Las constituciones de la Universidad de Lima (1735) mandan que "cualquiera que huviere sido penitenciado por el Santo Oficio, o sus Padres, o Abuelos, o tuviere alguna nota de infamia, no sea admitido a grado alguno, ni a examen de él, ni se le dé."[82] De igual forma, las constituciones del Colegio Real de San carlos, fundado por Vértiz, virrey del Plata, en los últimos decenios del siglo XVIII, establecen que los estudiantes deben ser

> hijos legítimos, que sepan leer y escribir suficientemente, de buenas inclinaciones y costumbres para que no sean capaces de inficonar a los otros... para cuyo efecto los que hubiesen de recibirse en el colegio harán antes [una información] de ser

---

everybody, could, in principle, meet... The universities accepted everyone wishing to become a *suppositum* or a *membrum universitatis*. Neither origin nor rank, neither proximity of residence nor distance, neither poverty nor wealth, neither health, nor physical handicap influenced acceptance. Even blindness presented no obstacle. Rainer Christoph Schwinges "Admission", A History of the University in Europe. Volume I Universities in the Middle Ages, ed. Hilde de Ridder-Symoens (Cambridge: Cambridge UP, 1992) 171-2.

Al respecto, Abrahams dice que es obvio que en tanto las viejas universidades europeas permanecieron cosmopolitas, como lo fueron hasta el inicio del siglo XV, sus puertas no estuvieron totalmente cerradas para los judíos ni sus ideas. Israel Abrahams, M.A., Jewish Life in the Middle Ages (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1919) XIX.

Recién en el Concilio de Basilea (1431-43) que fue convocado con la intención de realizar una reforma radical de la Iglesia y cortar ciertos abusos eclesiásticos, se reiteraron las medidas antijudías de los otros concilios y se **decretó que los judíos no debían ser admitidos en las universidades**. Max L. Margolis, Alexander Marx, A History of the Jewish People (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1934) 414. El énfasis es mío.

En España entró en vigor un *statutum contra hebraeos* en el famoso Colegio Viejo de San Bartolomé de Salamanca en 1498, aunque decían que los estatutos databan de 1414. Los otros colegios también adoptaron sus estatutos (Santa Cruz de Valladolid en 1488, San Idelfonso de Alcalá en 1519, San Antonio de Sigüenza en 1497). Véase Sicroff, Les controverses, pg. 88 y siguientes, Fayard, Les membres, especialmente el libro I, cap. I, 5-59,

[82] Constituciones de la Universidad de Córdoba, (Córdoba: 1944) 369. Citado por Boleslao Lewin, La Inquisición en Hispanoamérica (judíos, protestantes y patriotas) (Buenos Aires: Editorial Proyección: 1962) 117.

> cristianos viejos, limpios de toda mácula y raza de moros y judíos y recién convertidos a nuestra santa fe católica, y no tienen su origen de penitenciados por el santo oficio, ni que hayan ellos o sus padres tenido oficios infames.[83]

Otro aspecto que hay que notar es la marca del género que pesaba en el sujeto nobiliario en el que había "undeniably a masculinist construct; virtually all forms of subjectivity in this period depended on different degrees and kinds of 'maleness'..." [84]

Desde muy temprano la Iglesia en España se estableció como fuerza conservadora, una "Iglesia política y nacionalizada en su función",[85] con marcados y rígidos intereses religioso-políticos (definidos sobre todo en relación a los otros peninsulares: moros y judíos, y luego al otro americamo). Esta iglesia se identificó con la existencia de las viejas estructuras que defendió según pautas políticas y utilizó para su provecho, de modo que en determinados momentos llegó a compartir con la nobleza, y en partes casi iguales, el 97% de la propiedad,[86] por eso que la "impresión global que daba la Iglesia española a propios y extraños era de opulencia".[87] De acuerdo a Domínguez Ortiz es imposible tener un cálculo exacto de los bienes de la Iglesia (según el humanista italiano Lucio Marineo Siculo ésta poseía un tercio de la riqueza de España),[88] pero en cualquier caso su riqueza es

---

[83] Armando de Sousa Argüello, Colegio Real de San Carlos (Buenos Aires: 1918) 68. Citado por Lewin, La Inquisición en Hispanoamérica, 117.

[84] Mariscal, Contradictory Subjects, 27.

[85] José Antonio Maravall, Poder, honor y élites en el siglo XVII (Madrid: Siglo XXI, 1979) 57.

[86] Francisco Olmos García, Cervantes en su época (Madrid: Ricardo Aguilera, 1968) 15.

[87] Domínguez Ortiz, La sociedad, II: 130.

[88] Lucio Marineo Siculo, Obra de las cosas memorabiles de España (Alcalá de Henares, 1533). Citado por Domínguez Ortiz, La sociedad, II: 130.
Otra información indica que en el siglo XVI la Iglesia "monopolizaba la mitad de las rentas nacionales". Domínguez dice que estas "afirmaciones no se basan en nada". Pero también él cita al capuchino francés François de Tours que viajó por España en el siglo XVII y escribió: "Las iglesias de Francia no son más que establos en comparación con las

indiscutible. Además hay que tener en cuenta que la "frontera entre el mundo secular y el eclesiástico era muy fluida, más que la que separaba a nobles y plebeyos [y que era] grande el número de simples tonsurados que llevaban una vida enteramente seglar, aunque se prevalían de los privilegios de su estado para alcanzar beneficios o para no pagar tributos [y en donde la] tonsura llegó a ser algo así con el título de abogado..." [89] Por esto no debe llamar la atención el hecho de que la Iglesia cerrase filas con las excluyentes normas sociales del poder a tal extremo que los manuales de confesores del siglo XIII "clasificaban y jerarquizaban" los casos de conciencia según grupos socioprofesionales:

> Toutefois, pour la majorité -pour les pauvres- accepter sa condition parait l'attitude la plus naturelle. A la place qui lui a été fixée, chacun peut penser qu'il concourt à la stabilité de l'ensemble. Les clercs ont démantelé la notion d'ordres pour metre en relief au XIIe siècle celle d'états sociaux: au XIIIe siècle, les manuels de confesseurs regroupent les cas de conscience par groupes socio-professionnels.[90]

También en la España del XIV se observa este fenómeno, por ejemplo, las preocupaciones morales de Don Juan Manuel acerca de "commo podedes mejor salvar el alma segund el estado que tenedes", evidencian dos cosas: la necesidad de saber "en quál estado podría salvar mejor el alma"[91] y la conceptualización de la forma en que la salvación en la otra vida va ligada a la posición que el individuo ocupa en los estamentos o "estados", como él los denomina, o de acuerdo al lugar social en que el sujeto es

---

de Portugal y España en las que hay tesoros inmensos."(130). Véase "Voyage en Espagne" Revue Hispanique, LIII, p 494).

[89] Domínguez Ortiz, La sociedad, II: 6.

[90] Jean-Louis Goglin, Les misérables dans l'Occident médiéval (Paris: Editions du Seuil, 1976) 194. Citado por Maravall, Poder, 17.

[91] Don Juan Manuel, Libro de los estados, ed. R.B. Tate (Oxford: Clarendon Press, 1974) 190.

interpelado por las diversas instancias del Poder: "Et porque entiendo que la salvación de las almas a de ser en ley et en estado..."[92]

Tampoco sorprende que la Iglesia haya preferido, por lo general, la ganancia político-económica,[93] y sus prebendas[94] a las enseñanzas evangélicas, porque como dice Maravall, la Iglesia al incluir "en su código de moral social "cristiana" esos modos de comportamiento... modos que probablemente formaron el cuadro menos cristiano de la Iglesia de Roma a través de toda su Historia... apoya una moral social nobiliaria que, algunos observan en la época misma, contradice el mensaje evangélico."[95]

---

92 Don Juan Manuel, Libro de los estados, 16.

93 Después de que los moros fueron expulsados de diversos territorios (Córdoba 1236, Sevilla 1248, Jaén 1249) "fueron sobre todo los ricos hombres (magnates, clase superior de la alta aristocracia), las Ordenes Militares (Santiago, Alcántara, Calatrava) y **ciertos monasterios e importantes cabildos catedralicios** los que se llevaron la parte del león de aquellos territorios recién ganados" Teófilo F. Ruiz, Sociedad y poder en Castilla (Burgos en la baja Edad Media) (Barcelona: Ariel, 1981) 20-21. El énfasis es mío.

94 Incluso en coyunturas que exigían sacrificios económicos la Iglesia y la nobleza estuvieron exentos "tanto de los impuestos ordinarios como los extraordinarios que requería la lucha contra el moro..." Claudio Sánchez Albornoz, El drama de la formación de España y los españoles. Otra nueva aventura polémica (Barcelona: Edhasa, 1977) 57.

95 José Antonio Maravall, La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica (Barcelona: Ariel, 1975) 89.

El sujeto de la virtud:

"animus facit nobilem"
Séneca
Epístola XLIV, 5

"nobilitas sola est atque unica virtus"
Juvenal
Satura VIII, 20

"that he is gentil that doth gentil dedis"
Chaucer
The wife of Bath's tale

"Ay otros nobles como son los Doctores, por quanto estos tales, al mesmo punto que son graduados, alcançan el título y renombre de nobleza... por las letras se alcança título y prerrogativa de nobleza."
Juan Benito Guardiola
Tratado de nobleza

En una sociedad en expansión[96] donde ciertos sectores sociales ya no se satisfacen con una movilidad social horizontal (posibilidad de mudarse de un lugar a otro o de un

---

96 Estos serían los requisitos para definir una sociedad en expansión y que España cumple con creces: "si surge una nueva fuente de riqueza en la sociedad, si aumenta la importancia práctica del conocimiento, si decae una antigua religión o nace una nueva, si se difunde una nueva corriente de ideas, entonces, **simultáneamente se producen dislocaciones de gran alcance en la clase dirigente**." G. Mosca. Citado por José Antonio Maravall, Estudios de historia del pensamiento español (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1984) 273. El énfasis es mío.

Para mayor información sobre el tema de la expansión, la aparición de zonas periféricas y semi-periféricas y la contribución de éstas en la economía mundial, véase Desigualdad y dependencia. La periferización del Mediterráneo occidental (S. XII-XIX), eds. Ma. T. Perez Picazo, G. Lemeunier, P. Se-gura (Murcia: Consejería de Cultura y Educación, 1986)

oficio a otro) porque su deseo de ascender o "medrar" reclama una movilidad vertical (cambio de *status* o rango social),[97] resulta evidente que un proyecto cerrado, como es el del sujeto nobiliario, ya no puede mantener su sólida estructura anterior y ejercer una hegemonía total ya que se ve desafiado por contra-discursos que ponen en tela de juicio su validez total o parcial, y otros que cuestionan su ética. Pero como bien lo han advertido otros, no hay que creer que esta actitud es subversiva o que contenga una voluntad revolucionaria que pretenda romper con el sistema nobiliario. Lo que más bien hay que tener en cuenta es un evidente deseo, honesto o interesado, de reacomodar las reglas de juego, una intención de limar las aristas sociales más injustas y lacerantes, y no hay que perder de vista que muchos de estos críticos pertenecen a diversos sectores del estamento nobiliario:

> Mi opinión es que son la misma nobleza y a su servicio algunos escritores - que no pretenden romper con ella, pero sí restaurar un mejor orden moral y social- quienes intentan renovar la ya fosilizada creencia en la Virtud, buscando la posibilidad de reforzar el papel de ésta en el sistema, y, a la vez, tratan de reparar de alguna manera el lazo con el linaje, haciendo pasar a éste a un papel secundario y derivado.[98]

Ya Marañón decía que "el Español, acostumbrado a las hazañas mitológicas, vivía en pleno mito y tenía la eficacia sobrehumana que el mito da..."[99] Nutridos de mitos,

---

[97] Maravall, además de utilizar la distinción sociológica entre movilidad social horizontal y vertical hecha por Ralf Dahrendorf [Class and Class Conflict in Industrial Society (Stanford: Stanford UP, 1959)], introduce "una tercera línea: movilidad profesional, junto a la territorial y a la ascendente. No tienen siempre las mismas causas, ni caracteres ni resultados". (Estudios, 306-307). Este tercer criterio serviría muy bien para explicar muchas actitudes del sujeto de la virtud.

[98] Maravall, Poder, 49.

[99] G. Marañón El conde-duque de Olivares (La pasión de mandar) (Madrid; Espasa-Calpe, 1952) 1936 209.

éstos que sufrían de un mal tan común[100] y a quienes Martín Gonzáles de Cellorigo, en el XVII, los denominaba "hombres encantados" y, según López Bravo, sufrían de "la hinchazón de la nobleza", presenciaron y vivieron la crisis de la mitología que una vez los alimentara y animara a la realización de las más grandes hazañas. Esta crisis que afectó todos los niveles de la sociedad estamental puede ser, también, interpretada con lo que el sociólogo alemán Theodor Geiger (1891-1952) acertadamente ha señalado: la función (eficacia o ineficacia) del mito político en los cambios sociales, incluso en los sectores que medran de su vigencia. Los planteamientos de Geiger son totalmente aplicables al período que analizo, sobre todo en el análisis de las nuevas posiciones que el sujeto asume y a las condiciones del surgimiento del sujeto de la virtud:

> La observación histórica nos revela que el mito deja de ser eficaz, incluso para los dominadores, cuando estos empiezan a dudar de él. Inseguros con respecto a sus creencias, se volverán tímidos y vacilantes en el ejercicio de la dominación. Los mitos políticos pierden su fuerza integradora no sólo porque los "engañados" comienzan a ver cada vez más claro y se resisten, sino también, y no en menor grado, en virtud del escepticismo que se difunde en las filas de los "engañadores".[101]

---

[100] A tratar este punto me ha movido la pretensión que cada uno tiene de sí mesmo, de cualquiera calidad que sea, estimándose por bien nacido y noble. Y este mal es tan común que si a un remendón pidieren cuenta de su genealogía y descendencia, responderá más hinchado que un pavón que desciende por línea recta del emperador Sigismundo o de Alejandro Magno. Y ponderará esto con tal denuedo y ostentación, que será casi obligado a creer lo que dice, él que verdaderamente supiere lo contrario. Carlos García, La oposición y conjunción, 142.

[101] Theodor Geiger, Ideología y verdad, trad. Margarita Jung (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1972) 32.

Maravall enriquece la tesis de Geiger cuando dice "Geiger olvida que hay una fase intermedia: la erosión de un mito engendra por de pronto un reforzamiento en su imposición a los demás y una aparente aceptación "ritual". Esto es lo que se da con el mito nobiliario en el XVII y lo que elabora y difunde la cultura barroca."[102] Esta observación es totalmente válida y oportuna puesto que sirve para entender mejor la estructura e ideología de los espacios intermedios de una sociedad, especialmente en los momentos críticos de formación o de derrumbamiento de un mito, cuando paralelamente se puede presentar un "reforzamiento" en la aplicación de las reglas de juego del mito como también su "relajamiento", y en esta puja social, el ritual, no sólo enlaza ambos extremos de resistencia, sino que "sustituye" la drástica aplicación de la regla social. Las exageraciones en el caso de los hidalgos, la interesada venta de hidalguías, el inescrupuloso afán de conseguir un sitio en el estamento nobiliario, son elementos que ejemplifican el valor y la función mediadora del rito.

Así aparecen muchas voces discrepantes con la ideología nobiliaria basada en la sangre, sus prácticas segregacionistas y con el ambiente que J. Vicens Vives describe: "emigración, expulsiones, extensión de las manos muertas... desprecio del trabajo, **manía de ennoblecimiento**, mayorazgos..." (Historia Económica de España [Barcelona: 1969] 275. El énfasis es mío). La mayor parte de estas voces discrepantes proviene de hombres de letras y ciencias,[103] y aunque no todos eran hidalgos y de noble cuna, todos (Huarte de

---

[102] Maravall, Poder, 49.

[103] Debido a que la función guerrera declina y al auge cultural en los siglos XII y XIII "el saber habría sido cada vez más estimado" (Maravall, El estado moderno, I: 411) pero es más fácil percibir en el siglo XVI "un gran interés por los estudios como vía de acceso a niveles sociales más altos: por tanto como instrumento eficaz de movilidad vertical..." Maravall, Estudios de historia, 312.

Se puede advertir una diferencia de grado en la dinámica del saber entre el principio en "el saber alça Dios los omne viles e cumple los menguados" (Flores de Filosofía) y el concepto de Bartolomé de Torres Naharro que dice recorrer el mundo para conocer más: "se pone en la confusa y marítima vía, seguiendo quanto ella puede la virtuosa voluntad del su patrón, desseoso de dar a sus ojos nueua noticia de estraños pueblos y de ennoblecer su ingenio, extimando mas valer por más saber" Propalladia and Other Works of Bartolomé de Torres Najarro, 4 vols., ed. Joseph E. Gillet (Nápoles, 1517) (Bryn Mawr-Pennsylvania: Bryn Mawr, 1943). I: 137.

San Juan, Francisco Vásquez, Fernández de Oviedo, Mateo López Bravo, Antonio López de Vega, Antonio de Torquemada, Cristóbal Suárez de Figueroa, Francisco de Quevedo, Cervantes, el Inca Garcilaso de la Vega, entre otros), de una forma u otra abogan por la validez del principio "ensennamiento vale más que linaje" (Flores de Filosofía). En este grupo no hay una posición única, una visión homogénea del problema y su solución, las hay variadas, diferentes y en muchas ocasiones contradictorias. Estas contradicciones no sólo se generan en el "grupo" sino que se dan, y muy frecuentemente, a nivel individual. Maravall ya ha señalado el caso de Suárez de Figueroa que en un momento declara: "siempre he juzgado por verdadera nobleza la que se adquiere, no la que se hereda, y así propongo se deba hacer poco caso de la sangre" (Varias noticias importantes a la humana comunicación [Madrid: 1621] fol. 115), para contradecirse en El pasajero: "deleita la división de grados, la distinción de sangres".[104]

Francisco de Quevedo y Villegas (1580-1645), en "Sueño del infierno," ("Las zahúrdas de Plutón") parodia y satiriza este afán de ennoblecimiento con frondosas genealogías y pedantes poses. Hay que reconocer que Quevedo "sostiene aquí un punto de vista inequívocamente aristocrático" que no critica "la honra misma en absoluto, sino sólo a aquellos que apelan a ella sin derecho".[105] Estos son el objetivo del humor y no el

---

Cervantes también trata del valor pedagógico- moral del viaje y su relación con el saber y la discreción:

"sería bueno volver a Italia y Flandes y otras diversas tierras y países, pues las luengas peregrinaciones hacen a los hombres discretos..." "El licenciado Vidriera" (II: 107)

y seguir aquella jornada, aunque me llevase a Italia o a Flandes; porque me parece a mí, y aun a ti te debe parecer lo mismo, que puesto que dice el refrán : "Quien necio es en su villa, necio es en Castilla", el andar tierras y comunicar con diversas gentes hace a los hombres discretos."Coloquio de los perros" (III: 285) Novelas ejemplares, ed. Juan Bautista Avalle-Arce (Madrid: Castalia, 1982) 3 vols.

No hay que olvidar que la sabiduría para ser perfecta tenía que ir acompañada y respaldada por la virtud y la prudencia, sobre todo por la primera. Como dice con insistencia Cristóbal Suárez de Figueroa: "La sabiduría sin virtud es imperfecta." El pasajero [1617], 2 vols. edic. Ma. Isabel López Bascuñana (Barcelona: PPU, 1988) I: 123.

[104] Contradicción anotada por Maravall, Poder, 52.

[105] Ilse Nolting-Hauff, Visión, sátira y agudeza en los "Sueños" de Quevedo, tr. Ana Pérez de Linares (Madrid: Gredos, 1968) 186.

verdadero noble sino el que presume, el falso y sus árboles genealógicos. Por ejemplo, un hidalgo quiere hacer sus pergaminos y empieza a relatar su ascendencia: "-Pues si mi padre se decía tal cual, y soy nieto de *estos* cuales y tales, y ha habido en mi linaje trece capitanes valerosísimos y de parte de mi madre, doña Rodriga, desciendo de cinco catedráticos, los más doctos, ¿cómo puedo haberme condenado? Y tengo mi ejecutoria y yo soy libre de todo y no debo pagar pecho." El diablo después de pegarle cuatro palos le contesta: "Acabaos de desengañar que el que desciende del Cid, de Bernardo y de Godofredo, y no es como ellos, sino vicioso como vos, ese tal más destruye el linaje que lo hereda. Toda la sangre hidalguillo es colorada". También la honra mundana, superficial, ajena a la virtud y de efectos ruinosos es blanco de su vitriólica pluma: "Tres cosas son las que hacen ridículos a los hombres: la primera, la nobleza; la segunda, la honra; y la tercera, la valentía".[106]

Ahora que he tocado el tema de los árboles genealógicos, quisiera subrayar el aspecto positivo de los mismos. Georges Duby ha demostrado como en Occidente, sobre todo en la Francia del siglo XI y especialmente del XII, los señores de todo tipo de linaje con el objeto de resaltar su linaje, reputación y beneficios económicos, favorecieron la aparición y producción de una abundante literatura genealógica.[107] Con posterioridad, claro está, en América y España , todo este ritual y proceso sirvió para definir un tipo o

---

106 Francisco de Quevedo y Villegas, Sueños y discursos de verdades descubridoras de abusos, vicios y engaños en todos los oficios y estados del mundo, ed. Felipe Maldonado (Madrid: Castalia, 1972) 123.

107 "The genealogists at work during the feudal period could not pass this barrier without inventing legendary ancestors...

Such procedures further stimulated the genealogical memory which was naturally very keen among the aristocracy where the very concept of nobility was an incentive to take great pride in very ancient ancestors." Georges Duby, Love and Marriage in the Middle Ages, tr. Jane Dunnett (Chicago: U of Chicago P, 1988) 106, 178. Véase también pgs. 114-115

"This work [*Historia comitum Ghisnensium*] is an outstanding testimony to the development of a genealogical literature which by the second half of the twelfth century had become authentic history..." Georges Duby, Medieval Marriage. Two Models from Twelfth-Century France, tr. Elborg Forster (Baltimore: Johns Hopkins UP, 1978) 84.

unos tipos de sujeto ya por inclusión o exclusión. Beneficiados quedaban los que se acogían al sistema (probando, inventando o comprando), y estigmatizados y marginados los que por varias razones se excluían o eran excluidos. Vista así, la tabla genealógica servía, en primer lugar, para probar la identidad de un individuo y, consecuentemente, para crearle el derecho a gozar de los beneficios de su *status*. En segundo lugar, y desde la perspectiva del sujeto, el árbol genealógico fue un elemento importante, y en muchos casos decisivo, dentro de la tecnología de la formación del sujeto y la garantía que operaba en la toma de posiciones.

Erasmo, Antonio de Guevara, Mateo Alemán, Antonio Torquemada, entre otros, opinan negativamente sobre el concepto superficial de la honra, los alardes de valentía y sus efectos negativos y ridículos en la conducta de los hombres que pueden observarse en algunos ejemplos de "frivolidad y altivez" narrados por Marañón (El Conde-Duque de Olivares, 229-230). López de Vega también se pronunció en contra: "I os confieso que la profesión que más abomino es el de la milicia...," y luego añade que el esfuerzo y valentía de "los soldados y capitanes más famosos de las guerras ofensivas... por emplearse contra los de su especie i por motivos temporales, con más propiedad" se les debe reconocer bajo "el nombre de fiereza, que el de valor".[108]

Ya en la España del XIV empiezan a aparecer diversas propuestas cuyo objetivo era discriminar a los vasallos en base a investigaciones y exámenes que pudiesen determinar limpieza o pureza de sangre.[109] Pero será en el siglo XVI cuando exista una efervescencia

---

[108] Antonio López de Vega, Paradoxas racionales escritas en forma de diálogos del género narrativo la primera, del activo las demás entre un cortesano i un filósofo (1655) (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1935) 77, 92.

[109] Según indica Boleslao Lewin, la división de los cristianos españoles en "viejos" y "nuevos"por primera vez fue reconocida formalmente en 1483.

> En este año el Papa Sixto Nueve excluyó a los prelados de origen judío de toda ingerencia en los asuntos vinculados con la Inquisición, establecida en aquel entonces.
>
> Un paso más... fue dado por... Inocencio VIII, cuya indiferencia ante el estatuto de "limpieza" implantado por los jerónimos de Guadalupe, en 1486, fue interpretada como aprobación.

de frenética búsqueda de ascendencias, construcción de genealogías y cuando se cuestione con vehemencia la sinceridad de los conversos. Del resultado de estas investigaciones dependía no sólo que se abriesen o cerrasen las puertas de diversas instituciones y comunidades civiles y religiosas (Ordenes militares y religiosas, Colegios Mayores, corporaciones, etc.), sino que alguien quedase "limpio" o estigmatizado. Por esto a partir del XVI algunos religiosos, en forma personal, hacen pública su divergencia con las arbitrariedades que provocaban estos procedimientos, tal es el caso de Fray Domingo de Valtanás (1488-1568), que fue uno de los primeros en manifestar su protesta contra la aplicación de los Estatutos de limpieza de sangre cuando en 1557 publicó su Apología. Obligado a defenderse, el dominico critica la temeridad con que se juzga y condena al prójimo y, al defender a los "cristianos nuevos," muestra su simpatía por ellos, se manifiesta en contra de su exclusión y defiende su conversión.[110]

Pero una de las voces más autorizadas fue la de otro dominico, fray Agustín Salucio (1523-1601), que redactó una disputa en la que, si bien no se opone a que se mantengan los Estutos, sí aboga por su radical reforma: "...asi mi intento no es contrario al del gran maestro fray Tomás de Torquemada, confessor de los reyes Católicos, sino el mismo y de hijos de una misma orden en procurar la seguridad de la religión... sin hazer daño a la verdadera onra, virtud y valor de los vasallos.[111] Salucio también ataca los "escándalos y

---

Por primera vez los distingos raciales fueron aplicados legalmente en la Iglesia en 1547, cuando la mayoría de los canónigos de Toledo, encabezados por el arzobispo Juan Martínez Silíceo, adoptaron un estatuto de "limpieza" según el cual ningún sacerdote de linaje judío o moro debía ser admitido en las funciones eclesiásticas. La inquisición en Hispanoamérica, 49, 50.

Otro es el caso de los Estatutos del Colegio de San Bartolomé de Salamanca que, de acuerdo a lo que se sostenía, eran de 1414. Este colegio fue uno de los primeros en excluir a los conversos en 1498. Fayard, Les membres, 205.

[110] Fray Domingo de Valtanás, O.P. Apología sobre ciertas materias morales en que hay opinión, ed. Alvaro Huerga, O.P. y Pedro Sáinz Rodríguez (Barcelona: Juan Flors, 1963). Ver sobre todo la octava "Apología cerca de los linajes" 151-158.

Véase Albert A. Sicroff Les controverses des status de "Pureté de sang" en Espagne du XVe au XVIIe siècle (Paris: Didier, 1960) 144-156.

[111] Fray Agustín Salucio, Discurso sobre los Estatutos de limpieza de sangre (1599-1600?), ed. Antonio Pérez y Gómez (Cieza-Murcia: Artes Gráficas Soler, 1975) 48.

pesadumbres que varias vezes se an visto, sobre las informaciones de limpieza de sangre..."[112], como las injusticias y el abuso que se cometen con su exaltada aplicación. La posición de fray Agustín también fue impugnada por fray Jerónimo de la Cruz, de la Orden de San Jerónimo. Sus objeciones están expuestas,[113] según Péres y Gómez, con "mesura y respeto, pero con entereza," y gracias a él se ha conservado íntegramente el texto de Salucio. Fray Jerónimo considera que los Estatutos, son "escripturas de fundación de vínculo en favor de los Christianos viejos; en los que no ha de suceder los hijos del Hebreo" (fol. 6 b)... Y assí el que sale bien del crysol de los estatutos se puede preciar, que en todos sus ascendientes no ay raza de Moros y Iiudíos; pues la tradición que ha baxado desde los tiempos antiguos, en que se miraua con mayor cuydado la distinción de la sangre manchada, que en los corrientes (como hemos visto) discurriendo desde sus principios, no le ha puesto mácula, ni falta."[114]

Desde el campo de la teoría política surge la autorizada palabra de Fadrique Furió Ceriol (1527-1592) que, creyendo firmemente en la aristocracia (gobierno de los mejores), defiende la virtud que no se hereda sino la que nace con el hombre y la que se debe cultivar y según la cual uno debe educarse. Por eso las cualidades del alma son las más importantes y preciadas en el buen consejero. Su posición frente al discurso de la sangre no podía ser más clara: "No hai más de dos tierras en todo el mundo: tierra de buenos, i tierra de malos. **Todos los buenos**, agora sean Judíos, Moros, Gentiles, Christianos, o

---

[112] Salucio, Discurso, 1.

[113] Como en el caso de los Estatutos del Colegio de San Bartolomé de Salamanca que, de acuerdo a lo que se sostenía, eran de 1414. Este colegio fue uno de los primeros en excluir a los conversos en 1498. Fayard, Les membres, 205.

[114] Fray Jerónimo de la Cruz, Defensa de los Estatutos y Noblezas españolas. Respuesta apologética al discurso del P. Fr. Agustín Salucio de la Orden de Santo Domingo (Zaragoza: 1637) fol. 12ab. Véase Sicroff, 236-262.

de otra secta, son de una misma tierra, **de una misma casa, i sangre**: i todos los malos de la misma manera."[115]

Lo cierto es que en la sociedad intolerante de estos siglos ésta fue posición minoritaria, aunque "frecuente en la época, al menos entre los mejores" (José Durand, 1951), no acarreó mayores consecuencias (Mariscal, 52) y nadie "tomó en serio la nobleza de la virtud o de las letras, a pesar del apoyo que encontraba en los textos... Y por difundida que llegara a estar esta idea de la identificación de las virtudes y méritos personales, nunca pasó del campo de la teoría; nadie perdió la cualidad legal de noble por sus indignidades, y nadie la adquirió por solos sus méritos."[116] Allá estaban las castas privilegiadas y los grupos dominantes que no le otorgaron a la virtud el mismo valor que le concedían a la sangre. Tampoco le dieron mayor importancia a la virtud surgida de las letras que sí leían. Esto se colige de lo que estos grupos manifiestan social, jurídica e ideológicamente, y que puede resumirse en lo que el moralista barroco, Juan de Zabaleta, que afirmaba en 1645, que la sangre "ordinariamente hace buenos", en un capítulo dedicado al "linajudo" escribía:

> Los desengañados dicen que la nobleza no se adquiere naciendo, sino obrando. Si ellos entienden por nobleza las aplicaciones generosas de la virtud, dicen muy bien; pero el mundo no tiene a la virtud por nobleza, y no es tan ciego el mundo que no vea que la virtud es atributo mejor que la nobleza de sangre. La claridad de los abuelos solamente tiene por nombre nobleza. Saberse de un hombre muchas virtudes le hacen excelente, saberse los nombres de muchos abuelos le hacen noble.

---

115 Fadrique Furió Ceriol, El Concejo y Consejeros del Príncipe y otra obras (1559), ed. Diego Sevilla Andrés (Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo, 1952) 140. El énfasis es mío.

116 Domínguez Ortiz, La sociedad, I: 311, 313.

> El noble está hábil para adquirir virtud excelente, pero el excelente en la virtud no está capaz de ser noble si no lo es. Por esto, a los ojos del mundo es tan estimable la descendencia ilustre.[117]

Sin embargo, y junto a Richard Kagan, que cree en la existencia de esta nobleza en la Península,[118] hay otros estudiosos que se manifiestan contrarios a la opinión de Domínguez Ortiz que niega que en España hubiese existido una *noblese de robe*.[119] Por ejemplo los hispanistas franceses Janine Fayard y Jean-Marc Pelorson, "coinciden en admitir un limitado reconocimiento" de la "nobleza de Letras" y que según Francisco Márquez Villanueva "en realidad no era tal en cuanto no hereditaria".[120]

El discurso del sujeto de la virtud además de ser una tranformación más del viejo tópico de la *dignitas et excellentia hominis* que el Renacimiento italiano había tratado con amplitud y creatividad, y que el humanismo florentino, en su momento culminante,[121] revitalizó con el tratado De dignitate et excellentia hominis (1452)[122] del florentino

---

117 Juan de Zabaleta, El día de fiesta por la mañana y por la tarde (1654), ed. Critóbal Cuevas García (Madrid: Cásicos Castalia, 1983) 263-64.

118 Kagan, Students, 101.

119 "De aquí también el poquísimo aprecio que, en la práctica, se hizo de la llamada *nobleza de letras*, es decir, de la nobleza de los letrados, de los juristas, basada en una ley justiniana y recogida en las Partidas." Las clases, 55.
"Nadie tomó en serio la nobleza de la virtud o de las letras, a pesar del apoyo que encontraba en los textos". La sociedad, I: 311.

120 Francisco Márquez Villanueva, "Letrados, consejeros y justicias" Hispanic Review 53 (1985): 201-27.
Fayard, Les membres, 184.
Jean-Marc Pelorson, Les 'Letrados' juristes castillans sous Philippe III. Recherches sur leur place dans la société, la culture et l'état (Poitiers: 1980) 164.

121 Granada, Cosmología, 159.

122 Este tratado, que fue escrito en 1452 por invitación de Alfonso de Aragón, fue publicado en 1532. El tratado contiene cuatro libros. El primero está dedicado a la descripción del cuerpo humano; el segundo demuestra el privilegio del alma racional; el tercero a la superioridad y destino de todo ser humano; y el cuarto refuta las antiguas y nuevas doctrinas pesimistas acerca de la miseria de la vida humana y el mérito de la muerte.

Giannozzo Manetti (1386-1459). Este breve tratado es una elocuente y positiva refutación a la oscura visión del género humano expresada por el entonces cardenal Lotario de Segni (que en 1198 fue elegido papa Inocencio III) en su De miseria humane conditionis.

Esta actitud, que también está emparentada con la contraposición del mérito personal y de la nobleza heredada, "tiene raíces mucho más lejanas, puesto que la encontramos en una sátira de Juvenal, en la que desarrolla la tesis de que el mérito de un hombre debe medirse por sus hechos, y no por los de sus antepasados; parecidos conceptos se encuentran en Séneca."[123]

En España este discurso testimonia y expresa el surgimiento de una nueva posición asumida por muchos sujetos como "sujetos de la virtud." Aunque en la península ibérica existió un buen grupo de gente que en la práctica compartía los principales postulados y criterios de esta doctrina, lo cierto es que "los problemas de *dignitate hominis* no fueron tratados teóricamente como en Italia [y las] imitaciones españolas de aquellas obras fueron escasas y poco originales."[124] Pero sobre el postulado de que solamente el honrado es virtuoso y no el noble por el simple hecho de serlo, sí se escribió y debatió mucho en la Península de los siglos XVI y XVII. Otro asunto que acaparó la atención, y sobre el que se discutió bastante a fines del siglo XV, fue si la honra se heredaba o adquiría por esfuerzo personal.

Esta defensa de la dignidad humana contiene una nueva actitud (filosófica, política y cultural) en relación a la naturaleza del hombre porque refleja, de algún modo, las aspiraciones sociales de los grupos emergentes que buscan aliviarse de las presiones

---

Para una amplia información sobre el tema de la dignidad del hombre y el humanismo italiano véase el libro Giovanni Gentile, Il pensiero italiano del Rinascimiento (Firenze: Sansoni, 1968).

[123] Domínguez Ortiz, La sociedad, I: 312. Véase la sátira XI de Juvenal.

[124] Américo Castro, De la edad conflictiva. El drama de la honra en España y en su literatura (Madrid: Taurus, 1961) 80.
Véase Francisco Rico, El pequeño mundo del hombre.Varia fortuna de una idea en las letras españolas (Madrid: Castalia, 1970)

sociales y del estancamiento de una sociedad estamental mediante la promoción de una mayor movilidad social. En general, la estructura ideológica 'sujeto de la virtud' (= dignidad humana) encarna la necesidad de ampliar y establecer nuevos espacios sociales para que el ritual político y el imaginario social los hagan suyos o por lo menos los respeten. Este discurso se organiza alrededor de ideologemas. Un ideologema viene a ser

> the smallest intelligible unit of the essentially antagonistic collective discourses of social classes.
>
> The advantage of this formulation lies in its capacity to mediate between conceptions of ideology as abstract opinion, class, value, and the like, and the narrative materials with which we will be working here.
>
> Such ideologemes are the raw material, the inherited narrative paradigms upon which the novel [o cualquier discurso] as a process works and which it transforms into texts of a different order.[125]

Estos ideologemas (en todas sus variantes: "corazón gentil", "valor del saber", "calidad moral interior", "hijo de sus obras"[126], "generosa acción", "jerarquía de las almas",

---

125 The ideologeme is an amphibious formation, whose essential structural characteristic may be described as its possibility to manifest itself either as a pseudoidea -a conceptual or belief system, an abstract value, an opinion or prejudice- or as a protonarrative, a kind of ultimate class fantasy about the "collective characters" which are the class in opposition... as a construct it must be susceptible to both a conceptual description and a narrative manifestation all at once. Fredric Jameson, The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act (Ithaca: Cornell UP, 1981) 76, 87, 185.

126 "Concepto caro a la burguesía naciente, que Cervantes sostiene por boca de don Quijote en varias oportunidades" Véase la edición de Don Quijote de Sabor de Cortazar y Lerner, I: cap. IV, 42, nota 16.

La novela de Cervantes ilustra muy bien este tema:

"...puede haber caballeros; cuanto más, que cada uno es hijo de sus obras." (I: IV, 42)

"... que Dulcinea es hija de sus obras, y que las virtudes adoban la sangre, y que en más de ha de estimar y tener un humilde virtuoso que un vicioso levantado..." (II: XXXII, 629)

"adanismo"[127], "yo soy quien soy",[128]) reflejan el mismo anhelo de reubicarse socialmente, buscar mejoras económicas y otras preocupaciones muy similares. Por otra parte este intenso deseo de ascenso social refleja el hecho de que el sujeto se ha dado cuenta y entendido que lo social también es el espacio para las transacciones de los sujetos, en el

---

La lastimada Dorotea también comparte la misma idea sobre el valor de la virtud: "Y si te parece que has de aniquilar tu sangre por mezclarla con la mía... que la que se toma de las mujeres no es la que hace al caso en las ilustres descendencias; cuanto más, que la verdadera nobleza consiste en la virtud..." (I: XXXVI, 296)

Lo mismo sucede con Sancho que piensa "premiar los virtuosos..." (II: XLIX, 723).

Antonio en Persiles también recurre al mismo tópico para reclamra honores: "y yo por ser hijo de mis obras y de padres hdalgos, merezco el merced de cualquier señoría..." Miguel de Cervantes, Los trabajos de Persiles y Sigismunda, ed. Juan Bautista Avalle-Arce (Madrid: Castalia, 1969) 74.

Fernández de Oviedo, entre otros, también exalta el valor de la virtud: "Muchos ombres se jatan de la nobleza, lo qual es gran vanidad, porque no es sino suerte o acaesçimiento ser hijo déste e no del otro. Loca opinión del vulgo que tiene aquél por más noble que es hijo de más rico padre, como si esta nobleza no se adquiriese con robos. La verdadera nobleza y entera de la virtud nasçe." Quinquagenas, I: 22.

127 El "adanismo" del siglo XVII "parte de las posibilidades adánicas que conservamos siempre en el fondo, para replantear el problema de nuestra vida personal y de nuestro puesto en la sociedad." José Antonio Maravall "Las bases antropológicas del pensamiento de Gracián", Revista de la Universidad de Madrid, VII (1958) 403-445 (véase pgs. 422-430) Citado en Francisco Rico, Historia y crítica de la literatura española. Siglos de Oro: Barroco (Barcelona: Crítica, 1983) 955.

128 Esta expresión que ya en el siglo XIV se fija por su frecuente uso en la literatura, presenta una ambivalencia en su uso que trataré de explicar tomando libremente las ideas de Américo Castro. Por un lado podría representar la conciencia de un hacerse individual que llegara "a expresar la conciencia de la altura moral de la persona, y la imposibilidad de realizar acciones juzgadas indignas dentro de la visión que esa persona tenía de su propia vida... enlazado no con la exigencia de pertenecer a una clase social sino con la idea que uno se formaba de uno mismo."

Pero en otros casos el *soy quien soy* parece ser la representación del sujeto esencialista, trascendente y estático del régimen de castas que

> parece expresar el último reducto personal en que se afirma el estrechado por cuanto lo rodea. Quienes se sentían ser así, asidos a la roca del sí mismo en medio de un mar borrascoso, estaban en una situación tajantemente delimitada, no por ideas, sino por la circunstancia de ser cristiano viejo o de ser cristiano nuevo, de buena o mala casta." Américo Castro, Cervantes y los casticismos españoles (Barcelona: Alfaguara, 1966, 332-38.

En el refranero comentado del humanista hispalense Juan de Mal Lara encontramos una idea similar que refleja esta una confianza del ser humano como originador de su propio linaje: "Sócrates, gran músico, siéndole dado en cara ser de bajos padres, respondió: Pues por eso yo soy digno de más honra, porque de **mí comienza mi linaje**." Filosofía vulgar (1568) (El énfasis es mío).

que éstos tratan de subir en la escala social y auto-acomodarse para ser "comprados" mediante el mecenazgo o patronazgo por aquellos que poseen recursos (tierra o capital) para mantener su *status*. Este auto-promocionarse ("*self-marketing*") devino en una empresa privada, y a la vez se constituyó en una técnica de identidad, cuyo objeto era producir una ganancia material y cuando esta empresa tenía éxito deparaba al aspirante tanto una ganancia material como simbólica.[129] Suárez de Figueroa describe las contrariedades y precariedades de este proceso: "...propuse dejar a España, por negar a la vista odiosos objetos. Aceleró mi partida el disgusto de mi ocupación, tan sin fruto, que con menos me hallaba en los fines que en los principios. No hay cosa como arrimarse al poderoso... No medraba..."[130] Erasmo, que supo vivir de los favores de sus diferentes mecenas y cuya vida "no fue más que un continuo pedir, suplicar, importunar... Algunas veces de manera bastante indigna,"[131] y a quien Lutero llamaba "el rey de la anfibología", tampoco podía ocultar su frustración y cierta vergüenza por tener que inclinarse ante los ricos y poderosos en una actitud suplicante, adulona y pedigüeña. En 1500 le confesó a un amigo: "En mi vida he escrito con más asco estas necedades de parásito".[132]

En Italia, según Jacob Burckhardt, los ricos señores, los tiranos, protegían al talento pero también lo explotaban sin consideración, y de acuerdo al cuadro que él ofrece

---

[129] Véase Linda Charnes, Notorious Identity: Materializing the Subject in Shakespeare (Cambridge: Harvard UP, 1993) 163.

[130] El pasajero, I: 159. La nota de la editora de este libro, María Isabel López Bascuñán, por su importancia en cuanto a este concepto de mercado se refiere, conviene reproducirla aquí:

> La protección de los nobles en el seiscientos, más que por los provechos materiales era buscada y valorizada como una suerte de patronazgo ideal, merced a la influencia y al prestigio difuso,pero muy importante que contagiaban. El arte y la literatura del Barroco, que tantas veces se declara entusiasta de la libertad del artista o de la libertad de los gustos del público al que la obra se orienta, se hallan empero bajo el yugo de los gobernantes y protectores. I: 159 (n.56).

[131] Aníbal Ponce, Humanismo y revolución (México: Siglo XXI, 1970) 69.
Véase H. Durand de Laur, Erasme précurseur et initiateur de l'esprit moderne, 2 vols. (Paris: Didier et Cie. Libraires-Editeurs, 1872) I: 65.

[132] Citado por Ponce, Humanismo, 69.

se puede tener una idea de los sinsabores de esta vida, si se quiere parasitaria, ya que en los presupuestos de los potentados ocupaban el último lugar después de la corte, la guardia personal, el ejército, los edificios públicos y los bufones.

Carlos García niega que las letras o la condición de valido de un rey sean elementos suficientes para adquirir nobleza. El también defiende la idea de que la virtud de las acciones es su base, y, con ojo bastante crítico, sostiene que la verdadera nobleza no "consiste en ser privado o favorecido de los reyes, porque muchos hay que no los son, antes bien son perseguidos dellos, y con todo eso su nobleza está siempre firme, viva y segura. Ni en las letras está la nobleza, porque ordinariamente los más doctos y sabios si no tienen otro que la sciencia son los más bajos y despreciados de la República."[133]

Este sujeto propone, aunque con numerosas limitaciones, un contra-discurso frente al estatuto de sangre que se resume en el más democratizante y dinámico "ser hijo de sus obras". En esta propuesta se valoran la virtud y las obras. El médico Juan Huarte de San Juan formuló el sustento teórico de esta posición al revalorar el término *hidalgo*:

> El español que inventó este nombre, hijodalgo, dió bien a entender la doctrina que hemos traído. Porque según su opinión tienen los hombres dos géneros de nascimiento: el uno es natural, en el cual todos son iguales; y el otro espiritual. Cuando el hombre hace algún hecho heroico y alguna extraña virtud y hazaña, entonces nace de nuevo y cobra otros mejores padres, y pierde el ser que antes tenía. Ayer se llamaba hijo de Pedro y nieto de Sancho; ahora se llama hijo de sus obras (de donde tuvo origen el refrán castellano que dice *cada uno es hijo de sus obras*). Y porque las buenas y virtuosas llama la divina Escritura *algo**(Act, 5) [Actorum, cap. V], y a los vicios y pecados *nada* (Io. I) [Ioannis, cap. I] compuso este nombre *hijodalgo*, que querrá decir ahora: "descendiente del que hizo alguna

---

133 García, La oposición y conjunción, 144.

extraña virtud y por donde meresció ser premiado de rey o de la república, él y todos sus descendientes para siempre jamás".

La ley de la Partida dice que hijodalgo quiere decir hijo de bienes. Y si entiende de bienes temporales no tiene razón, porque hay infinitos hijosdalgo pobres, e infinitos ricos que no son hidalgos. Pero si quiere decir hijo de bienes que llamamos virtudes, tiene la mesma significación que dijimos. Del segundo nacimiento que han de tener los hombres fuera del natural, hay manifiesto ejemplo en la divina Escritura, donde Cristo nuestro redentor reprende a Nicodemus, porque siendo doctor de la ley, no sabía que era necesario tornar el hombre a nacer de nuevo para tener otro mejor ser y otros padres más honrados que los naturales. Y, así, todo el tiempo que el hombre no hace algún hecho heroico, se llama, en esta significación, *hijo de nada*, aunque por sus antepasados tenga nombre de hijodalgo.[134]

Para Carlos García la verdadera nobleza, la de los "discretos", tiene una dimensión ética y pragmática, está al alcance de todos y más allá de las condiciones sociales, económicas e intelectuales del sujeto que se precie por tal: "Por donde saco la conclusión que la verdadera nobleza consiste en la generosa acción de cada uno, ora sea rico, ora pobre, ora ciudadano, ora ignorante, ora letrado. De suerte que aquél se podrá llamar noble legítimamente, que fuere más señalado en alguna heroica empresa, ya de fidelidad, ya de valentía, o de alguna otra rara virtud."[135]

Un subtexto interesante en el discurso del sujeto de la virtud es el de la libertad y el libre albedrío como fuente de su conformación. Este tema es constantemente tratado por los intelectuales de la época. Por ejemplo, el prosista y humanista cordobés Fernán Pérez

---

134 Juan Huarte de San Juan, Examen de ingenios para las ciencias (1575), ed. Esteban Torre (Barcelona: PPU, 1988) 274-75.

135 García, La oposición y conjunción, 144.

de Oliva (¿1494-1531?) traduce muy bien la visión de que el individuo se va haciendo a sí mismo en libertad:

> por donde es manifiesto ser el hombre cosa universal, que de todas participa... Porque como el hombre tienen en sí natural de todas las cosas, así tiene libertad de ser lo que quisiere... y en su mano tiene hazerse tan excelente, que sea contado entre aquellos a quien dijo Dios: "Dioses sois vosotros." [Salmo LXXXI, 6; cf. pg. 126]. De manera que puso Dios al hombre acá en la tierra para que primero muestre lo que quiere ser... ¿Quién osará decir mal de la hermosura humana...?[136]

Años más tarde, el pensador y prosista Baltasar Gracián y Morales (1601-58) vuelve a elaborar ideas muy semejantes: autonomía y capacidad autoconstructiva del individuo para realizarse siguiendo un método y haciendo uso de la libertad. Frente a la pregunta "¿De modo que se hace un rey?" responde "Sí, que no se nace hecho... que son menester mil perfecciones para que llegue a tan grande complemento... Todos se van haciendo hasta llegar al punto de su perfección".[137] Esto implica dos cosas importantes: a)

---

136 Fernán Pérez de Oliva, Diálogo de la dignidad del hombre (1585) (Madrid: BAE, 1913) LXV, 390-91.

"El mundo grande y pequeño, que es el hombre, quiso Dios que se governassen por sus contrarios, y que todo fuesse una continua guerra en el suelo, paraque la paz suma del cielo fuesse desseada con amayor ansia." Juan Vitrián, Las memorias de Felipe Comines, tradvcidas de francés con escolios propios por don Ivan Vitrián (Amberes: Henrico y Cornelio Verdussen 1643 [1712]) II: 32.

> Y la razón por qué el hombre se llama mundo menor, es porque todo lo que hay en el mundo mayor se halla en él, aunque en forma más breve. Porque en él se halla ser, como en los elementos; y vida, como en las plantas; y sentido, como en los animales; y entendimiento y libre albedrío, como en los ángeles. Luis de Granada, Introducción al símbolo de la Fe. Parte que trata de la creación del mundo (Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1947) 170.

137 Baltasar Gracián y Morales, "El discreto, XVII", El héroe, El discreto, Oráculo manual y arte de prudencia, ed. Luys Santa Marina (Barcelona: Planeta, 1990) 107.

Aquí se puede percibir una filiación con la tradición estoica senequista. De acuerdo a Séneca Platón dice "que ningún rey hay que no sea venido y haya tenido su principio de muy bajos, y ningún bajo tampoco que no haya descendido de hombres muy altos... ¿Quién es pues el noble? Aquel a quien la naturaleza ha hecho para la virtud." Séneca,

la capacidad del sujeto para elegir su destino ("No hay perfección donde no hay elección")[138] y b) el importante papel que juegan los dinámicos conceptos de proceso y movimiento implíctos en la constitución de la naturaleza humana. La posibilidad que tiene el individuo para transformarse y perfeccionarse (cambio cualitativo de ser natural a persona) se da cuando se "hermanan" los dos "ejes del lucimiento discreto"[139]: naturaleza/genio y arte/ingenio. En este proceso, el aprendizaje y la educación desempeñan una función importante: "que si tanto uno es más hombre cuanto más sabe, el más noble empleo será aprender."[140] Y como "no se nace hecho", la cultura es otro medio que por etapas le sirve al hombre para cultivar su perfección día a día: "Nace bárbaro el hombre; redímese la bestia, cultivándose. Hace personas la cultura, y más cuanto mayor" porque "nacemos para saber y sabernos, y los libros con fidelidad nos hacen personas."[141]

Pedro Mexía traduce, según Maravall, la conciencia de un amplio sector social de su época que procura una afirmación individual que busca el reconocimiento y la posibilidad de medrar: "en cualquier parte que nazca el hombre tienen licencia para procurar de ser muy grande y muy concocido, con tanto que sea su camino por las virtudes."[142]

Flores. Citado por Américo Castro, El pensamiento de Cervantes (Barcelona: Noguer, 1980) 358.

Por otra parte es importante comparar, como lo hace Américo Castro (El pensamiento, 381), la actitud del sujeto de la virtud frente al rey con la actitud medievalista encarnada en Tomás de Aquino: "Al súbdito bueno se le debe en sí mismo mayor reverencia; pero se le debe mayor al superior malo, atendiendo a la razón de su superioridad." Summa Theologiæ, 3 Dist., IX, q. 2, a. 3 ad 3, III, 47.

138 Gracián, "El discreto, X", El héroe, El discreto, Oráculo manual y arte de prudencia, 82.

139 Gracián, "El Discreto, I", El héroe, El discreto, Oráculo manual y arte de prudencia, 49.

140 Gracián, "El discreto, XXV", El héroe, El discreto, Oráculo manual y arte de prudencia, 132.

141 Gracián, "Oráculo manual y arte de prudencia 6, 87, 229", El héroe, El discreto, Oráculo manual y arte de prudencia, 144, 170, 212.

142 Pedro Mexía, Silva de varia lección, (1542) 2 vols. ed. Antonio Castro (Madrid: Cátedra, 1989).

Parece que Clemente VII también tenía buena opinión sobre el valor y la eficacia de la virtud en la conducta y el destino de los hombres. Al menos esto es lo que se desprende de la bula del 16 de abril de 1529 que legitima tres hijos naturales de Hernán Cortés: "La hermosura de las virtudes limpia en los hijos la mancha del nacimiento, y con la limpieza de costumbres se borra la vergüenza de origen".[143]

En la relación que se le atribuye al "llamado bachiller Francisco Vásquez, soldado del dicho tirano", para negar la condición de hidalgo del rebelde Lope de Aguirre recurre al eficaz expediente de la carencia de dos elementos constitutivos importantes: la ausencia de buenas obras lleva a la falta de virtud: "No he podido saber quién fuesen sus padres, más de lo que él decía en una carta que escribió al rey don Felipe, nuestro señor, en que **dice que es hijodalgo; mas juzgándolo por sus obras, fue tan cruel y perverso que no se halla ni puede notar en él cosa buena ni de virtud.**"[144]

Las frases proverbiales o paremias, los adagios, y el refranero españoles ("como cosa baxa") con su sabor especial también permiten ver la difusión de las ideas antes expuestas y a través de ellas su aceptación en diversos sectores sociales. El humanista

---

[143] El valor de la honra heredada o adquirida por esfuerzo personal fue un problema muy debatido en España desde fines del siglo XV. Suárez de Figueroa dice,

> compite la nobleza de linaje con la vida, venciendo a todos los demás bienes. Fúndase su más loable principio en al antigüedad, por sí misma venerable. Por ella parece ser natural la heredada. Sin duda desanima grandemente la baja sangre; mas esto, tomado rigurosamente es sumo error. No es nuestro lo que pasó antes de nosotros, y si lo es, todos heredamos un ser y calidad; todos procedemos de un Adán, formado no de barro para unos y para otros de plata. El pasajero, I, 138-9.

[144] La aclaración que hace Vásquez sobre la hidalguía de Lope de Aguirre, se debe, en efecto, a la carta que el rebelde le envía al rey:

> Rey Felipe, natural español, hijo de Carlos invencible:
> Lope de Aguirre, tu mínimo vasallo, cristiano viejo, de medianos padres, hijodalgo, natural vascongado, en el reino de España, en la villa de Oñate vecino, en mi mocedad pasé el mar océano á las partes del Pirú por valer más con la lanza en la mano y por cumplir con la deuda que debe todo hombre de bien... (108). Francisco Vásquez, Jornada de Omagua y Dorado. Relación verdadera de todo lo que sucedió en la expedición (1560-1561) ed. M. Serrano y Sanz (Madrid: Ediciones Grech, 1987) 133. El énfasis es mío.

andaluz Juan de Mal Lara (Sevilla 1524-71), en La philosophia vulgar, recogió con un punto de vista erasmista parte del conocimiento popular de la Península, y entre veras y burlas, toca también el tema de las acciones y cómo de éstas se derivan la virtud y la nobleza, subrayando su disconformidad con aquellos que pretenden serlo y no son y que puede resumirse en "Costumbres y dineros hazen hijos cavalleros":

> Dos grandes cosas pueden hazer cavalleros, y que se tengan por nobles los hijos de los que no lo son. La una es costumbres, ymitando a los nobles en todo aquello que lo son, o de veras o de burlas, principalmente en sus grandezas, virtu-des, exercicios, maneras de hablar, cortesías, denuedos, gravedades, brevedad de palabras, atre-vimiento, desemboltura, travesuras, ademanes, juegos largos, juramentos a la fe de cavallero, repetición de parientes nobles... la segunda cosa... es los dineros, que en las leyes, los ricos y nobles se ygualan y gozan de algunos privilegios en común.[145]

Entre la crítica contra la presunción y afectación del españolísimo principio de la nobleza, la del lisbonés Antonio López de Vega, aunque un poco tardía, se distingue por su radicalismo, virulencia y racionalismo. El argumento de la "Paradoxa 2a." resume cabalmente la posición de López de Vega:

> La diferencia de la sangre i de los nacimientos, ni tiene verdad en la naturaleza ni es más que una vanidad ridícula al verdadero filósofo." tema que desarrolla aun más al

---

145 Filosofía vulgar (Sevilla: 1568) 4 vols. ed. Antonio Vilanova (Barcelona: Selecciones Bibliófilas, 1958) II, 306. En otro refrán "El hijo del hidalgo, un pie calçado y otros descalço" indica que "No se haze la honra por el vestido, sino porque es hijo de buen padre y se conosce su linage". III, 96. Dentro de esta misma línea el autor ofrece otro refrán: "Al hombre bueno, no le busquen abolengo" porque "el hombre pobre y el pelado procura acreditarse con la policía del vestido, assí dezimos agora que es costumbre de los ruynes, luego traer en la frente escrito el árbol de su parentela y los blasones de sus abuelos, y aún algunas vezes los buscan prestados." IV, 142.

> sostener que "Natural es nacer, i natural también el nacer cada uno con la sangre de sus padres. Pero esa diferente qualidad de ilustre o de plebeya, ¿quándo la dio naturaleza a unos y la negó a otros?... i no faltarán filósofos y médicos que atribuyan también la misma eficacia al clima en que unos i otros nacen, i a los alimentos con que fueron criados, que esta misma razón dan a essa diferencia de raça que apuntastes en los brutos.[146]

Luego, el autor arremete contra la naturaleza de estas distinciones: "Vana y mentirosa es toda esta honra" para salir en defensa de la virtud: "Sólo, pues, se podrá llamar superioridad entre los hombres la ventaja en lo que es propio del hombre."[147]

Entre todos estos autores hay un crítico que se fija en el conjunto de la sociedad peninsular y no sólo en tal o cual problema o fenómeno social o ideológico. Este es el jurista Mateo López Bravo, alcalde de la Casa y Corte que entre 1616 y 1627 ofreció una radical crítica a la estructura económico-social española y denunció la "obsesión racista en lo tocante al problema de la limpieza de sangre..."[148] Debido a su espíritu tolerante, López Bravo habla de la religión en general como "principio de la buena criança... ligadura que ata

---

[146] López de Vega, Paradoxas racionales,

[147] López de Vega, Paradoxas racionales 36, 38, 42- 43.
Dentro del amplio catálogo de voces que se manifiestan contra el sistema nobiliario la de Diego García de Palacio se declara resueltamente en pro de la virtud:

> pues como los Pphilosophos, Iurisconsultos, determinan, la nobleza de sangre adornada con virtud, es la mas excelente de estimar, que ninguna de las dos solas, y assi con mas justo titulo, se podra llamar noble, el que entrambas noblezas abarcare, que el que con sola nobleza de sus progenitores se contenta, ni el que teniendo sola la adquisita propia virtud, carece de la otra... y quando la una y la otra, no se pudieran hallar en un Capitán, sin dubda, ninguna se deue mas estimar, aquel que siendo de obscura sangre, abracandose con la virtud, quiere dar principio á su linaje, con su valor y esfuerço. Diálogos militares (1583) (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1944) 38.

[148] Henry Mechoulan, Mateo López Bravo: un socialista español del siglo XVII (Madrid: Editora Nacional, 1977) 31.

con Dios"[149] pero en ningún momento trata de la verdadera Religión. Y su abierta disconformidad con los estatutos de limpieza de sangre lo lleva a sugerir algo insólito en su época: que se nombren a conversos en cargos no muy importantes y aconseja que "raras veces, o nunca, se constituya que la culpa se herede..."[150] Contrario a Francisco de Amaya, quien defendía que en cuestiones de limpieza de sangre "la opinión debía considerarse como criterio de verdad", López Bravo, sostenía que la genealogía "sólo puede dar indicaciones; la experiencia prueba que de hombres excelentes, salen hijos malos y viceversa, y sobre esta base habrá que rechazar siempre la presunción."[151] Con el objeto de procurar mejor justicia y para que se premiase la virtud propuso la creación de "jueces de honores" que pudiesen premiar la virtud, idea que también compartía Martínez de Herrera (Príncipe advertido, [Nápoles: 1631] 66.[152]

El objeto de su crítica es el régimen estamental con sus "monopolios de honores."[153] En esto López Bravo es radical y frontal, sobre todo cuando critica a los nobles "acostumbrados a mandar y ricos con la sangre de los pobres y la república",[154] exentos del pago de tributos y educados en el ocio porque al hidalgo "la hinchazón de la nobleza no le permite doblegarse a la mendicidad o al trabajo manual",[155] pero cuyo código ético no le impide explotar a los pobres:

---

[149] Mateo López Bravo, De rege et regendi ratione (1616-1627), trad. Antonio Pérez Rodríguez (Madrid: Editora Nacional, 1977) 102.

[150] López Bravo, De rege, 185.

[151] Mechoulan, Mateo López Bravo, 93, 59.

[152] Véase Mechoulan, Mateo López Bravo, 59.

[153] López Bravo, De rege, 186.

[154] López Bravo, De rege, 219.

[155] López Bravo, De rege, 266.

> los nobles, apoyándose los unos a los otros (y séame lícito repetirlo una vez más), gozan del poder del que les vienen los diplomas de nobleza, las dignidades, los honores y las riquezas que no se come el tiempo...
>
> Inmunes, con derecho o contra derecho, los ricos y los más poderosos, se sacuden todas estas cargas sobre los hombros de los más humildes con gran detrimento del bien público.[156]

Nuestro jurista, que defiende abiertamente la virtud, le aconseja al rey que es necesario templar "el veneno de la ambición, si perpetuamente fueren tras la virtud las honras" y le advierte que "si le dieres a los ricos (como dixe), nacerán hurtos y latrocinios... porque se ganan visagüelos con falsos juramentos y el precio del perjurio es el dinero."[157] Y exhorta a que no "se conozca pues otra puerta para las honras sino la virtud,"[158] y de ahí que le dé la vuelta al concepto manejado por los nobles y vuelva a definir la indignidad en términos diferentes y opuestos: "indigno es a quien virtud le falta, aunque le sobre la nobleza y oro."[159] De aquí nace su defensa de los pobres, los excluidos y vencidos, su crítica a la fácil ambición por el oro y la riqueza y su exhortación al trabajo como fuente de dignidad y prosperidad.

A partir del primer tercio del siglo XVI se agudiza el debate sobre la problemática de un tipo de sujeto marginado: el pobre. La discusión sobre el pauperismo abarca tanto al sujeto obligado a ocupar esta posición como al que opta por la posición marginal como medio de supervivencia, es decir los falsos pobres, los que fingen. Surgen así diversas propuestas que intentan explicar y/o resolver el problema. La primera, de origen feudal,

---

156 López Bravo, De rege, 269, 306.

157 López Bravo, De rege, 169.

158 López Bravo, De rege, 196.

159 López Bravo, De rege, 191.

trata el tema como un asunto escatológico y religioso y dignifica la pobreza mediante su exaltación y sacralización, de ahí surge el "*sanctus pauper*" o "pobre de Cristo", en otras palabras, la pobreza se convierte en virtud, camino de salvación. El pobre es un "elemento de la comunidad plenamente aceptado e integrado en el sistema de relaciones sociales, económicas y religiosas".[160] En este grupo se destacan Fray Domingo de Soto, O.P. y el agustino Fray Lorenzo de Villavicencio (De economia sacra circa pauperum curam, 1564). Para el dominico los pobres y ricos existen por voluntad de la Divina Providencia y cada uno con una misión definida. Los pobres cumplen la "función soteriológica de salvar a los ricos",[161] porque estos podrán ejercer la caridad gracias a los pobres que serán mano de obra, por no poseer hacienda ni tener "derecho a pedir a los otros la suya, sino sirviéndolos con sus oficios y trabajos".[162] En esta teoría el pobre mantiene el equilibrio en una sociedad en que pobreza y riqueza "no son antagónicas, sino complementarias y mutuamente interdependientes..."[163]

La otra propuesta está influida por los cambios que se vienen operando en las mentalidades con el surgimiento de una burguesía comercial pre-capitalista. Al tratar el tema, primero que nada, desacraliza la pobreza trasladando el problema al campo civil, social y económico; segundo, y esta vez atendiendo a los nuevos registros económicos, intenta incluir al pobre en las fuerzas de trabajo a bajo salario, y de esta manera "los burgueses de las ciudades secularizan la asistencia en nombre de la ética del trabajo productivo y de la prosperidad colectiva".[164]

---

[160] Pedro Carasa Soto, "Juan Luis Vives y la reforma social 1492-1992" Estudio preliminar del Tratado del socorro de los pobres (Madrid: Ministerio de Asuntos Sociales, 1991) 64, 66, 69.

[161] Carasa Soto, "Juan Luis Vives", 69.

[162] Juan Luis Vives, Deliberación en la causa de los pobres (Salamanca: 1545) ed. Carasa Soto (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1965) 62.

[163] Carasa Soto, "Juan Luis Vives", 70.

[164] Carasa Soto, "Juan Luis Vives", 39.

La opinión del benedictino Fray Juan de Robles O.S.B., conocido como Juan de Medina, es opuesta a la de Fray Domingo de Soto. Robles, en su réplica,[165] dentro de los principios de Vives, expone opiniones totalmente contrarias a las del dominico y está por la eliminación de la pobreza porque para él vale más el "bien público."

Con Juan Luis Vives la pobreza se convierte en un asunto social, económico y político y abre junto con Medina "una decisiva brecha en la mentalidad española: la distinción y separación de la esfera religiosa de la civil."[166] Vives propone sustituir la limosna por el trabajo, obligando al sujeto marginado que está en condiciones a convertirse en un sujeto asalariado y entrenado en talleres, vigilado por alguaciles.[167]

La visión de López Bravo en este tema es más radical porque ataca directamente la riqueza, la ociosidad y a los ricos, hasta duda que que lleguen a existir buenos ricos. A los primeros los culpa de la pobreza de muchos marginados porque "los hijos de los poderosos, apenas nacidos, quitan y usurpan... y con no maduras honras los ensobervecemos..."[168] y propone se eliminen gradualmente los impuestos que pagan los más necesitados. Al rechazar todo menosprecio que, según él, "viene de la maldad y la ignorancia," da un paso más al sostener que "de la sabiduría y virtud nace toda estimación; y los plebeyos adornados con ella, dixeron los antiguos, se hacen semejantes a los dioses".[169]

Finalmente, así como todos los deseos de cambio social o ideológico siempre buscan o fundan el medio más adecuado para su circulación y difusión, de igual manera,

---

165 Domingo Robles, De la orden que en algunos pueblos de España se han puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres, (Salamanca, 1545), (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1965).

166 Carasa Soto, "Juan Luis Vives", 76.

167 Tratado del socorro de los pobres, trad. Juan de Gonzalo Nieto, ed. Pedro Carasa Soto (Madrid: Ministerio de Asuntos Sociales, 1991).

168 López Bravo, De rege, 140.

169 López Bravo, De rege, 194.

las nuevas posiciones del sujeto encuentran en la "obra literaria" el sistema apropiado para crear y testimoniar su mérito. De esta forma para el sujeto de la virtud la "obra literaria"

> se convierte así en la materialización de esa articulación deseada entre lo privado y lo público: es la muestra pública del valor privado del individuo aspirante a pasar a la corte o a los niveles estatales en general. Por eso la obra literaria es una "hazaña" similar a la hazaña guerrera... la burocracia como tal va a permitir la consolidación de una figura social fundamental para nosotros: la figura del *escritor*, que en el feudalismo no existe, y que ahora aparece claramente como materialización de ese mérito que el paso al lugar público exige. El ser "escritor"... es el mérito.[170]

---

170 Juan Carlos Rodríguez, Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas (siglo XVI) (Madrid: Akal Editor, 1974) 36, 42.

CAPITULO III

VARIACIONES SOBRE UN MISMO TEMA II:
DEL SUJETO UNIVERSAL DE LA RELIGION Y DEL SUJETO ECONOMICO.

"me abrió Nuestro Señor el entendimiento con mano palpable a que era hasedero navegar de aquí a las Indias..."
Cristóbal Colón
Carta

"teníamos a Dios de nuestra parte... donde tanta gente de los enemigos eran muertos y de los nuestros ningunos".
Hernán Cortés
Cartas.

"los cristianos españoles... Procuran, ymaginan todo en plata, oro y tener rriquesas"
Guaman Poma de Ayala,
Nueva Corónica.

En este capítulo examino cómo y en qué medida las particularidades de la formación social española sirven de base en la creación de especiales sistemas o tecnologías que pondrán una particular impronta tanto en el sujeto de la religión como en el económico. Religión y economía no son desligables en la conformación de los sujetos peninsulares y americanos; son los otros ejes sobre los que gira la identidad imperial y colonial.

El sujeto religioso[1]

> "Por la honra pon la vida, y pon las dos, honra y vida, por tu Dios."[2]
>
> "pintaron al señor Santiago encima de un caballo blanco con su adarga embrazada y la espada en la mano, y la espada era culebreada; tenía muchos indios derribados a sus pies, muertos y heridos. Los indios viendo la pintura decían: 'Un viracocha como éste era el que nos destruía en esta plaza.'"
>
> Inca Garcilaso de la Vega
> *Historia general del Perú*

En general este sujeto es interpelado por aquello que López Bravo señala como un "principio... a la qual podemos definir diciendo que es una ligadura que ata con Dios a nuestro entendimiento." En la Península, este principio, ineludible coyunda que ata y sujeta, rebasa el fuero religioso para convertirse también en un principio político, social, económico y cultural que domina el espacio público del estado y rige en el espacio privado de los creyentes vasallos, y, en palabras del jurista López Bravo, el principio es una virtud que cimenta, una ligadura social: "Hace esta virtud firmes las confederaciones, conserva los tratos y mantiene las civiles compañías..."[3]

---

[1] la *rreligion* esta es aquella con que se guarda el cultu divinal e las çerimonias e las cosas pertenesçientes al rritu de los divinos ofiçios. E commo quier que segúnd nuestro uso común de fablar llamamos *religión* al estado monástico e a las órdenes de los monjes o frayles e es verdadera nominaçión. Pero non es aquello sólo religión, ca todo el estado cathólico se dize *religión*... Alonso de Cartagena, Oracional, 83.

[2] "Era lema muy usado por los soldados españoles de la Contrarreforma." Ramón Menéndez Pidal, "Introducción", Historia de España (Madrid: Espasa calpe, 1982) I: XXV.

[3] López Bravo, De rege, 102.

El sujeto de la religión puede ser observado en tres planos: uno general, en el que cada vasallo es interpelado como creyente y fiel observante de la religión católica y se le demanda que se reconozca y explicite como tal. De éste no se espera otra cosa que una identificación y una respuesta sin reparos. Los que eluden o tratan de hacerlo son sancionados y obligados a renunciar y renegar, incluso, de su propia subjetividad:

> in sixteenth- and seventeenth-century Spain in civil law as well as in inquisitorial practice, the dominant ideology interpellated its victim as subject at the very moment it condemned him precisely for having eluded it.
>
> In this case, to identify oneself with the subject is no longer to identify with oneself but, quite the contrary, to exorcise and forswear the self.[4]

En la lógica del sistema inquisitorial se interpela al individuo sólo como sujeto religioso ya por acción o exceso (falta, delito, blasfemia, herejía) o por omisión (judíos o musulmanes). En todo caso,

> quien se presenta ante un tribunal "burgués" es reconocido de antemano como "sujeto libre" -y por tanto "inocente"- hasta que no se demuestre su culpabilidad. Quien es llevado ante un tribunal inquisitorial, y, por tanto, "sacralizado," es visto ante todo como una naturaleza caída, esencialmente pecaminosa, siempre ya "culpable" de antemano. Esta lógica no implica, pues, siquiera la demostración de la inocencia como fin último... El inquisidor -como el confesor- no declara "inocentes", sino que perdona a "pecadores" o los "purifica" por el fuego.[5]

---

[4] Edmond Cros, Theory and Practice of Sociocriticism, tr. Jerome Schwartz (Minneapolis: U of Minnesota P, 1988) 40.

[5] Juan Carlos Rodríguez, Teoría e historia, 52.

En otro plano se encuentra el sujeto español **providencial y mesiánico** que "llegó a considerarse brazo derecho de Dios"[6] y que se afana por establecer la expansión de un imperio político/religioso, en el cual las fronteras de estos dos espacios son muy vagas o simplemente no existen. En esta época España "se creyó, por decirlo así, el pueblo elegido de Dios, llamado por El para ser el brazo y espada suya, como lo fue el pueblo de los judíos."[7] Por eso este sujeto se manifiesta como un activo agente de una ideología universalista e intenta, además, mostrarse no sólo como el cristiano por excelencia, sino demostrar que España es el "nuevo pueblo elegido" de una Nueva Alianza.[8] Según opinión de Carlos García, a esta "valerosa y noble nación", cuya "sagacidad, prudencia, virtud y entendimiento es tanta que pasma el ingenio más especulativo"[9], con justicia se puede llamar,

> la Fénix del Mundo; pues sus perfecciones y nobleza son tan singulares y estremadas que así como por antonomasia y escelencia, oyendo nombrar el Profeta entendemos David... de la propia suerte, por la noble, por la generosa, por la magnánima, por la fiel, por la valiente y admirable, se entiende España... [cuya] estremada perfeción [se puede probar] con los profetas y toda la Escritura sagrada.[10]

---

[6] Irving A Leonard, Los libros del conquistador, tr. Mario Monteforte Toledo (México: FCE, 1979) 23.

[7] Menéndez Pelayo, Calderón y su teatro, (1910), 65.

[8] En plena reconquista uno de los primeros en considerar a España la Tierra Prometida fue Lucas de Tu quien, con mucho entusiasmo, escribió que las excelencias peninsulares superan incluso a las de Roma y que la unificación española era una decisión divina. Véase Ron Barkai, Cristianos y musulmanes en la España Medieval. El enemigo en el espejo, tr. M. Bar-Kochba y A. Komay (Madrid: Rialp, 1971) 213-15.

[9] García, La oposición y conjunción, 180.

[10] García, La oposición y conjunción, 182, 156.

En este contexto la exhortación de Ginés de Sepúlveda a Carlos V es representativa de una visión bastante generalizada en la época: "Así, pues, ¿por qué no despiertas y te lanzas, oh César, con prontitud por este camino que Dios y el destino te muestran hacia las más altas empresas y hacia el dominio del orbe terráqueo?"[11] En todo este tipo de discurso y en este ambiente social se puede percibir una "aparente confusión del dominio religioso y del campo político".[12] Situación que el criollo limeño "adicto a España," Pedro de Peralta Barnuevo, rector de la Universidad de San Marcos, ha descrito con precisión en el prólogo de su Historia de España vindicada (Lima: 1730): "Como que fue [España] primero monarquía celeste, que terrena, y que fe debía ser preludio del Imperio".[13]

En el siglo XVII ya está totalmente establecida una íntima relación entre historia y religión, hecho histórico y profecía. En esta época "se hizo común entender de España las profecías bíblicas y ver cumplidos en las hazañas de los españoles los textos sagrados. No podía pues darse una divinización más alta de la patria, brazo de Dios e instrumento de su acción en el mundo".[14]

---

[11] Juan Ginés de Sepúlveda, "Exhortación de Juan Ginés de Sepúlveda, Cordobés, al invicto Emperador Carlos Quinto para que, después de hacer la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra a los turcos" en Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda (Madrid: 1963, 25) Citado por Mechoulan, 82.

[12] Jacques Lafaye, Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México, tr. Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte (México: FCE, 1985) 100, 81.

[13] Citado por Jacques Lafaye, Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas, tr. Juan José Utrilla (México: FCE,1984) 42.

[14] M. Herrero-García, Ideas de los españoles del siglo XVII (Madrid: Editorial Voluntad, 1928) 14.

> Sobre este asunto opina el Dr. Carlos García,
> Mil veces me han venido a la memoria las palabras de aquel versito de David, que dice: *En toda la Tierra se oyó su sonido, y hasta los confines del Mundo se oyó su Voz*. Las cuales, aunque los doctores declaren de los Apóstoles y predicación evangélica, permitirá el curioso aplicarlas a la singular virtud de esta noble nación, pues parece que sólo a este propósito fueron dichas. La oposición y conjunción, 178 .

Evidentemente, esta visión religiosa de la conquista y colonización no es exclusiva de España, por el contrario, viene de una amplia tradición occidental. Los griegos, como indica Carol Dougherty, atribuían su impulso colonizador a fuentes divinas, a Apolo.[15] Y los ingleses utilizan como los españoles dos justificaciones para realizar el viaje "civilizador": la propagación de la palabra de Dios y la transformación civilizadora de un espacio vacío y desperdiciado que reclama la palabra y la obra occidentales. En 1621 el inglés Robert Cushman a la pregunta que él mismo formuló: "What right have I to go live in the heathens' country?", respondió:

> And first, seeing we daily pray for the conversion of the heathens, we must consider whether there be not some ordinary means and course for us to take to convert them, or whether payer for them be only referred to God's extraordinary work from heaven. Now it seemeth unto me that we ought also to endeavor and use the means to convert them: and the means cannot be used unless we go to them, or the come to us. To us they cannot come, **our land is full; to them we may go, their land is empty**.
>
> This then is a sufficient reason to prove our going thither to live lawful. Their land is spacious and void, and there are few, and do but run over the grass, as do also the foxes and wild beasts. They are not industrious, neither have art, science, skill or faculty to use either land or the commodities of it; but all spoils, rots, and is marred for want of manuring, gathering, ordering, &c. As the ancient patriarchs, therefore, removed from straiter places into more roomy, where the land lay idle and waste, and none used it, though there dwelt inhabitants by them, as

---

15 "In this massive colonial enterprise, portrayed by the Greeks in later literature, we recognize many of the themes and narrative conventions prominent in European accounts of American settlement. The Greeks, too, attributed their colonial impulse to a divine source, to Delphic Apollo." Carol Dougherty, The Poetics of Colonization. From City to Text in Archaic Greece (New York: Oxford UP, 1993) 4.

> Gen. xiii. 6, 11, 12, and xxiv. 21, and 20, so is it lawful now to take a land which none useth, and make use of it.[16]

De los tres tipos de sujeto religioso de los que aquí trato, éste es el más importante. No es necesariamente miembro de ninguna institución religiosa, puesto que puede ser un civil o soldado. Esencialmente se caracteriza por sentirse un elegido de Dios para el cumplimiento de una tarea muy importante (generalmente de ribetes épicos) que conlleva como principal responsabilidad la expansión de la fe con la consecuente evangelización de infieles. Según el benedictino fray Benito de Peñalosa, con esta misión se cumplen profecías bíblicas: "Con más ventaja vemos hoy la nación española ejercitando este ministerio y logrando las bendiciones que Dios echó a Abraham y Jacob, padres espirituales de su fe inmensa y dilatada, pues en todos los reinos del mundo infinitos españoles están predicando el Evangelio y manifestando a la gentilidad la ley de gracia."[17]

La otra razón es la adquisición de tierras y riqueza, siempre para mayor gloria de la verdadera religión y de Dios y de los príncipes católicos. Estos elegidos españoles, que, según López de Gómara, el "trabajo y el peligro... lo toman alegremente, así en predicar y convertir como en descubrir y conquistar",[18] responden con ánimo militante a la interpelación religiosa y se convierten en activos agentes implementadores de esa interpelación. Estos sujetos religiosos "no podían dejar de creerse bienquistos ante los ojos del Señor, y... considerarse como la raza escogida por el Todopoderoso. Para el denodado

---

[16] Robert Cushman. "Reasons and Considerations Touching the Lawfulness of Removing out of England into the Parts of America" (1621) Alexander Young, Chronicles of the Pilgrim Fathers of the Colony of Plymouth. From 1602 to 1625. (Boston: Charles C. Little and James Brown, 1844) 243-44. El énfasis es mío.

[17] Benito de Peñalosa, Libro de las cinco excelencias del Español (Pamplona: 1629) 22. Citado por Herrero-García, Ideas de los españoles, 2.
"puso Dios en el principio del mundo la provincia de España en testimonio de que en todo él no había otra más principal ni soberana." Juan de Caramuel y Lobkowitz, Explicación mística de las Armas de España invictamente belicosas (Bruselas: 1936) 1.

[18] López de Gómara, Historia general, 156.

luchador español, la religión era un acuerdo con el Ser Supremo, en el que ambos eran partes contratantes."[19]

Parte de esa conciencia es que se sienten confiados en la ayuda celestial porque creen estar (o así lo manifiestan) guiados por la mano divina que siempre interviene para librarlos de aprietos. A su vez estos sujetos providenciales y mesiánicos actúan en calidad de salvadores cuando la Iglesia y/o España están en crisis. Tal es el caso de Cortés cuya conquista de México deviene en respuesta y recompensa a la pérdida de almas debido a la "malicia casera de los herejes" (G. de Mendieta) del protestantismo[20] en Europa y a la fractura de la hegemonía católica:

> sin alguna dubda eligió Dios señaladamente y tomó por instrumento a este valeroso capitán D. Fernando Cortés, para por medio suyo abrir la puerta y hacer camino á los predicadores de su Evangelio en este Nuevo Mundo, donde se restaurase y se recompensase la Iglesia Católica con conversión de muchas ánimas, la pérdida y daño grande que el maldito Lutero había de causar en la misma sazón y tiempo en la

---

[19] Leonard, Los libros del conquistador, 23.

[20] En la comedia atribuida a Gaspar de Avila*, el Duque de Bejar dice:

"El mismo día que nació, / Según dicen, que salió / Lutero a inquietar el mundo; / En que contrapuso el cielo / dos sujetos que le dio; / Porque si aquel se adelanta, / Levantando y persuadiendo / A derribar la ley santa, / Este, engañandose y venciendo, / La acrecienta y adelanta."

"Pues más almas dio en un día / Cortés a Dios que en un año / Lutero a su ciego error, / Y no hay premio a su valor / Pues dio con triunfos y palmas, A Dios infinitas almas, / Y a España infinito honor".

El valeroso español y primero de su casa (1650) en Dramáticos contemporáneos a Lope de Vega, ed. Ramón de Mesonero Romanos (Madrid: BAE, 1881) I: 568.

"Si hacemos un balance, resulta que Martín Lutero y Hernán Cortés fueron contrapuestos diez veces en la literatura española de la Edad de Oro: en cinco obras históricas, en tres poemas épicos y en dos obras dramáticas." Winston A. Reynolds, Espiritualidad en la conquista de Méjico. Su perspectiva religiosa en las letras de la Edad de Oro, tr. Antonio Llorente (Granada: CSIC, 1966) 143-44.

* De Gaspar de Avila se conoce muy poco. Por la cita de Cervantes, que lo considera "aventajado," se sabe que fue secretario de la marquesa del Valle. La otra mención es la de Lope de Vega en su Laurel de Apolo: "Pudiera Gaspar de Avila, si fuera / Embajador deste laurel al monte..."

antigua cristianidad. De suerte que lo que por una parte se perdía, se cobrase por otra.[21]

O en el caso de Colón,[22] que "suplicó a la serenísima reina doña Isabel que hiciese voto de gastar todas las riquezas que por su descubrimiento para los reyes resultasen en ganar la tierra y santa casa de Jerusalem, y así la reina lo hizo..."[23]

Las condiciones socio-históricas, tales como la presencia de árabes y judíos en el mismo territorio, guerras de conquistas y reconquistas, que le han tocado vivir a este sujeto lo han sazonado de tal manera que su forma de actuar en este tipo de conflictos es *sui generis*. Todo esto ayuda a entender mejor esta absoluta identificación con los designios "divinos" y políticos de la interpelación, donde ambos elementos se autolegitiman y mezclan en sus objetivos y métodos, y en donde la Historia de la llamada Reconquista[24] se prolonga allende los mares en la "reconquista" de las Indias y en la que la evangelización es una suerte de "vuelta o retorno" de los infieles del Nuevo Mundo al seno de la cristiandad y al de la Corona. Numerosos son los ejemplos que ilustran esta visión que prolonga la guerra de la reconquista: "Quiso Dios descobrir las Indias en vuestro tiempo y á vuestros vasallos, para que las convirtiésedes á su santa ley, como dicen muchos hombres sabios y cristianos. Comenzaron las conquistas de indios acabada la de moros, porque siempre

---

[21] Mendieta, Historia eclesiástica, I: 107-8.
Véase Luis N. Rivera Pagán, Evangelización y violencia: La conquista de América (San Juan: Editorial Cemí, 1991) 86-102.

[22] Christophorus era su *nomen votivum* o *nomen sacrum*. Junto a la forma latina de su nombre *Xpo. Ferens*, ponía una leyenda en griego que incluía los nombres de Jesús y María: *Jesus cum Maria sit nobis in via*.

[23] Bartolomé de las Casas, Historia de las Indias, 3 vols. (México: FCE, 1986) I: 30.

[24] "Se me dirá que, a pesar de esto, supimos dar cima a nuestros gloriosos ocho siglos de Reconquista. Y a ellos respondo ingenuamente que yo no entiendo cómo se puede llamar Reconquista a una cosa que dura ocho siglos. José Ortega y Gasset, España invertebrada (Madrid: Espasa-Calpe, 1964) 140.

guerreasen españoles contra infieles."[25] Al trasladar esta lucha a América, también traslada símbolos como Santiago Matamoros[26] (o San Jaime en Aragón), el "celestial guerrero" de la oda de Fray Luis de León,[27] ("abogado de nuestra España" lo llama Juan de Matienzo, Gobierno, 13), que triunfa como Santiago Mataindios, en las tierras donde los templos indígenas son vistos como "mezquitas."[28] Como un testimonio de la popularidad e influencia del apóstol convertido en guerrero, numerosas son las ciudades latinoamericanas que llevan el nombre del capitán de la caballería cristiana (Santiago... de Cuba, de Chile, del Estero, de los Caballeros, de Guatemala, de Caracas, del León de Nicaragua, de Guayaquil). Lucas de Tuy cuenta que al iniciarse la Reconquista Santiago se apareció al rey de Asturias para indicarle que cuando Jesús repartió las provincias entre sus apóstoles a

---

25 López de Gómara, Historia general, 156.

26 Véase Ron Barkai, Cristianos y musulmanes en la España Medieval (El enemigo en el espejo), tr. M. Bar-Kochba y A. Komay (Ma-drid: Rialp, 1991) 115-16.

27 Como león hambriento, / sigue, teñida en sangre espada y mano, / de más sangre sediento, / al Moro que huye en vano: / de muertos deja lleno el monte, el llano. [...] / ¡Oh gloria! !Oh gran prez nuestra! / ¡Escudo fiel! ¡Oh celestial guerrero! / Vencido ya se muestra / el africano fiero / por ti, tan orgulloso de primero. Fray Luis de León, Poesías. Poesías originales. Traducción de las Eglogas de Virgilio. Traducción de los Cantares de Salomón, ed. Angel Custodio Vega, O.S.A (Barcelona: Planeta, 1980) 68-69.

28 Cortés en varias ocasiones describe América utilizando reiterativamente conceptos árabes:

> Y los vestidos que traen es como **almaizales** muy pintados... unas mantas muy delgadas y pintadas a manera de **alquizales moriscos**... y los aposentos... muy **amoriscados**. Estas casas y **mezquitas**... queman en las dichas **mezquitas** incieso... no hay año en que no maten y sacrifiquen cincuenta ánimas en cada **mezquita**." (Carta primera, 9-10).
>
> En "Carta segunda" dice sobre la ciudad de Churultecal,
>
> E certifico a vuestra alteza que yo conté desde una **mezquita** cuatrocientas treinta y tantas torres en la dicha ciudad, y todas son de **mezquitas**.... Hay en esta gran ciudad muchas **mezquitas**.... Hay tres salas dentro desta gran **mezquita** donde están los principales ídolos..." Fernando Cortés, Cartas de relación en Historiadores primitivos de Indias (Madrid: BAE, 1918) XXII: 21, 32, 33. El énfasis es mío.

él le había tocado España para que la protegiera.[29] Quevedo, en una actitud muy diferente a la del jesuita Mariana, acepta el carácter divino de la leyenda:

> Es de Santiago el patronato de las Españas por derecho divino; cúpole en el repartimiento de los apóstoles, siendo por donación de Cristo, como se prueba esto con el propio Santo Apóstol. El dijo que Cristo le había dado el patronato de España; refiérelo así en su privilegio el rey don Ramiro; confírmanlo otros muchos reyes que dicen lo propio. No se puede contrastar con apariencias el derecho divino.[30]

La primera crónica que narra la ayuda de Santiago a los cristianos en su lucha contra los normandos que atacaron Galicia es la de Sampiro (comienzos del siglo XI). Pero la Historia Silense (comienzos del siglo XIII) es el primer ejemplo de una crónica que menciona la ayuda del *bonus miles* Santiago luchando contra el Islam. La leyenda también cuenta que la primera ocasión que el pacífico apóstol Jacobo el Mayor, "aparesció visiblemente... favoresciendo a los christianos"[31], vestido de guerrero, espada en mano, montado a caballo, fue en la dudosa, dudosa por su realización, batalla de Clavijo que libró

---

[29] Chronicon Mundi escrita a mediado del siglo XIII. Citado por Manuel Gutiérrez Estévez, De palabra y obra, III: 335.

[30] Francisco de Quevedo y Villegas, "Su espada por Santiago solo y único patrón de las Españas" (1628) Obras completas, ed. Luis Astrana Marín (Madrid: Aguilar, 1941). 825b.

Quevedo en "España defendida, y los tiempos de ahora, de las calumnias de los noveleros y sediciosos" (1609) reitera la idea del papel mesiánico de Cortés ya que éste recibió la ayuda, guía y amparo de Dios y Santiago:

> Y así Dios... peleó con algunos capitanes y dio sus ángeles a otros. El vence en todos los que vencen.
>
> Como Dios de los ejércitos, unas veces nos amparó, y éstas fueron muchas, con nuestro patrón Santiago; otras con la Cruz... ¿Quién sino Dios, cuya mano es miedo sobre todas las cosas, amparó a Cortés para que lograse dichosos atrevimientos, cuyo premio fue todo un Nuevo Mundo? (Obras completas, 357a)

[31] Así refiere el viajero E. Cock la aparición de Santiago, Jornada de Tarazona. Citado por Castro, El pensamiento, 310.

el rey don Ramiro (834?) contra los moros en Córdoba, y desde esa fecha no dejó de liderar las fuerzas cristianas en su lucha contra los moros. Gracias a la vigencia del "Voto de Santiago," América colaboró con mucho al engrandecimiento y enriquecimiento de Compostela donde según la tradición descansan los restos del apóstol Santiago. El historiador jesuita Juan de Mariana se muestra escéptico sobre este punto:

> Las razones con que se persuadieron ser aquel sepulcro y aquel cuerpo el del sagrado Apóstol no se refieren; pero no hay duda sino que cosa tan grande no se recibió sin pruebas bastantes... No dejaré de avisar, antes de pasar adelante, que algunas personas doctas y graves estos años han puesto dificultad en la venida del Apóstol Santiago a España; otros, si no los mismos, en la invención de su sagrado cuerpo por razones y textos que a ellos los mueven.[32]

Y en cuanto a representaciones simbólicas se refiere, vale la pena anotar la presencia de otro símbolo utilizado por España, no tan importante como María y Santiago, pero cuya presencia no es tan modesta en las representaciones ideológicas de las campañas político-militares penin-sulares: el león. La importancia de este *topos*, "presente y constante en la literatura occidental",[33] radica en su carácter simbólico. Se lo usa en la medida en que el sujeto imperial ve reflejadas sus características positivas en las cualidades de este mamífero. Naturalmente, me estoy refiriendo a la versión del león victorioso, noble y magnánimo. Por un lado, si a través de este tipo de león y del águila se representa el sujeto imperial, éste dispone del resto de la zoología real y mítica, conocida hasta entonces, para representar al

---

[32] Juan de Mariana, Historia general de España, 2 vols. (Madrid: OETSPEI, 1852) I: 170a. La versión latina apareció en 1592 y la castellana en 1601 (Toledo)

[33] Francisco Layna Ranz, "Itinerario de un motivo quijotesco: el caballero ante el león", Anales Cervantinos, XXV-XXVI (1987-88) 194.
Aunque este artículo enfoca, ante todo, al tema del caballero ante el león, es interesante porque resume la trayectoria de este animal como símbolo.

enemigo o al conquistado, adjudicándoles siempre las características negativas (traición, cobardía, debilidad, maldad, lascivia, etc.) que se creen propias del animal escogido para la representación dicotómica. Ron Barkai indica que en el uso de imágenes de animales de los sistemas simbológicos de la época:

> La concepción musulmana del héroe cristiano es la de una serpiente, que para la literatura de la Edad Media es un aborrecible animal mitológico... Frente a ese animal, el autor [cristiano] presenta la imagen de un león hambriento, como exponente de sus propios héroes, fuertes y poderosos; mientras que el enemigo musulmán es presentado como una presa sin salvación, como corderos o rebaño que tratan de retroceder en un corral.[34]

Aunque diversas fuentes pueden ilustrar los orígenes de esta imagen utilizada por los españoles cristianos, una de ellas, y tal vez la principal, es el aspecto positivo "de la dualidad simbólica del león bíblico"[35]: "El león, el más fuerte de todos los animales, que no retrocede ante nadie."[36] También está la imagen del "líbico león" (véase el poema de Fray Luis de León "A don Pedro Portocarrero, ausente," página 44 de la edición que cito). Según el editor de este volumen, Angel Custodio Vega, el león de Libia es "el más grande y fiero de los leones."[37]

En la representación teatral "La conquista de Jerusalén" que escribiera Fray Toribio de Motolinía, después del victorioso ataque moro contra los españoles, el Capitán General, don Antonio Pimentel, le escribe una carta al Emperador Carlos V para informarle:

---

[34] Barkai, Cristianos y musulmanes, 117.

[35] Layna Ranz, "Itinerario de un motivo quijotesco", 194.

[36] Proverbios, 30, p. 794.

[37] Custodio Vega, Poesías, 44.

"vuestros capitanes y soldados viejos así peleaban que parecían **tigres y leones**; bien se mostraron ser valientes hombres."[38]

Cuando Carlos García explica, un poco, los símbolos de la corona española, siempre compara la heroica figura y virtudes positivas del león con las negativas, o en todo caso menos positivas cualidades de otros animales:

> de cuya inmensidad y fortaleza nos serán testigos las águilas ligeras y **ferocísimo león** que por armas y blasón lleva en todas sus empresas ese gran Philipo... Si preguntásemos a la Europa quién es su padre y pastor... y él que tiene a raya un infinito número de leoncillos, lobos, tigres y zorras, que desean morderle, claramente dirá que no es otro que ese **augusto león**... Finalmente las uñas, fuerzas y valor, deste **gran león**, llegan hasta los confines del Mundo.
>
> ¿Quién doma los desenfrenados deseos y sed insaciable de ese rabioso lobo otomano, sino la fortaleza deste **augusto león**?
>
> ...en cada género hay uno, el cual es la regla y nivel de los demás, encerrando en sí toda la perfección y nobleza que todos juntos contienen. Como por ejemplo entre los entes, Dios; entre las substancias, el ángel...; entre los animales, el hombre; entre los hombres, Cristo; entre la mujeres María; **entre los brutos el león**...; entre las aves, el águila..; y **entre las naciones, la española**.
>
> ... no hay nación que no les obedezca, tema y se les humille: infundiendo el nombre destas dos naciones [España y Francia] en todas las provincias bárbaras y católicas el temor y espanto que la voz del león en los animalejos tímidos y cobardes del bosque.[39]

---

[38] Motolinía, Historia de los indios, 206. El énfasis es mío.

[39] García, La oposición y conjunción, 176, 178, 180,182, 160. El énfasis es mío.

En el siglo XVI se percibe "un arraigado sentido de **superioridad religiosa nacional**" porque "España se concibe a sí misma como la preservadora providencial de la devoción católica,"[40] de donde deriva la idea de que en religiosidad y sentimientos humanitarios no hay quien supere a los españoles. Sepúlveda conmemora con entusiasmo "la prudencia e ingenio de los españoles" y advierte que los "bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes":

> en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones... y estoy por decir que de monos a hombres.
>
> ¿quién ignora las demás virtudes de nuestra gente, la fortaleza, la humanidad, la justicia, la religión?... Y ¿qué diré de la templanza, así en la gula como en la lascivia, **cuando apenas hay nación ninguna en Europa que pueda compararse con España en frugalidad y sobriedad**?... ¿Y qué diré de la mansedumbre y humanidad de los nuestros?... **Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión**, con las que tienen esos hombrecillos [*homunculos*] en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad.[41]

Dentro del modo de pensar de este ambiente imperial, años después, el doctor García, reiterando estas ideas, se preguntará con orgullo:

"los Españoles, sufridores, con sola su honra y natural influencia de suelo y cielo, desfallecidos de hambre y sed, **suelen pelear mejor, como los leones hambrientos**." Vitrián, Las memorias, I: 19. El énfasis es mío.

[40] Rivera Pagán, Evangelización, 82.

[41] Juan Ginés de Sepúlveda (1490?-1573) Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios (México: FCE, 1987) 101-105.

> ¿Hay Corte de Príncipe en el Mundo, que no desee imitar la gravedad, cortesía y modestia española? ¿hay alguna provincia debajo la capa del cielo, que si tiene alguna costumbre virtuosa no le haya por alguna vía recebido de España? nadie me lo negará, pues entre todas las naciones sus mayores enemigas confiesan en alta voz que España es huerto de virtud, tesoro de entendimiento, mar de discreción, jardín de nobleza, abismo de sciencia y maravilla del Mundo.[42]

De todas estas dotes y maravillas está formado y adornado el sujeto cristiano español, y de ellas saca la energía y certeza necesarias para mantenerse como los "más firmes, puros, y limpios en la Fé Católica, y obediencia de la Santa Iglesia Romana, y sin mezcla de heregía, con la cual se hallaban tan manchadas otras Naciones que no se les pudiera cometer segura, ni prudentemente conquista tan espiritual y sagrada...",[43] y por tanto emprender con aplomo sus actividades de conquista y evangelización. Este fervor religioso está íntimamente ligado al poder político peninsular: "Pues los españoles son, como dijo San Gerónimo, obedientísimos a la Santa Sede Romana, pueden estar ciertos que sus reyes serán los mayores del mundo, cumpliéndose en ellos lo que Dios dijo en los Proverbios."[44] Frente a esta avalancha de ímpetu y confianza, en 1559, con la autoridad de su serena visión política, Furió Ceriol previno a los españoles de los peligros y excesos de este "optimismo fundado en el providencialismo."[45]

---

[42] García, La oposición y conjunción, 180.

[43] Juan de Solórzano y Pereyra, Política Indiana, 5 vols. (Madrid: BAE, 1972) I: 113.

[44] Fernández de Navarrete, Conservación de monarquías (Madrid: 1625) Discurso II. Citado por Herrero-García, Ideas de los españoles, 16.

[45] Mechoulan, Mateo López Bravo, 27.

Al sentirse interpelado por la divinidad y reconocerse en ese llàmado, se formaliza el sujeto cristiano, pero su total realización sólo se da cuando se impone una manera de actuar que responde no sólo a una total subjetividad religiosa sino también a una realidad social, económica y política que estimula y aguijonea a los nobles y a los más humildes vasallos a sentirse cada uno un *Christum feres*, que no sólo "transporta a Cristo" sino que es guiado por la mano y voluntad divinas en la construcción y consolidación de la *Respublica Christiana* con la que soñó Carlos V. De esta forma la empresa comercial y militar de la conquista se reviste ideológicamente de una necesidad (conversión universal de los infieles). La satisfacción de esta necesidad no sólo depara la salvación a los recién convertidos sino que también garantiza la salvación de sus sacrificados héroes caídos en tan santa empresa. Para tal efecto se piden y expiden bulas, perdones, indulgencias y bendiciones papales a favor de los conquistadores.[46]

En el caso americano, Colón es el que también inaugura este amplio y diverso discurso que recoge tanto el sentimiento de militancia religiosa del sujeto cristiano peninsular como su fundamento que la anima, o sea el sentirse elegido por Dios y obedecer los designios divinos. De ahí que Beatriz Pastor indique, refiriéndose a Cortés, que la caracterización ficcional del héroe como

---

[46] Esta fue una política utilizada en las cruzadas (Isidoro de Sevilla, siglo VII, Papa León IV, siglo IX y Papa Urbano II, siglo XI) que propagó "la idea de que todo cristiano que muriere en la lucha defendiendo a la Iglesia tenía asegurada la Gloria eterna." Los griegos ya habían tratado el tema de los héroes caídos en batalla que son recibidos en la "gloria-cielo". Winston A. Reynolds, Espiritualidad de la conquista de Méjico, 154-55.

Esta política utilizada durante las cruzadas también fue efectiva en América, por ejemplo el papa Clemente VII concedió bulas de indulgencias a Cortés y sus tropas el 16 de abril de 1529. Cuando Cortés se encuentra en problemas, les recuerda precisamente esto a sus tropas cuando les arenga :

> E aun más, oí decir... que si yo era loco y me metia donde nunca podría salir... E muchas veces fuí desto por mucha veces requerido, y yo los animaba diciéndoles que mirasen que... demás de facer lo que como cristianos éramos obligados en puñar contra los enemigos de nuestra fe, y por ellos en el otro mundo ganábamos la gloria, y en éste conseguíamos el mayor prez y honra que hasta nuestros tiempos ninguna generación ganó. Y que mirasen que teníamos a Dios de nuestra parte y que á él ninguna cosa le es imposible, y que lo viesen por las victorias que habíamos habido, donde tanta gente de los enemigos eran muertos y de los nuestros ningunos. Cortés, Cartas, Carta segunda, XXII: 17.

> modelo de vasallos, se completa con la utilización de un esquema providencialista que modifica ficticiamente el sentido de voluntad, acción, conocimiento y proyecto. Dentro de este marco pro-videncialista, la voluntad que se expresa en cada una de las elecciones del personaje... se transforma en *obediencia*. El personaje no elige, sino, que es elegido por Dios para la empresa, y se limita a ejecutar no sus propios proyectos sino la voluntad divina. El conocimiento se presenta consistentemente como inspiración divina; la acción que resulta de esa inspiración queda definida implícitamente como guerra santa, y el proyecto se transforma en misión.[47]

Decía anteriormente que Colón había iniciado este discurso y es pre-cisamente en su Diario y correspondencia donde se encuentra esta visión:

> ...me abrió Nuestro Señor el entendimiento con mano palpable a que era hasedero navegar de aquí a las Indias, y me abrió la voluntad para la hexecuçión d'llo. Y con este fuego vine a Vuestras Altezas... ¿Quién dubda que esta lumbre no fuese del Espíritu Santo, así como de mí? El cual con rayos de claridad maravillosos consoló con su santa y sacra Escritura a vos... Milagro ebidentísimo quiso faser Nuestro Señor en esto del viaje de las Indias...[48]

En los descubrimientos geográficos, especialmente en Colón, se hacen realidad las profecías bíblicas: "Esta profecía de Isaías se ha cumplido desde que los Portugueses

---

[47] Beatriz Pastor, Discurso narrativo de la conquista de América (La Habana: Casa de las Américas, 1983) 113.

[48] Cristóbal Colón "Carta a los Reyes" (1501) Textos y documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales, ed. Consuelo Varela (Madrid: Alianza Editorial, 1984) 277-78.

descubrieron las Indias Orientales y el Almirante Don Cristóbal Colón las Occidentales."[49] Esta es también la manera en que Las Casas y el franciscano Gerónimo de Mendieta perciben la figura y la empresa de Colón, además leen en cada evento, por más negativo que fuese, una clara y positiva (para España y el cristianismo) manifestación divina. Tal es el caso de la negativa del Rey Perfecto, Juan de Portugal, o cuando fray Bartolomé de las Casas ve como designios divinos algunos acontecimientos de la vida del Almirante: la muerte de su esposa,[50] el encallamiento de la nao capitana.[51] Para el primero el Almirante fue escogido por el "divino y sumo Maestro entre los hijos de Adán... aquel ilustre y grande Colón" para hacerlo "su ministro y apóstol primero destas Indias..."[52] El franciscano extiende este providencialismo a Cortés,

> ...entendamos no haber sido negocio humano, ni caso fortuito, sino obrado por divino misterio... finalmente escogió Dios por medio e instrumento a Colón para comenzar a descubrir y abrir el camino de este Nuevo Mundo, donde se quería manifestar y comunicar a tanta multitud de ánimas que no lo conocían, como escogió a Fernando Cortés por instrumento y medio de la principal conversión que en las Indias se ha hecho...[53]

---

[49] Antonio Cervera, Definiciones de la Orden de Calatrava, fol. 131. Citado por Herrero-García, Las ideas de los españoles, 16.

[50] Véase Las Casas, Historia, I: 151-152.

[51] Martes 25 de Diziembre, día de Navidad
Como fuese calma, el marinero que governava la nao acordó irse a dormir y dexó el governario a un moço grumete, lo que mucho siempre avía el Almirante prohibido... y las aguas que corrían llevaron la nao sobre uno de aquellos bancos.
Miércoles, 26 de Diziembre
y cognosció que Nuestro Señor avía hecho encallar allí la nao porque hiziese allí asiento... Y añade más para mostrar que fue gran ventura y determinada voluntad de Dios que la nao allí encallase porque dexase allí gente. "Diario del primer viaje" (1492) Textos y documentos, 97-101.

[52] Las Casas, Historia, I: 27.

[53] Mendieta, Historia eclesiástica, I: 12.

Para el poeta, comediógrafo y cronista mayor de Indias, Antonio de Solís (1640-80), la conquista es un hecho totalmente providencial, es "la voluntad de Dios objetivada" porque escribe, como todos los historiadores españoles del siglo XVII, "dentro de las conformidades espirituales sostenidas por la religiosidad postridentina".[54] Aunque Solís reconoce el mérito de Cortés, para él la conquista es una auténtica *gestae Dei per Ferdinandi Cortesii*:: "Mucho se debió a la gran capacidad y singular providencia de Cortés; pero esta obra no pudo ser toda suya; quiso Dios que se redujese aquel imperio; y sirviéndose de su talento le facilitó los medios que conducían al fin determinado, mandando en los ánimos lo que pudiera mandar en los sucesos."[55]

Desde diferentes ángulos ideológicos, el descubrimiento y la conquista son percibidos como actos guiados por la providencia y reservados para la gloria de España (y en algún modo para Portugal). Ludovico Ariosto decía que

> Aquellos reinos sufrirán el yugo de Aragón. ¡La victoria coronará por do quiera a los soldados de Carlos V! Quiere el Eterno Ser que ese camino, desconocido hasta ahora, permanezca ignorado aun durante varios siglos; se le revelará a los hombres cuando el cetro del mundo esté empuñado por el emperador más sabio que haya aparecido desde el tiempo de Augusto... Para cumplir los decretos del Omnipotente, todos los pueblos irán a colocarse bajo las banderas de tan gran emperador.[56]

---

[54] Luis A. Arocena, "Estudio preliminar," Antonio de Solis y Rivadeneyra, Historia de la conquista de México (Madrid: 1684), ed. Luis A. Arocena (Buenos Aires, Plus Ultra, 1992) 19.

[55] Antonio de Solis y Rivadeneyra, Historia de la conquista de México ed. Luis A. Arocena (Buenos Aires, Plus Ultra, 1992) 910.

[56] Ludovico Ariosto, Orlando Furioso, Canto XV, 63.

Similar idea expone el historiador y prosista Juan de Mariana (1536-1624), quien, además de relacionar en forma íntima España con el Imperio romano, sostiene que la "empresa más memorable, de mayor honra y provecho que jamás sucedió en España, fue el descubrimiento de las Islas Occidentales; las cuales con razón por su grandeza llaman el Nuevo Mundo: cosa maravillosa, y que de tantos siglos estaba reservada para esta edad."[57]

El humanista belga, discípulo de Erasmo, Nicolás Clénard, (1495?-1542) en la carta-dedicatoria a Fernando Colón de la edición clenardiana de Tito Livio, T. Livii Patavini Historici ab urbe condita decadis prime liber I (Salamanca, 1533), al elogiar la hazaña de Colón, subraya la feliz coincidencia de la voluntad divina y la visión del Almirante "que genialmente descobriu a Nova India, novos reinos, novas gentes absolutamente desconhecidas dos cosmógrafos, doando-os aos reis de Espanha: tal como se Deus criase um novo orbe para alargar os limites do imperio".[58]

Por su parte, Cortés, que entendía perfectamente la función del rito, el valor del gesto histriónico, el papel del "espectáculo teatral", y que manejaba casi a la perfección (desde el punto de vista de sus intereses políticos) la acción dramática, en tanto ésta influyera en el curso de la historia,[59] presenta una variante más en la percepción de este sujeto "por su confianza en la invencibilidad militar del escogido divino."[60] Recuérdese que Cortés, cuando salió de Tenochtitlan en 1524 hacia la "aurífera" Hibueras (Las Higueras, Honduras), entre sus sirvientes, "llevó cinco chirimías y sacabuches y dulzainas,

---

[57] Mariana, Historia general de España, I: 146.

[58] Citado por M. Gonçalves Cerejeira, O humanismo em Portugal: Clenardo (Coimbra: Coimbra Editora, 1926) 240.

[59] Sobre los efectos dramáticos véase Adam Versényi, The Theatre in Latin America. Religion, Politics and Culture from Cortés to the 1980s (Cambridge: Cambridge UP, 1993).

Paul McPharlin, The Puppet Theatre in America. A History 1524-1948 (Boston: Plays, Inc., 1969) 6, 9.

Willis Knapp Jones, Behind Spanish American Footlights (Austin: U of Texas P, 1966) 15.

[60] Rivera Pagán, Evangelización, 87.

y un volteador, y **otro que jugaba de manos y hacía títeres**..."[61] Durante la conquista de México hay dos ocasiones culminantes que muestran cómo el Marqués del Valle calculadamente manipulaba y mezclaba tres elementos muy afines a él: sus intereses políticos, su fe religiosa y el uso deliberado de la representación teatral. La primera vino en la primavera del mismo año, cuando doce frailes franciscanos llegaron, a su pedido, a la ciudad de México. Apenas lo supo Cortés salió a darles la bienvenida a las afueras de la ciudad, pero antes,

> mandó el gobernador llamar a su presencia todos los indios caciques y principales... para que todos juntos se hallasen en su compañia a recibir los ministros de Dios... el gobernador acompañado de sus todos los caballeros españoles y indios principales los salió a recibir, y puestas las rodillas en tierra, de uno en uno les fue besando a todos las manos, haciendo lo mismo D. Pedro de Alvarado y los demás capitanes y caballeros españoles. Lo cual viendo los indios, los fueron siguiendo, y a imitación de los españoles les besaron también las manos. Tanto puede el ejemplo de los mayores. Este celebérrimo acto está pintado en muchas partes de esta Nueva España.[62]

En la versión de los hechos proporcionada por Díaz del Castillo, se puede apreciar aun más la conciencia que Cortés tenía de la función y el valor de este "espectáculo", ya que éste no sólo esperaba que los demás castellanos le imitasen, sino que se aseguró que así ocurriera porque "mandó a los españoles se incasen de rodillas a besarles la manos y hábitos."[63] Este gesto le valió la alianza de los franciscanos que consideraban a Cortés el "nuevo

---

61 Díaz del Castillo, Historia, Cap. CLXXIV, 216. (El énfasis es mío.)

62 Mendieta, Historia eclesiástica, I: 128-9.

63 Díaz del Castillo, Historia, Cap. CLXXI.

Moisés", como Fray Toribio Motolinía que, además de admirar al capitán español, sentía la fuerte convicción del papel providencial del conquistador de México. El primer obispo de México, Fray Juan de Zumárraga, también era su abierto admirador. Resulta evidente que las acciones narradas le consiguieron también la sumisión de los indígenas. La segunda ocasión se presentó en 1539, en Tlaxcala, cuando los tlaxcaltecas representaron la conquista de Jerusalén. En esta oportunidad, de acuerdo a la amplia y detallada narración de Motolinía, Cortés mismo tomó parte en la representación escénica haciendo el papel de sultán al mando del ejército moro:

> y como el Soldán los vio venir, que era el Marqués del Valle don Hernando Cortés, mandó salir su gente al campo para dar la batalla; y salida era gente bien lucida y diferenciada de toda la otra... Luego el Soldán, que estaba en la ciudad, habló a todos los moros diciendo: 'Grande es la bondad y misericordia de Dios, pues a sí nos ha querido alumbrar estando en tan gran ceguedad y pecados... Luego el Soldán hizo señal de paz, y envió un Moro con una carta al Emperador...[64]

Como parte del deliberado uso del elemento religioso, no hay que olvidar que Cortés, muy voluntaria y conscientemente, les recordaba a sus soldados que Dios estaba de su parte y que para él nada era imposible y que lo viesen por las victorias conseguidas. Desde el inicio de su campaña Cortés mezcló el fervor, la devoción de su "tan católico pecho" (manifestada públicamente según nos dice él y también Bernal Díaz del Castillo) con su proyecto político-militar, por ejemplo cuando el capitán salió de Cuba "puso en medio de sus armas una cruz colorada con una letra que decía: "*Amici sequamur crucem: si enim fidem habuerimus, in hoc signo vincemus.*"[65] Este poner toda su confianza en la fe se

---

[64] Fray Toribio de Benavente Motolinía, Historia de los indios de la Nueva España, ed. Geroges Baudot (Madrid: Castalia, 1985) [174] 205, [187] 211, [188] 212.

[65] Mendieta, Historia eclesiástica, I: 109.

puede apreciar en muchos pasajes de las Cartas en las que constantemente reitera la participación divina a su favor, participación que ocasiones le parece abiertamente militante:

> Y bien pareció que Dios fue el que por nosotros peleó... salimos tan libres... y quiso nuestro Señor en tal manera ayudarnos... E como traíamos la bandera de la cruz, y puñábamos por nuestra fe y por servicio de vuestra sacra majestad, en su muy real ventura nos dió Dios tanta victoria, que les matamos mucha gente, sin que los nuestros recibiesen daño... E después de sabida la victoria que Dios nos había querido dar...
>
> Y pareció que el Espíritu Santo me alumbró con este aviso... Pero quiso nuestro Señor mostrar su gran poder y misericordia con nosotros... acordándome que siempre a los osados ayuda la fortuna, y que éramos cristianos, y confiando en la grandísima bondad y misericordia de Dios... Y con la ayuda de Dios... siempre los desbaratamos, y matamos muchos, sin que en toda la dicha guerra me matasen ni hiriesen ni un español.[66]

López de Gómara dice: "La bandera que puso y llevó Cortés esta jornada era de fuegos blancos y azules con una cruz colorada en medio, y alrededor un letrero en latín, que romanizado dice" "Amigos, sigamos la cruz; y nos, si fe tuviéremos en esta señal, venceremos." Conquista de Méjico (Madrid: BAE, 1918) XXII: 301.

Según Díaz del Castillo, Cortés usa este motivo como lema para alentar a su tropas: "Señores, sigamos nuestra bandera, que es la señal de la santa cruz, que con ella venceremos." Historia, Cap. LXII.

[66] Cortés, Cartas, Carta segunda, 16-17, 45-47.

"Y ancí fue conquistado y no se defendió"

> "Estos españoles lo hazen bien [pelear], y mejor si ay que saquear."
>
> Juan Vitrián
> *Las memorias de Felipe de Comines*

Como se podrá apreciar por lo expuesto, muchos guerreros y cronistas españoles adoptan la posición de sujetos religiosos cuando escriben sus crónicas y manifiestan creer que sus victorias se deben a una intervención celestial. Dentro de este grupo también existen variantes que surgen cuando los sujetos combinan y adoptan diferentes posiciones (sujeto de la religión, sujeto político, sujeto del saber histórico, etc.) que les permiten, sin negar la ayuda celestial en las campañas bélicas, observar y anotar que éstas se producen, también, debido a la intervención de otros factores muy terrenales como el mayor poderío bélico: caballos,[67] perros[68] y armas de fuego. Los de este grupo subrayan que estos

---

67 Es muy conocida la versión de que al principio de la conquista los indígenas pensaban que los caballos de los conquistadores eran inmortales o dioses, sin embargo, es muy interesante la nota de incredulidad que pone Cieza de León frente a estas versiones: "miravan mucho los cavallos a los quales luego creyeron que heran inmortales, si no burlan los que dizen." Crónica del Perú, III: cap XXX, 86.

También se sabía que en "algunas naciones la primera vez que... vieron [un caballo] le imaginaron todo una cosa, caballo y hombre." Gracián, El Criticón, I: *Crisi* VI, 206.

"Y pensauan q el cauallero y el cauallo era un solo animal, a modo de centauro." Paulo Jovio, Elogios o vidas breves, trad. Gaspar de Baeza (Granada: 1568) fol. 197.

68 Después de haber sido usados en la subyugación de moros dispersos en España, los perros (castos, mastines, alanos y lebreles) efectivamente entrenados como "perros de ayuda" y "perros de presa", fueron introducidos en América desde 1493 y participaron activamente en la dominación del Nuevo Mundo. Véase: John Grier Varner, Jeannette Johnson Varner, Dogs of the Conquest (Norman: U of Oklahoma P, 1983). Los perros fueron usados tanto en la guerra como en la represión de los indígenas:

> Siempre acostumbraron en estas Indias los españoles, cuando traían perros, echarles indios de los que prendían, hombres y mujeres, o por su pasatiempo y para más embravecer los perros, o para mayor temor poner a los indios que los despedazasen; acordaron una vez echar una mujer vieja al dicho perro. Las Casas, Historia de las Indias, II: 389.

triunfos fáciles se deben esencialmente a las contradicciones internas que existían en el campo indígena y a la mayor experiencia política de los españoles en el manejo interesado de estas fracturas sociales. En resumen, la idea básica es que la discordia como el peor de los males ("*Discordia malorum extremun*" en el caso peruano, "hermanos mayores" contra "hermanos menores" en el caso maya) permitió una conquista que la armas no hubiesen conseguido. Fray Juan de Torquemada percibe estas contingencias y reconoce la habilidad de Cortés en sacar provecho de estas luchas intestinas que hicieron posible lo que las armas no lo hubiesen logrado:

> Huvo opiniones, que esta Platica no nació del Señor de Cempoalla, sino que como Fernando Cortés, era Hombre de admirable ingenio, y sagacidad, aviendo conocido el descontento, que el, y toda aquella tierra tenían de la servidumbre, en que el Rei de México los tenía, y opresiones que sus Ministros recibían, **le propuso el salir de esta opresión, y le ofreció de aiudarles**, y que como el deseo de libertad es en todos los Hombres tan natural... se inclinó a recibir su aiuda, de que Fernando **Cortés sintió singular contento, viendo que por aquel modo se le abría camino, para executar sus deseos y poner en Platica su intento**. Porque para la destruición de un reino, y victoria contra el contrario, no ai cosa que más le deshaga, y aniquile, que la discordia, que los mismo entre sí tienen... Esta puerta halló Cortés, entre estos indios, por donde se metió entre ellos,

---

La casa de este encontró Vasco llena de nefanda voluptuosidad... Entonces mandó echarles los perros que destrozaron a unos cuarenta. Se sirven los nuestros de los perros en la guerra contra aquellas gentes desnudas, a las cuales se tiran con rabia, cual si fuesen fieros jabalíes a fugitivos ciervos... de suerte que los perros guardaban en la pelea la primera línea, y jamás rehusaban pelear. Mártir de Anglería, Décadas, "Década tercera" cap. II, 200.

Benavente Motolinía da una versión en la que los perros se convierten en protectores de los indígenas: "Los españoles para defender y conservar a sus Indios buscaron buenos perros que trajeron de Castilla, con los cuales han muerto muchos tigres y leones." Historia de los indios, [384] 342.

Otro elemento importante fue que los españoles estaban acostumbrados a pelear de noche, experiencia adquirida en su continua lucha contra los moros y lo hacián mejor por el "cebo dulce del saco." (Véase Vitrián, Las memorias, I: 146)

y fácilmente negoció con ellos, por la discordia, lo que fuera imposible por las armas.[69]

Como se puede ver, muchos cronistas comparten los mismos criterios para explicar el fácil triunfo castellano y para justificar o legalizar la presencia española. Dentro de estos criterios comunes se destacan cuatro: el tema de las luchas intestinas de los incas o aztecas; como consecuencia del primer punto surge la imposibilidad o, por lo menos, dificultad de la conquista sin los efectos que estas divisiones provocaron; la intervención divina tanto en la división de los incas como en la ayuda recibida por los conquistadores y, finalmente, el aspecto ético-legal de las campañas castellanas, o sea los peninsulares convertidos en el brazo justiciero de Dios que han venido a poner orden en el caótico Nuevo Mundo. Siguiendo la extensa historia de Antonio Herrera, el conquistador del Perú Francisco Pizarro

> pudo alcanzar a tener noticia de la tierra del Perú, su ánimo y formas de pelear, la orden de los ejércitos, las armas y grandeza de los reyes y señores; y habiendo alcanzado a entender la división que en aquella ocasión había entre los hermanos Guascar y Atahualpa, por la corona del imperio... aunque consideraba la flaqueza de sus fuerzas, confiando en la divina ayuda, presuponiendo que su obra era para mayor gloria de sus Santísimo Nombre... y aunque el poco número de su gente (y

---

69 Juan de Torquemada, Monarquía Indiana, 3 vols (México: Salvador Chávez Hayhoe, 1943) I: lib. IV, cap. XX, 399. El énfasis es mío.

Fray Toribio Benavente de Motolinía combina ambas visiones:

> Aunque los españoles conquistaron esta tierra por armas, en la cual conquista Dios mostró muchas maravillas en ser ganada de tan pocos una tan gran tierra, teniendo los naturales muchas armas... de las de Cstilla...
>
> Los *Tlaxcalteca* que recibieron y ayudaron a conquistar la Nueva España a los Españoles. Historia de los indios, [131] 177, [30] 112.

> no toda con el ánimo firme) le daba cuidado, confiando en el Divino favor, hizo resoluta determinación de pasar adelante.[70]

Esta división que Pizarro había "alcanzado a entender" motivó la fácil conquista del extenso imperio de los Incas. Esto lo manifiesta Pedro Pizarro, paje de su primo Francisco Pizarro:

> Y si este Guaina Capa fuera uibo quando los españoles entramos en esta tierra era ynposible ganarse, porque era muy querido de todos sus basallos, y auía diez años que hera muerto quando entramos en esta tierra; y también si la tierra no estuuiera diuisa con las guerras de Guáscar y Ataualpa, tampoco no la pudiéramos entrar ni ganar, si no binieran xuntos más de mill españoles a ella, que hera ynposible entonces juntarse ni aun quinientos por los pocos que auía, y mala fama que en esta tierra auía.[71]

El jesuita José de Acosta reitera lo indicado por Pedro Pizarro:

> En el Perú está claro que la división entre los dos hermanos Atahualpa y Guáscar, recién muerto el gran rey Guaynacapa su padre, esa dio la entrada al marqués don Francisco Pizarro, y a los españoles, queriéndolos por amigos cada uno de ellos, y estando ocupados en hacerse guerra el uno al otro. En la Nueva España no es menos averiguado, que el ayuda de los de la provincia de Tlascala, por la perpetua enemistad que tenían con los mejicanos, dio al marqués don Fernando Cortés, y a

---

70 Antonio de Herrera y Tordesillas, Historia general de los hechos castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar océano (1599) 17 vols. (Madrid: Real Academia de la Historia, 1952) déc. V, lib. 1, cap. II, X: 4.

71 Pedro Pizarro, Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú (1571), ed. Guillermo Lohmann Villena (Lima: PUC, 1986) 49-50.

> los suyos la victoria y señorío de Méjico, y sin ellos fuera imposible ganarla, ni aun sustentarse en la tierra.[72]

La repercusión del conflicto fratricida y el papel desempeñado por los conquistadores llega a tener momentos dramáticos o tragicómicos, según el lente con que se quiera mirar, donde los "españoles advenedizos" se convierten y a pedido de parte en "¡árbitros entre los dos hermanos pretendientes al reino de los Incas!"[73] Esta visión (conquistadores como jueces, intervención celestial) es compartida, entre otros, por Pedro Cieza de León y Augustín de Zárate. Según el segundo, no se podría entender la conquista si no se observasen las especiales condiciones en las que se dio:

> esto no se podría bien entender sin tocar algo del estado en que los negocios de los indios que las gobernaban estaban en aquella sazón, y también para que se vea claramente cómo fue permisión divina que los españoles llegasen a esta conquista al tiempo que la tierra estaba dividida en dos parcialidades, y que era imposible, o a lo menos muy dificultoso, poderla ganar de otra manera, diré en suma los términos en que hallaron la tierra en aquella coyuntura, para que haya más claridad en la historia.[74]

De acuerdo a Zárate, Huascar se había informado muy bien de los españoles y como

---

[72] José de Acosta, Historia natural y moral de las Indias (Sevilla, 1590) (Madrid: BAE, 1954) lib. VII, cap. 28, 245.

[73] Alejandro Lipschutz, El problema racial en la conquista de América (México: Siglo XXI, 1963) 166.

[74] Augustín de Zárate, Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú (1555) ed. Enrique de Vedia(Madrid: BAE,1913) lib. 1, cap. XII, XXVI: 472.

> oyó que el intento de su majestad, y del Marqués en su nombre, era tener en justicia así a los cristianos como a los indios que conquistasen, y dar a cada uno lo suyo, les contó la diferencia... y le suplicasen que, pues ambos [Huascar y Atahuallpa] estaban en su poder, y por esta razón él [Pizarro] era señor de la tierra, hiciese entre ellos justicia, adjudicando el reino a quien perteneciese, pues decían que este era su principal intento.[75]

Según Cieza de León, al imperio incaico "treze cristianos lo descubrieron casi milagrosamente" y conquistaron a hombres que "creyeron que los españoles no venían a robar ni saltear a los pacíficos y que no les devían nada ni en tiempo ninguno avían ynjur[i]ado, sino que pensaron que avían de holgarse unos con otros y tener sus banquetes."[76] Para Cieza de León el conflicto entre los hermanos Huascar y Atahuallpa era otra forma de ayuda divina, porque "como los principales andavan en las guerras que se tratavan entre Atabalipa y Guascar, no se formó un exérçito con potencia para procurar la muerte de los cristianos; antes determinaron de les mostrar buen senblante."[77] En otro momento Cieza de León cree que los españoles son los jueces que van a castigar a los indígenas por sus pecados:

> No dexo yo de tener, que como los juyzios de Dios sean muy justos, permitió, que estas gentes estando tan apartadas de España, padeciessen de los españoles tantos males: pudo ser, que su ...diuina justicia lo permitiesse por sus pecados y de sus passados que deuían ser muchos...

---

[75] Zárate, Historia del descubrimiento, lib. 2, cap. VI, XXVI: 477.

[76] Pedro Cieza de León, Crónica del Perú (Sevilla, 1553) 3 vols. ed. Francesca Cantù (Lima: PUC, 1987) III: cap. I, 4, cap. XXX, 86.

[77] Cieza de León, Crónica del Perú, III: cap. XXXII, 92.

> ...lo cual también creo no venir por nuestros merescimientos, pues somos tan pecadores, sino por querer Dios castigarlos por nuestra mano, pues permite lo que se hace...
>
> Y assí estos treze Christianos con su capitán descubrieron al Perú. Y después a cabo de algunos años quando el mismo marqués con ciento y sesenta Españoles entró en él, no bastaran a defenderse de la multitud de los Indios: si no permitiera Dios que ouiera guerra crudelíssima entre los dos hermanos Guáscar y Atabaliba: y ganaron la tierra.[78]

Para el Inca Garcilaso era obvio que la rápida desintegración de un imperio otrora poderoso requería más de una explicación que diera razón de lo que había pasado, que pusiera cierto sentido a una debacle aparentemente inexplicable y por eso en presencia de su madre le preguntó a un Inca viejo:

> "Inca, ¿cómo siendo esta tierra de suyo tan áspera y fragosa, y siendo vosotros tantos y tan belicosos y poderosos para ganar y conquistar tantas provincias y reinos ajenos, dejasteis perder tan presto vuestro imperio y os rendisteis a tan pocos españoles?" Para responderme volvió a repetir el pronóstico [de Huaina Capac] acerca de los españoles... y dijo cómo su Inca les había mandado que los obedeciesen y sirviesen, porque en todo se les aventajarían. Habiendo dicho esto se volvió a mí con algún enojo de que les hubiese motejado de cobardes y pusilánimes, y respondió a mi pregunta diciendo: "Estas palabras que nuestro Inca nos dijo, que fueron las últimas que habló, fueron más pderosas para nos sujetar y quitar nuestro imperio que no las armas que tu padre y sus compañeros trajeron a esta tierra.[79]

---

[78] Cieza de León, Crónica del Perú, I: cap. I, 25, cap. CXIX, 312.

[79] Garcilaso, CR: lib. 9, cap. XV, II: 355.

Garcilaso halla su respuesta en una estricta obediencia al deseo del Inca moribundo. ¿Habría quedado satisfecho el cronista con esta respuesta?... me atrevo a opinar que no. Por el contrario, creo que la respuesta encierra una mera racionalización del fracaso elaborada con elementos de la mentalidad andina que, de hecho, jugaron un rol importante (los mitos del retorno de los dioses, la obediencia, etc.) pero que en asuntos políticos, como en este caso la entrega de un imperio a los invasores, no tienen total validez porque no ayudan a explicar todo el fenómeno. Guaman Poma sí indica que las luchas intestinas fueron una de las causas de la derrota: "Ues aquí cómo pierde con la soberuia todo su rreyno... Y ancí fue conquistado y no se defendió."[80] Frente a la aparente irracionalidad y fatalidad de los hechos y con la vergüenza del derrotado, Guaman Poma de Ayala, usando los conceptos filosóficos expuestos en los tratados de la guerra justa e inspirado en las teorías políticas de Vitoria y Soto y en la vena polémica de Las Casas,[81] trata de escamotear la victoria de los conquistadores al inventar hechos (la recepción que ofreció su padre a Pizarro y Almagro y la aceptación andina de la autoridad de Carlos V) con el objeto de fundamentar su intrincada teoría que explica el desmoronamiento del Imperio: "y no hubo conquista". Por lo tanto los "comenderos no se puede llamarse comenderos ni conquistadores por derecho de justicia porque no fue conquistador de los yndios, cino que de buena boluntad se dio de pas a la corona real cin alsamiento".[82]

---

[80] Felipe Guaman Poma de Ayala, El primer nueva corónica y buen gobierno, ed. John V. Murra y Rolena Adorno, 3 vols. (México: Siglo XXI, 1980) II: 358 [388].

[81] Rolena Adorno, Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru (Austin: U of Texas P, 1986) 14-18.

[82] Guaman Poma, Nueva Corónica, II: 520-21 [564].

De las armas de fuego y otra mortal parafernalia

> "[Paulo Vitelo] era más feuero y cruel de lo que conuiniera... Si prendía algunos arcabuzeros enemigos hazíales sacar los ojos y cortar las manos, diziendo que era contra justicia que vn infante de nonada con su arcabuz matase muchas vezes vn valiente y noble cauallero sin poder tomar vengaça."
>
> Paulo Jovio
> *Elogios o vidas breves*

> "No es el menor srevicio que se tiene de la artillería, éste de su trueno y estampida."
>
> Juan Vitrián
> *Las memorias de Felipe de Comines*

Como se sabe en los siglos XIV y XV se empezaron a usar las armas de fuego en los campos de batalla y en el XVI se generalizó su uso. Aunque, al inicio de la conquista, su eficacia en América no se debió tanto a su poder de fuego como al efecto psicológico que éstas produjeron en los sorprendidos y aterrorizados indígenas,[83] efecto similar al que produjo el caballo. Al Respecto Alberto M. Salas dice:

---

[83] Alonso de Ercilla canta "las necesarias armas aprestamos / soltando con estrépito espantoso / la gruesa y reforzada artillería / que en torno tierra y mar temblar hacía/ En las remotas bárbaras naciones / el grande estruendo y novedad sintieron. / Sintióse en el Estado la estampida / y algunos tan atónitos quedaron / que la dura cerviz, nunca oprimida, / sobre los yertos pechos inclinaron. / Así avisados ya de la venida, los instrumentos bélicos tocaron.../ Alonso de Ercilla, La Araucana, 2 vols. ed. Marcos A. Morínigo e Isaías Lerner (Madrid: Castalia, 1983) Canto XVI, II: 20-21.

> En el momento del descubrimiento de América, la artillería[84] y las armas menos... habían consagrado su eficacia... durante la guerra de Granada. En los primeros años de la conquista fueron muy escasas, más de lo que creen quienes atribuyen a las armas de fuego la derrota americana... [no] alcanzaríamos a dar idea de la sorpresa y el terror que experimentó el indio ante su tronar... Por eso reconocemos a la artillería y al arcabuz, en las primeras expediciones, una importancia psicólogica mayor que la eficacia de sus tiros.[85]

En numerosos pasajes narrados por los conquistadores se puede observar el pánico que las armas de fuego producían en los indígenas y la confianza que otorgaban a los europeos.[86] El florentino Américo Vespucio narra muchas escenas como ésta que se va repitiendo durante sus viajes:

> Ocurrió entonces una cosa digna verdaderamente de risa: porque deseando nosotros descargar algunos de nuestros cañones, apenas se les aplicó la mecha y resonó el

---

[84] A fines del siglo XV se hizo uso artillería contra las tropas en una batalla campal: "Dizesse que en la guerra quen los desterrados Florentines leuantaron en la Romaña contra el principado de los Médices, Collon fue el primero que hordenó que les tirassen artillería. Porque hasta entonces, sólo se usaua la artillería para defender y combatir ciudades." Jovio, Elogios, libro III: fol. 81.

[85] Alberto M. Salas, Las armas de la conquista de América (Buenos Aires: Plus Ultra, 1988) 148.

[86] Item tenía vna vanda de cauallos (cosa que a aquellos bárbaros parecía milagrosa)... vuieron muchas batallas, en que los Indios espantándose de los truenos del artillería, y estraña hechura de los cauallos, eran con gran matanza rompidos... Y espantándose de ver los cauallos, arrojáuanse en tierra en oyendo el artillería, y venidos a las manos, eran muertos sin tomar vengança. Porque peleauan con espadas de palo y con dardos en las puntas de cuerno, y con flechas de caña, y tenían la mayor parte del cuerpo desnudo, y temblauan de las grandes heridas que dauan nuestras espadas y lanças. Y pensauan que el cauallero y el cauallo eran un solo animal, a modo de Centauro, y que los nuestros pedían a Dios rayos contra ellos, y que Dios se los daua." Jovio, Elogios, lib. VI: fol 197.

horrible estampido, la mayor parte de ellos, oído el trueno, se precipitaron nadando al mar, como sucede con las ranas... se atemorizaron de tal manera.

...estuvimos peleando sin conseguir gran ventaja sobre ellos (a excepción de haber muerto nuestros ballesteros y artilleros a muy pocos con sus tiros) (Primera navegación)

Por lo cual arrojaban contra nosotros muchas saetas hasta que disparamos contra ellos cuatro tiros de cañón; y aunque a ninguno hirieron, apenas oyeron el estampido todos huyeron precipitadamente al monte (*Navegación tercera*. Lisboa 4 de setiembre de 1504)[87]

Los conquistadores hacen alarde de sus armas y su poderío bélico. Antes lo habían hecho Colón[88], Vespucio, ahora le tocaba el turno a Cortés.[89] Este, que sabe de la función del ritual histriónico y del efecto que las armas, los caballos y los perros causan en el espíritu de los aztezas, no pierde la oportunidad para impresionarlos aun más mediante el uso de las mismas, desfiles y formaciones militares muy bien organizadas. Las crónicas de los vencidos informan, por ejemplo, del ingreso de los conquistadores a México donde se puede percibir el impacto y la impresión causada en los indígenas:

Pues ya entonces se ponen en marcha para entrar acá a México.

Desde luego, se atavían, se ponen sus aderezos guerreros.

---

[87] Américo Vespucio, Edición facsimilar de las cartas de Vespucio, trad. Martín Fernández de Navarrete (Bogotá: Biblioteca Nacional, 1942) 49, 59, 99.

[88] "Mandó el Almirante tirar una lombarda y una espingarda, y viendo el effecto que su fuerça hazían y lo que penetravan, quedó maravillado, y cuando su gente oyó los tiros cayeron todos en tierra. Truxeron al Almirante una gran carátula que tenía grandes pedaços de oro en las orejas y en los ojos y en otras partes." "Diario del primer viaje", miércoles 26 de diciembre de 1492. Textos y documentos, 100.

[89] Véase Juan de Torquemada, Monarquía Indiana, I: lib. IV, cap. XV, 385-86.

Por delante van como guías cuatro de a caballo, van delanteros, encabezan a los demás... Dan la vuelta y vuelven... van oyendo y atisbando por todo lugar... exanminando con detención las cosas.

Igualmente también los perros, los perros de ellos, van por delante: van olfateando por todas partes en pos de las huellas, andan jadeantes, jadean sin cesar.

En segundo lugar... vienen lo caballos que traen en sus lomos a los hombres... con sus lanzas de hierro.

Estos [los caballos] tienen cascabeles... Hacen estrépito los cascabeles... Esos "caballos", esos "ciervos", bufan, relinchan; sudan a mares, como agua de ellos destila el sudor. Y la espuma de sus hocicos cae al suelo goteando, es como agua enjabonada con *amole*, gotas gordas se derraman... Cuando corren hay estruendo; hacen estrépito... Luego la tierra se agujerea... Por sí sola se desgarra donde pusieron la mano o pata.

En tercer lugar... vienen los ballesteros... la van mirando, la van examinando, la van probando.

La cuarta serie también es de hombres de a caballo.

La quinta serie es de arcabuceros. Son los que traen arma de fuego... Retumban, se abren, hacen estruendo, echan chispas.

Y viene al fin como cerrando la marcha, su capitán... Vienen rodeándolo, vienen cercándolo, se aprietan en torno a él, sus capitanes, sus guerreros, sus asistentes.

Luego los moradores de los pueblos... Vienen haciendo grande grita.[90]

---

[90] Bernardino de Sahagún, Historia general de las cosas de Nueva España, 4 vols. ed. Angel María Garibay K. (México: Porrúa, 1956) IV: lib. doceno, cap. XV, 105-7.

Frente a esta invasión de gente, objetos y animales desconocidos, las crónicas recogen la atónita visión de los enviados de Monctezuma y la angustia de éste cuando le dan cuenta de lo que han visto:

> También mucho espanto le causó el oir cómo estalla el cañón, cómo retumba su estrépito, y cuando cae, se desmaya uno; se le aturden a uno los oídos. Y cuando cae el tiro, una como bola de piedra sale de sus entrañas, va lloviendo fuego, va destilando chispas, y el humo que de él sale es muy pestilente... Pero si va a dar contra un cerro, como que lo hiende, lo resquebraja, y si da contra un árbol, lo destroza hecho astillas, como si fuera algo admirable, cual si alguien lo hubiera soplado desde el interior.
>
> Los soportan en sus lomos sus "venados". Tal altos están como los techos.
>
> Pues sus perros son enormes, de orejas ondulantes y aplastadas, de grandes lenguas colgantes; tienen ojos que derraman fuego, están echando chispas, sus ojos son amarillos, de color intensamente amarillo... Son muy fuertes y robustos, no están quietos y andan jadeando, andan con la lengua colgando.
>
> Cuando hubo oído todo esto Monctezuma se llenó de grande temor y como que se le amorteció el corazón, se le encogió el corazón, se le abatió con la angustia.[91]

De cualquier modo, esas armas a las que el poeta Argensola llamaba,

---

91 Sahagún, Historia general, IV: lib. doceno, cap. VII, 92-93.
Sobre este mismo tema véase Juan de Torquemada, Monarquía Indiana, I: lib. IV, cap. XV, 385-86; cap. XVI, 388; cap. XIX, 396; cap. XXVI, 413; cap. XXVII, 414-15.
También en Europa el uso de artillería había causado espanto:
y haziendo señal con las trompetas para que los esquadrones se abriessen hazía las disparar contra los florentines, con la qual inuención espantó tanto el exército enemigo... el Duque le embió a dezir que lo auía hecho mal y como bárbaro, pues con aquella tempestad nueua y horrible quería matar los varones esforçados vsados a pelear a espada y lança por el valor y gloria." Jovio, Elogios, lib III: fol 82.

... horrible Artillería
Que en formas tan diversas y espantosas,
El infierno vomita cada día,[92]

concedieron a los conquistadores no sólo amplia ventaja sobre sus enemigos, sino que también les creó un nuevo *status*. En general, su aparición y uso no fueron unánimente aplaudidos. El sector que defendía la idea militar caballeresca desaprobó el empleo de nuevas invenciones bélicas, en especial de las armas de fuego. El Inca comparte esta opinión cuando cuenta que un corsario francés que atacaba Santiago de Cuba y un capitán español tras varios días de lucha ardorosa y porfiada, se pusieron de acuerdo en no tirarse "con artillería, diciendo que la pelea de manos con espadas y lanzas era más de valientes que las de las armas arrojadizas, porque las ballestas y arcabuces, de suyo daban testimonio haber sido invenciones de ánimos cobardes o necesitados..."[93] También Don Quijote añora "aquellos benditos siglos que carecieron de la espantable furia de aquestos endemoniados instrumentos de la artillería, a cuyo inventor tengo para mí que en el infierno se le está dando el premio de su diabólica invención, con lo cual dio causa que un infame y cobarde brazo quite la vida a un valeroso caballero... maldita máquina."[94]

Anteriormente el jurista Juan López de Vivero de Palacios Rubios (¿1450?-1525) había expuesto su punto de vista con los que luego el Inca y Cervantes coincidirían. López de Vivero defiende también la actitud ética del acto y esfuerzo heroicos al indicar que el caballero puede pelear con cualquier tipo de arma "con tanto que no fuesen de aquellas que

---

[92] Lupercio Leonardo Argensola, poema "en loor de la obra" de Cristóbal de Rojas, Tres tratados sobre fortificación y milicia (Madrid: CEHOPU, 1985) 22.

[93] Inca Garcilaso, LF: lib. 1, cap. IX, I: 262.

[94] Cervantes, Don Quijote, I: cap. XXXVIII, 311.

llaman máquinas o asechanzas, como son las ballestas o tiros de pólvora, con que se matan los hombres por asechanzas que no ven ni lo pueden remediar... El diablo inventó tan mala cosa que ya no se puede conocer la virtud y esfuerzo de los caballeros en las batallas."[95]

Gracián pregunta "¿Y qué polvos son éssos tan traidores?... ¿Son acaso de basiliscos molidos, de entrañas de víboras destiladas, de colas de escorpiones, de ojos embidiosos de lenguas maldicientes?" Y luego lamenta el uso y los efectos de la pólvora que es "una invención tan sacrílega, tan execrable, tan impía y tan fatal como es la pólvora, dicha assi porque convierte en polvo al género humano. Esta ha acabado con los Héctores de Troya, con los Aquiles de Grecia, con los Bernardos de España. Ya no ai coraçón, ni valen fuerças, ni aprovecha la destreza: un niño derriba un gigante, una gallina hace tiro a un león y el más valiente el cobarde, con que ya ninguno puede lucir ni campear."[96]

Aunque en la época la opinión general relacionaba el origen de las armas de fuego con el demonio,[97] también había otro sector que llega, incluso, a aplicar la visión providencial de la historia a la invención y empleo de las armas de fuego en la conquista. De acuerdo al polígrafo Diego de Saavedra Fajardo (1584-1648) la divinidad "dispensó los medios... la navegación con la invención de la piedra imán..., **la pólvora..., los**

---

95 Palacios Rubio, Tratado del esfuerzo bélico heroico, (Salamanca: 1524), 65. Citado Por Maravall, El humanismo de las armas, 155.

Las mortales ventajas de la artillería fueron bastante admiradas en las guerras civiles del Perú. El sargento mayor Pedro Suárez dice:

> "Vuestra señoría tiene su escuadrón puesto y ordenado con tantas ventajas de sitio de artillería, que sin encuentro de lanza ni golpe de espada tiene vencidos sus enemigos sólo con estarse quedo y no moverse de como está. Que por cualquiera parte que sus contrarios vengan los desbarata y los hace pedazos con su artillería antes que lleguen a tiro de arcabuz." HGP: lib. 3, cap. XVI, III: 203.

96 Baltasar Gracián, El Criticón, ed. M. Romera-Navarro, 3 vols (Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1939) *Crisi* VIII, II: 258-59.

97 Covarrubias define el arcabuz como "Arma forjada en el infierno, inventada por el demonio."

Para Gracián más que producto diabólico, la pólvora es producto del corazón humano: "Y aunque dizen componerse de aquel alcrebite infernal, del salitre estigio y de carbones alentados a esternudos del demonio, pero yo digo que del coraçón humano, que excede a la intratabilidad de las Furias." El criticón, *Crisi* VIII, II: 258.

arcabuces, con que armados de rayos los españoles, sujeten la multitud de aquellos bárbaros; y para que entre ellos puedan mejor dilatar la Religión por medio de los libros."[98] Como se puede ver, éste otro modo de apreciar la invención y uso de las armas de fuego expresada en 1597 por Lupercio Leonardo de Argensola (1559-1613), tuvo sus antecedentes en un autor muy conocido en la España de la época, me refiero al humanista italiano Polidoro Virgilio, cuyo libro De rerum inventoribus fue traducido y ampliamente leído en la Europa renacentista. Este humanista sentía admiración por la artillería "especialmente aquella nueva invención que se llama lombarda. La qual fue la más brava y espantable cosa que después que el mundo es mundo pudo ser inventada por ingenio humano... Desta manera se han inventado otras muchas formas y maneras de tiros de pólvora y artillería, los quales tienen diversos nombres."[99] Para los que así opinaban los materiales de artillería "lejos de ser una invención del infierno, fueron un instrumento de la Providencia para que España llevara a cabo la conquista y la civilización de América."[100]

---

98 Diego de Saavedra Fajardo, República literaria, (Madrid: BAE, 1910) XXV: 394. El énfasis es mío.

Argensola refiriéndose a la conquista dice: "Con ella de mil barbaras naciones / Las cervizes indomitas oprimes / Y justas leyes, mal su grado, pones."

99 Polidoro Virgilio, Libro de Polidoro Virgilio que tracta de la invención y principio de todas las cosas (Amberes: 1550). Citado por Maravall, Antíguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966) 544.

100 José Antonio Maravall, El humanismo de las armas en Don Quijote (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1948) 149.

Dios es español y cristiano

> "'[T]ienen un dios a quien ellos adoran e quieren mucho...' Tenía [Hatuey] cabe sí una cestilla llena de oro en joyas e dijo: 'Véis aquí el dios de los cristianos.'"
>
> Bartolomé de las Casas
> *Brevísima relación*

En el discurso del sujeto religioso-militar (que reitera, de diversos modos, la definida posición de Fernández Oviedo en la que nunca se duda de que "la pólvora quemada contra los infieles sea incienso ante el Señor") se pueden distinguir, entre otros, tres elementos con los que se va constituyendo: la constante invocación a Dios, la Virgen María y al apóstol Santiago. Cuando digo invocación no me refiero al uso de la muletilla o del recurso retórico que sí se encuentra en forma abundante en el discurso colonial, sino a la verdadera invocación hecha con fe y esperanza y que manifiesta la creencia en su efectividad. Segundo, la consecuente aparición y participación a favor de los conquistadores de estos seres celestiales, y finalemte, los milagros que estos poderosos personajes realizan en favor de los conquistadores y en contra de los indígenas, como se puede ver en las narraciones de la conquista de México y el Perú en que Santiago, convertido en guerrero, participa activamente como soldado de caballería. Su primera aparición en México fue en la batalla contra los indígenas de Tabasco. La activa participación de la Virgen para proteger a los cristianos era diferente a la de Santiago, mientras éste ensangrentaba su espada estimulando degollar indígenas,[101] la Virgen tenía

---

101 "No fue sólo el entusiasmo por Cristo lo que decidió las victorias a favor de los cristianos; más fuerte que ningún impulso evangélico, era después de todo la confianza en Santiago Matamoros que, mágicamente, estimulaba a degollar muslimes." Castro, España en su historia, 51.

otra táctica, se limitó a echar tierra, arena o una suerte de rocío en los ojos de los indígenas para que no se defendieran, de este modo, como dice José F. Ramírez "no se manchó con sangre americana."[102]

Durante los primeros años de la conquista, la Iglesia de Nueva España, y en especial los franciscanos, en su afán de subrayar el papel secundario desempeñado por los milagros en la conversión de los indígenas fue hostil con ellos. Este rechazo fue evidente en Motolinía, Sahagún y el arzobispo Montufar, entre otros. Y como indica Gruzinski, esta posición correspondía a una optimista, e incluso triunfalista concepción de la evangelización que hacía que la intervención de cualquier milagro fuera superflua. En esta búsqueda de una religión sin milagros y sin confusiones debido a prácticas paganas, muy reservada en el asunto de santos y e imágenes, Gruzinski acertadamente observa que esta actitud también respondía a una secreta pero incuestionable influencia del erasmismo. Apenas clausurado el Concilio de Trento esta posición perdería debido a muchos factores: la llegada de los jesuitas a México (y a otros lugares americanos) que desplazaron a las órdenes mendicantes, y en especial la actitud del clero secular que decidido a explotar y manipular la fe de los neófitos promocionó el culto a la Virgen, o la cruz, o a tal santo, mediante la aceptación de los milagros. También algunas órdenes regulares, como los agustinos, los dominicos, participaron con determinación en su propagación. El caso llegó a tal extremo que las dos últimas décadas del siglo XVI, en el zona México-Tenochtitlán, la percepción del milagro ya no era un asunto individual sino colectivo. Este ambiente de Nueva España -proclive al hecho sobrenatural de las primeras décadas del siglo XVII- vio la proliferación de imágenes, cruces y lugares milagrosos, como también de devociones

---

102 Véase López de Gómara (cap. 105), Guaman Poma de Ayala (Nueva Corónica, II: 373-377). El Inca Garcilaso presenta una variante: "les caía en los ojos un polvo, ya como arena, ya como rocío, con que se les quitó la vista de los ojos... (HGP: Libro 2, Cap. XXV, III: 125-28).

Fray Diego de Córdova Salinas copiando del Inca Garcilaso repite: "Los indios mirando aquella maravilla, sentían que les caía en los ojos un polvo, ya como arena, ya como rocío, con que se les quitó la vista de los ojos..." Crónica franciscana, Cap. V, 40.

regionales. Esta abundacia de lo celestial corresponde a la erradicación de las tendencias erasmistas y marcan el final de los sueños utópicos de los primeros misioneros.[103]

Por el grado de aceptación del hecho milagroso y por la certeza o reserva con que se cuenta el mismo, se pueden observar dos grupos principales entre los que narran los milagros ocurridos en el Nuevo Mundo. El primero está constituido por aquellos que admiten el caso como parte del proceso histórico, como un fenómeno natural perfectamente explicable y admisible dentro de la concepción providencialista y milagrera de la historia.[104] De ahí que se pueda narrar el hecho sin tapujos ni cortapisas. En este grupo,

---

[103] Serge Gruzinski, The Conquest of Mexico. The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th-18th Centuries, tr. Eileen Corrigan (Cambridge: Polity Press, 1993) 188-194.

[104] La aceptación de la naturalidad del milagro fue "eje de la historia hispánica. y no 'cosa de aquellos tiempos", o ; 'superstición' de las masas ingenuas... La simbiosis humano-divina fue solidaria de la simbiosis vivencia-mundo objetivo, y forma así como la espina dorsal de la vida y de la historia, en un grado que en vano buscaríamos dentro de las restantes historia de Europa." Castro, España en su historia, 225.

Esta admisión del milagro es comprensible en el ambiente de espiritualidad y religiosidad de la época. Baste fijarse en diversos escritores que a pesar de su acendrado racionalismo o de su conciencia crítica (dirigida especialmente contra la masiva manipulación de los milagros, su fabulación, la superstición, los elementos paganos que se incluían en los mismos) no negaban, en primer lugar, la existencia de milagros, y segundo, admitían la intercesión de María y de los santos en la realización de los mismos. Los ejemplos ofrecidos por Bataillon son muy esclarecedores:

> Los milagros que hacen famosos a los santuarios asombran tal vez a Cervantes por su abundancia... Cervantes, en todo caso, tuvo que admitir sin vacilación el milagro... Montaigne, hombre dotado ciertamente de espíritu crítico, no admitía todos los milagros ciegamente, pero sin embargo decía que era "singular desvergüenza" el "condenar de golpe todas esas historias". Descartes llegó a ir en peregrinación al santuario de Nuestra Señora de Loreto, para agradecer cierta iluminación intelectual.

El mismo Erasmo acepta la intervención de los santos en la realización de los milagros como consecuencia de la palabra de Cristo: "Todos los santos son miembros de Jesucristo. Pues si con el cabo de su vestidura da sanidad y hace mercedes solamente tocando, ¿qué nos maravillamos que lo haga por sus miembros que son los santos?" (Tratado de la oración, XI, XII). Véase Bataillon, Erasmo, 787, 575. También A. Castro, El pensamiento, "Las ideas religiosas" 245-328. Precisamente en este libro (p. 55 y sgts.), Castro relaciona la definición de milagro en los Trabajos de Persiles de Cervantes con el racionalismo moderno de las doctrinas de Pomponazzi, *De incantationibus* (1556), originadas en Cicerón, *De divinatione* (II, 22). Según el concepto racionalista moderno los milagros "no son más que hechos insólitos, cuya causa natural se ignora." (p 55). Castro también cita a Fray Martín de Castañega quien, antes que Pomponazzi, ya propagaba en España un concepto racionalista de los milagros: "Nunca jamás habremos de decir que sea miraglo cosa que naturalmente (aunque por virtudes a nosotros ocultas) se pueda producir; porque el miraglo es obra que la virtud natural no tiene fuerzas para la obra ni lo hemos de

entre otros, está el jesuita José de Acosta, que dedica el capítulo "De algunos milagros que en las Indias ha obrado Dios en favor de la fe..." para indicar que por

> relaciones de muchos y por historias que hay, se sabe de cierto, que en diversas batallas que los españoles tuvieron, así en la Nueva España como en el Perú, vieron los indios contrarios en el aire un caballero con la espada en la mano, en un caballo blanco, peleando por los españoles; de donde ha sido y es tan grande la veneración que en todas las Indias tienen al glorioso Apóstol Santiago. Otras veces vieron en tales conflictos la imagen de nuestra señora, de quien los cristianos en aquellas partes han recibido incomparables beneficios.[105]

Estos milagros también son narrados por Pedro Pizarro.[106] En el mismo grupo se encuentra el capitán Pedro Mariño de Lobera, cronista de la conquista de Chile. quien relata la frecuente aparición e intervencion de una hermosísima dama (la Virgen María) o de un caballero resplandeciente (Santiago). En una ocasión los espías indígenas cuentan 33

---

otorgar si no fuéremos constreñidos por necesidad, faltando la potencia y virtud natural." Tratado muy sotil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías (Logroño, 1529) (Madrid: 1946) ed. de A. G. de Amezúa, 62.

105 José de Acosta, Historia natural y moral de las Indias (Madrid: BAE, 1954) Libro VII, Cap. XXVII, LXXIII: 243-44.

106 "... y cierto, si los yndios cayeran en ello y Dios Nuestro Señor no les çegara, ellos pudieran muy bien matar a Hernando Piçarro y los que con él estauan." Pizarro, Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú, 129.

Sobre la conquista del Cusco y llevando agua para su molino cuenta el fraile mercedario Marcos Salmerón:

> Acosado nuestro ejército de una increíble multitud de bárbaros valientes y a pique de perecer sin remedio, levantó [un fraile] en el extremo de una pica un Cristo crucificado, y, enarbolando este estandarte con que sujetó Dios todas las fuerzas de infierno, le asestanton los bárbaros fieramente con sus flechas, tan en su daño, como lo testificaron dos prodigios: uno, que se volviesen las armas contra los que habían disparado, y el otro, haberse visto en el aire innumerables caballeros con escudos de la Merced en los pechos y en caballos blancos.... haciendo cruel estrago en los enemigos. Recuerdos históricos de la Orden de la Merced (Valencia: 1646) 328-b. Citado por Herrero-García, Ideas de los españoles, 20.

caballeros defensores de a caballo en vez de 32, lo cual también fue notado por algunos españoles en el momento de la batalla. En esta confusión la única manera de explicar la presencia del trigésimotercero es por la aparición de un ángel o del mismo Santiago que se ha presentado para defender el campo castellano.[107]

Para el licenciado Juan de Matienzo la única manera de explicar el "descubrimiento" del Nuevo Mundo y la conquista de América es a través del milagro. Para él no cuentan, o no ve, o no puede apreciar, todos los complejos e intrincados problemas socio-políticos, culturales y emocionales (como la rivalidad entre Huascar y Atahuallpa, la guerra civil, las rebeliones de grupos antes dominados por los Incas) por los que atravesaban los pueblos andinos en el momento de producirse la invasión y que coadyuvaron al fácil derrumbamiento del estado inca. Tampoco sopesa el licenciado la función de la amplia experiencia política española ganada tras largos años en las luchas de la reconquista, ni el papel de las armas de fuego y del caballo que sí tuvieron que ver, y mucho, con el rápido triunfo de Pizarro. Para Matienzo todo se reduce a una serie de milagros:

> Otra señal es que por estas tierras de indios tan escondidas, que ninguno de los sabios antiguos tuvo noticia dellas, pues dividieron todo el Mundo en tres partes - Asia, Africa y Europa -, y de ésta, que era la mayor, no hicieron minción ni tuvieron della entonces noticia, hasta que aquel famoso ginovés Colón se atrevió a echar por el Mar Océano y vino milagrosamente a aportar a este Nuevo Mundo.
>
> La tercera señal es de los muchos milagros que acaecieron en la población y conquista de esta tierra, como se podrá ver por la historia de la peregrinación de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, y de Cortés, Marqués del Valle, y del Marqués don Francisco Pizarro, que ganó este reino. ¡Qué más conocido milagro se puede ver

---

107 Pedro Mariño de Lobera, Crónica del reino de Chile en Crónicas del reino de Chile (Madrid: BAE, 1960) CXXXI: 267 (Cap. XV, libro I, ver también el capítulo XVI (pg. 267-8) donde trata de aparición de la "Reina del cielo").

que el que le acaeció en el prencipio de su entrada, que con ciento e cincuenta españoles que traía en su compañía, venció e suxetó al tirano Ataualipa y a tantos millones de indios que traía en su compañía! No se puede entender que fuerzas humanas bastasen, sin el auxilio divino y después, en el cerco del Cuzco, que cien hombres cercados venciesen a 30 U indios, sin tener más de uno o dos arcabuces. ¿Quién podrá hacer esto sin el ayuda del cielo?

Ansí, los indios decían a la sazón, y dicen agora, que el que los vencía era un hombre viexo, cano, que venía en un caballo blanco, que ellos pensaban que era uno que se llamaba Alonso de Mesa, el cual por enfermedad quedaba en la cama y no había salido a la guerra, y dícese debió ser el Apóstol Santiago, abogado de nuestra España, inviado por Dios para que los indios fuesen vencidos...[108]

Fray Juan de Torquemada narra el milagro que salvó a los castellanos del feroz ataque de los indígenas durante la conquista de México:

Bolvieron el día siguiente los Indios, a dar el tercer combate a Cortés... que se tuvo por cierto, que acabaran aquel día los Castellanos, sino fuera, por lo que decían los indios, que la Imagen de Nuestra Señora, les echaba Tierra en los ojos, y que un caballero mui grande, vestido de blanco, en un Caballo blanco, con Espada en la mano, peleaba sin ser herido, y su Caballo con la Boca, Pies y Manos, hacía tanto mal, como el Caballero con su Espada.[109]

Fray Diego de Durán también registra estos milagros de la conquista azteca:

---

[108] Juan de Matienzo, Gobierno del Perú (1567) ed. Guillermo Lohmann Villena (Lima: Institut Français D'Études Andines, 1967) 13-14.

[109] Fray Juan de Torquemada, Monarquía Indiana, 3 vols (México: Salvador Chávez Hayhoe, 1943) I: lib. 4, Cap. LXIX, 495-96.

> Luego que el valeroso Marqués Don Hernando Cortés ganó a Méjico... la cual dicen haber aparecido en esta conquista en favor de los españoles y juntamente el glorioso Patrón Santiago como lo hallaron pintado en la iglesia del Tlaltelolco, los cuales indios confiesan abelle visto en la mayor refriega que tuvieron, donde los españoles llevaban la peor parte... en favor de los cuales apareció el glorioso Santiago y auyentó a los indios, favoreciendo a los españoles por permisión divina.[110]

En la zona andina la obra de Guaman Poma de Ayala es un caso especial por la fuerza que adquiere la narración de los acontecimientos milagrosos, cuya veracidad no pone en duda, debido a que están enunciados en doble código (escritura y dibujo). En la narración verbal Guaman se distancia de los aspectos fantásticos de su relato mediante la frase "dizen que," y resuelve así el problema de su responsabilidad como autor en relación con la veracidad de los aspectos fantásticos de su relato y protege "su credibilidad en tanto historiador":

> Señor Santiago Mayor de Galicia apóstol de Jesucristo, en esta ora que estaua asercado los cristianos, hizo otro milagro Dios, muy grande en la ciudad del Cuzco.
>
> **Dizen que** lo vieron a uista de ojos, que auajó el señor Santiago con un trueno muy grande. Como rrayo cayó a la fortalesa del *Ynga* llamado Sacsa Guamán, que es *pucara* del *Inga*... Y como cayó en tierra se espantaron los indios y digeron que abía caydo *illapa*, trueno y rrayo del cielo, *caccha*, de los cristianos, fabor de cristianos. Y ancí auajó el señor Santiago a defender a los cristianos.[111]

---

[110] Fray Diego Durán, Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme, 2 vols. ed. José F. Ramírez (México: Editora Naciona, 1951) II: 63.

[111] Guaman Poma, Nueva corónica, II: 377 [405]. Véase también la información de las páginas 373, 375, [401, 403]. El énfasis es mío.

El código icónico, en cambio, presenta una mayor dramatización del hecho milagroso y es esta imagen visual "la que se impone al lector y espectador con una amplitud de la que carece la narración verbal."[112] La dramatización sugerida en las imágenes de Guaman Poma se enriquece por el doble nivel de sentido que contiene el material gráfico:

> En un primer nivel, el código -de origen europeo- es mimético o representativo, e impone una lectura literal. En el segundo nivel el sentido se articula en un código nativo, relacional o posicional, imponiendo una lectura simbólica. El nivel figurativo constituye una suerte de léxico... En el segundo nivel juegan un papel esencial los elementos no-miméticos del campo de la imagen, particularmente aquellos que tienen que ver con la posición: centro/periferia, arriba/abajo, derecha/izquierda. El signo icónico adquiere significación mediante oposiciones paradigmáticas (distintos tipos de personajes, por ejemplo) y sintagmáticas (el lugar que ocupan dentro del espacio visual).[113]

Dentro del proyecto de Guaman Poma el milagro cumple una triple función: religiosa, político-militar y de rescate histórico. La primera resulta evidente porque el cronista además de aceptar sin titubeos el fenómeno religioso le concede una misión histórica en el sentido de que si bien es cierto que el milagro causa la derrota de los rebeldes andinos, gracias al milagro éstos podrán ubicarse en la teleología de historia mesiánica, salvando así sus almas. En cambio, la función político-militar se da cuando Guamán explica el fracaso político del imperio y las derrotas militares sufridas por los indígenas

---

[112] Rolena Adorno, Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala (Lima: Pontificia Universidad Católica, 1989) 125, 126.

[113] Mercedes López-Baralt, Icono y conquista: Guaman Poma de Ayala (Madrid: Hiperión, 1988) 202-203.

mediante la intervención directa de la Virgen y Santiago, que neutralizan a los guerreros andinos (que se espantan, se desbaratan y se retiran o huyen) para facilitar el triunfo de los cristianos y, por lo tanto, la evangelización de los derrotados. Subvierte de esta forma la creencia en la superioridad bélica castellana y resta méritos terrenales a las hábiles maniobras políticas del conquistador. Este gesto que intenta atenuar el hecho histórico de la derrota mediante una explicación de naturaleza religiosa, busca rescatar al conquistado de la vergüenza del descalabro del imperio incaico. También está dirigido a revalorar y reubicar en la historia al indígena que según la interpretación de Guaman Poma es derrotado por la intervención divina, fuerza superior contra la que no puede hacer nada (derrota de la que además salen favorecidos porque se harán cristianos y salvarán sus almas) y no tanto por la capacidad militar castellana:

> Estando sercado todos los cristianos en la plasa del Cuzco... hizo otro milagro muy grande, milagro de la Madre de Dios en este rreyno que lo uieron a uista de ojos los indios... y lo declaran y dan fe de ello... Santa María de Peña de Francia, una señora muy hermosa, todo bestido de una bestidura muy blanca, más blanca que la nieue, y la cara muy resplandeciente, más que el sol. De uelle se espantaron los yndios y **dizen que** le echaua tierra en los ojos a los yndios ynfieles. Cómo hizo Dios milagro para hazelle merced y su madre bendita a los españoles cristianos, por mejor dezir que más quizo hazer merced la madre de Dios a los yndios porque fuesen cristianos y saluasen las ánimas de los indios.
>
> Dizen que bino encima de un cauallo blanco... desbarató todo el serco de los yndios... y que lleuaua el santo mucho rruydo y de ello se espantaron los yndios.
>
> Desto echó a huyr Mango Ynga y los demás capitanes y yndios y se fueron... con sus capitanes y demás yndios los que pudieron. (II: 377 [405])

Cómo se desbarató Mango Ynga por el señor Santiago de los cristianos y cómo se espantó y se fue huyendo con sus capitanes y llebó muchos yndios...[114]

La posición de sujeto religioso que adopta Guaman Poma frente a este tipo de milagros se inserta dentro de la tradicional concepción que prolongaba el milagro de la lucha anti musulmana en la Reconquista a los nuevos combates contra los indígenas del Nuevo Mundo. Visto así, el milagro es valorado por el cronista como un elemento fundamental en la conquista y, al mismo tiempo, representa este proceso y el Nuevo Mundo como dignos de la intervención divina. Esta posición bastante generalizada fue cuestionada por otra menos popularizada que "sostenía que los milagros no acompañaban las conquistas militares ni las campañas de evangelización. Algunos influyentes pensadores españoles de la época sostenían que la conquista y evangelización de los reinos del Nuevo Mundo no eran dignos de milagros y que la natural superioridad de los españoles sobre los aborígenes hacía innecesaria la intervención sobrenatural."[115]

El Fraile limeño Diego de Córdova y Salinas (1591-1654) también "trata de probar que el éxito no se debió al triunfo de la superioridad de los recursos militares de un sistema social sobre otro más atrasado,"[116] y que a pesar de lo positivo de la titánica labor de los españoles porque "para cada español había mil indios, y dos hacían huir a diez mil,"[117] la

---

[114] Guaman Poma, Nueva corónica, II: 373-75 [401], [403], 377 [406]). El énfasis es mío.

[115] Adorno, Cronista y príncipe, 125.

[116] Emilio Choy, Antropología e historia, 2 vols. (Lima: UMSM, 1987) 1: 425.

[117] Fray Diego de Córdova Salinas, Crónica franciscana de las provincias del Perú, ed. Lino G. Canedo, O.F.M. (Washington: Academy of American Franciscan History, 1957) 44.

Anteriormente, Ludovico Ariosto, menos exagerado que Córdova y Salinas, había comentado en el mismo sentido: "diez de esos héroes pondrán en fuga a millares de enemigos." Orlando Furioso, Canto XV, 63.

conquista fue obra de Dios que asistió a los castellanos "con milagros y defendiéndolos con ayudas celestiales":

> cuando estaban para perecer... al punto apareció visiblemente el glorioso apóstol Santiago, patrón de España, delante de los españoles, que lo vieron ellos y los indios, encima de un hermoso caballo, embrazada una adarga, y en ella su divisa de la orden militar, y en mano derecha una espada, que parecía relámpago, según el replandor que echaba de sí (**como se lee haber aparecido en el milagro que celebra España de las Navas de Tolosa**).
>
> Los indios se espantaron de ver el nuevo caballero y unos a otros decían: ¿Quién es aquel viracocha, que tiene la illapa en la mano? que significa relámpago, trueno y rayo.[118]

Como se puede ver, fray Diego, de manera explícita, también subordina los asuntos políticos al mundo sobrenatural, y explica temas terrenales mediante creencias religiosas y extendiendo la intervención divina a los años previos a la conquista donde se inciaron las guerras civiles de los hermanos Huascar y Atahuallpa y que continuaron durante la conquista:

> Lo primero, se ha de assentar que en estas conquistas parece tuvo más parte la gracia que la naturaleza, pues en ellas vemos hechos superiores a las fuerzas flacas de unos hombres... Y no hay duda, sino que Dios omnipotente, cuando quiso dar aqueste imperio al cristianismo, postró a los indios, **diviéndolos primero en guerras civiles para que con sus propias manos se enervassen y postrassen.**[119]

---

[118] Córdova Salinas, Crónica franciscana, 39, 44. El énfasis es mío.

[119] Córdova Salinas, Crónica franciscana, 36. El énfasis es mío.

Lo que se percibe en el Inca Garcilaso es una posición dicotómica frente al milagro. Como bien señala Emilio Choy, por una parte está el creyente que acepta y por otro el historiador que intenta racionalizar y explicar el fenómeno.[120] Como Guaman Poma, el cronista mestizo, tampoco pone en duda el milagro y por lo general lo narra sin utilizar ningún recurso que cree una distancia entre el narrador y el hecho contado. Frente a un ataque de los incas los españoles:

> estaban armados de sus armas y con gran devoción llamando a Cristo nuestro Señor y a la Virgen María su Madre, y al apóstol Santiago, que les socorriesen en aquella necesidad y afrenta. Estando ya los indios para arremeter con los cristianos, se les apareció en el aire Nuestra Señora con el niño Jesús en brazos, con grandísimo resplandor y hermosura y se puso delante de ellos. Los infieles mirando aquella maravilla, quedaron pasmados: sentían que les caía en los ojos un polvo, ya como arena, ya como rocío, con que se les quitó la vista de los ojos, que no sabían dónde estaban.[121]

Es más, para el Inca que ha adoptado una posición de sujeto religioso (que él trata de evidenciarla como transparente y fervorosa) los milagros son hechos dignos de ser contados en la historia, son "la parte más principal de las historias" y se sorprende al ver que otros historiadores no las mencionen. Pero al mismo tiempo surge en el Inca el historiador que es consciente del asunto de la credibilidad, es entonces cuando, elípticamente, recurre a la autoridad para refrendar lo que él con tanta fe narra:

---

[120] Choy, Antropología e historia, I: 426.

[121] Inca Garcilaso, HGP: Lib. 2, Cap. XXV, III: 125-28.

Siempre que me acuerdo de estas maravillas y de otras que Dios nuestro Señor obró en favor de los españoles... me admiro de que los historiadores no hiciesen mención de ellas, siendo cosas tan grandes y tan notorias, que en mis niñeces las oí a indios y a españoles, y los unos y los otros las contaban con grande admiración.

En el hastial de aquel templo que sale a la plaza, pintaron al señor Santiago encima de un caballo blanco con una adarga embrazada y la espada en la mano, y la espada era culebreada; tenía muchos indios derribados a sus pies, muertos y heridos.

Por todo lo cual me admiro de los que enviaban relaciones que no las hiciesen a los historiadores de cosas tan grandes, si no es que quisiesen aplicar a sí solos la victoria de ellas... hojeando el libro del padre maestro Acosta se me ofreció al encuentro lo que su paternidad dice de muchos milagros... en el Nuevo Mundo... es verdad que me precio de escribirla, porque es la parte más principal de las historias... todavía quedo encogido cuando en las cosas grandiosas no hallo que las hayan tocado los historiadores españoles... para comprobarlas con ellos, porque no se imagine que finjo fábulas, que cierto las aborrezco y también el lisonjear.[122]

La posición de Antonio de Solís es, también, ambigua, en vista de que, por un lado, al estar absolutamente convencido de que la historia es conducida por la divina providencia acepta sin vacilar la participación de Dios en la conquista y la ayuda que éste le brinda a Cortés en momentos cruciales: "La prosperidad de tantos sucesos repetidos era señal casi evidente de que corría por cuenta del cielo esta conquista; pero algunos que se lograron sin humana diligencia, no parece posible que viniesen de otra mano, tan medidos con la necesidad y tan fuera de la esperanza."[123] Con mucha razón Arocena anota dos

---

[122] Garcilaso, HGP: Lib II, Cap. 26, III: 127-28.

[123] Solís, Historia, Lib. V, Cap. XVI, 957.

cosas, primero, que en Solís "el milagro puede concurrir con las causas segundas al logro de lo que Dios quiere que ocurra," pero él "no se muestra inclinado a atribuirle una latitud excesiva en la conformación de la realidad histórica", y segundo, que cuando el cronista no encuentra una explicación "valedera en el plano de la causalidad natural debe apelarse a lo sobrenatural, a la inmediata y personal gestión de Dios".[124] Apoyándose en el testimonio de Díaz del Castillo, la reacción de Solís no es favorable cuando comenta el testimonio de muchos españoles que aseveran aparición y participación de Santiago en la batalla de Tabasco: "Algunos escriben que andubo en esta batalla el apóstol Santiago peleando, en un caballo blanco, por sus españoles... Pero Bernal Díaz del Castillo niega con aseveración este milagro, diciendo que ni le vio ni oyó hablar de él a sus compañeros. Exceso es de la piedad el atribuir al cielo estas cosas que suceden contra la esperanza o fuera de la opinión".[125]

Pero, como ya dije antes, cuando no puede explicar un hecho, sólo entonces lo reconoce como milagro. Respecto a las propiedades curativas del soldado Juan Catalán "que sin otra medicina que un poco de aceite y algunas bendiciones, curaba en tan breve tiempo las heridas que no parecía obra natural", Solís dice que "en este caso no sería temeridad que se tuviese por obra del cielo semejante maravilla".[126] Similares reservas y estrategia (manifestar que se cree en la intervención divina y a la vez expresar cuidadosamente la reserva, contar el hecho de todos modos, recurrir al doble testimonio españoles/ indígenas) se encuentran en Alonso de Ercilla:

> En contar una cosa estoy dudoso,
> que soy de poner dudas enemigo,

---

[124] Arocena, "Estudio preliminar," 20.

[125] Solís, Historia, Lib. I, Cap. XIX, 263.

[126] Solís, Historia, Lib V. Cap. XXIII, 20.

y es un estraño caso milagroso,
que fue todo un ejército testigo;
aunque yo soy en esto escrupuloso
por lo que dello arriba, Señor, digo,
no dejaré en efecto de contarlo,
pues los indios no dejan de afirmarlo.[127]

En el segundo grupo, es interesante la posición que Bernal Díaz del Castillo asume respecto a los milagros. El veterano soldado y cronista, si por un lado trata de evitar cualquier problema con la Iglesia aceptando el milagro y la participación divina, por otro lado, manifiesta con energía sus reservas, poniendo -con "racionalismo burlón"[128] o con "candor o sorna"[129] - una personal dosis realista (¿y de incredulidad?) en la narración de los acontecimientos, y de manera muy hábil elabora su argumento que se sostiene en el testimonio de los otros conquistadores y en sus costumbres guerreras y religiosas, para, finalmente, señalar a los cronistas que escriben sin haber participado en los hechos como responsables por el (¿origen?) popularización y difusión de este material. Tal sería el caso del milagro contado por López de Gómara sobre la aparición de "los santos apóstoles señor Santiago o señor san Pedro":

> todas nuestras obras y vitorias son por mano de nuestro Señor Jesucristo... en aquella batalla... la gran misericordia de Nuestro Señor en todo nos ayudaba; y pudiera ser que los que dice el Gómara fueran los gloriosos apóstoles señor Santiago o señor san Pedro, e yo, como pecador, no fuese digno de verles. Lo que

---

127 Ercilla, La Araucana, Primera parte, Canto IX, I: 289.

128 E. Choy, Antropología e historia, I: 423.

129 Ramírez, "Prólogo", Diego Durán, Historia de las Indias, II: 63.

> yo entonces vi y conocí fue a Francisco de Morla en un caballo castaño... y ya que yo, como indigno pecador, no merecedor de ver a cualquiera de aquellos gloriosos apóstoles, allí en nuestra compañía había sobre cuatrocientos soldados, y Cortés y otros muchos caballeros, y platicárase dello y tomárase por testimonio, y se hubiera hecho una iglesia cuando se pobló la villa, y se nombrara la villa de Santiago de la Vitoria u de San Pedro de la Vitoria... y si fuera así como lo dice el Gómara, harto malos cristianos fuéramos, enviándonos nuestro Señor Dios sus santos apóstoles, no reconocer la gran merced que nos hacía... y hasta que leí su Corónica nunca entre conquistadores que allí se hallaron tal se oyó.[130]

Uno de los soldados-cronistas que también participó en la misma batalla de Centla y que posteriromente se hiciera religioso dominico, Francisco de Aguilar (1479-1571), coincide con Bernal Díaz al explicar lo sucedido de una manera racional, atribuyendo la victoria cristiana a la superioridad bélica y a los caballos:

> Cortés mandó sacar dos caballos armados y ciertos ballesteros y escopeteros y peones a resistir el ímpetu de los indios que venían de guerra, los cuales serían hasta cuarenta mil hombres, poco más o menos, donde los tiros que se jugaron y las ballestas que tiraban y los caballos que corrían mataron muchos de los indios por manera que como cosa nueva para ellos, atemorizados, huyeron y dejaron el campo.[131]

En cambio otros dos soldados-cronistas y protagonistas de la misma campaña, explican el triunfo mediante la milagrosa aparición de Santiago. Se trata de Andrés de Tapia

---

[130] Díaz del Castillo, Historia, Cap. XXXIV, 29.

[131] Francisco de Aguilar, "Relación breve de la conquista de la Nueva España" en La conquista de Tenochtitlán, ed. Germán Vázquez (Madrid: Historia 16, 1988)

y Bernardino Vázquez de Tapia. Según cuenta el joven capitán leonés conocido como hombre íntegro, gran soldado, responsable y leal, en el momento más crucial de la batalla

> [a]pareció por la retaguardia de ellos un hombre en un caballo rucio, picado, y los indios comenzaron a huir y a nos dejar algún tanto por el daño que aquel jinete en ellos hacía; y nosotros creyendo que fuese el marqués, arremetimos y matamos algunos de los enemigos... tornó a parecer el de caballo más cerca de nosotros... todos lo vimos... y tornóse a desaparecer... tres veces... apareció y le vimos; y siempre creíamos que fuese alguno de los de la compañía del marqués.
>
> El marqués con sus nueve hombres de caballo volvieron a venir por nuestra retaguardia, y nos hizo saber cómo no había podido pasar.[132]

A Bernardino Vásquez de Tapia la conquista de México, al amparo de la sangrienta espada de Santiago, le deparó la fortuna que había venido a buscar, convirtiéndose en una "persona prominente y rica" de Nueva España. Vásquez dice que "se vio un gran milagro, que, estando en gran peligro en la batalla, se vio andar peleando uno de un caballo blanco, a cuya causa se desbarataron los indios, el cual caballo no había entre los que traíamos. En fin, los vencimos".[133]

No debe llamar la atención que frente a un mismo hecho, los sujetos religiosos asuman posiciones distintas sobre todo si tratan de explicar el mismo asunto. Para entender el por qué unos sujetos religiosos insertados tanto en la aparente objetividad del gran proyecto imperial como en la mentalidad providencialista, optan por una explicación

---

[132] Andrés de Tapia, "Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy Ilustre señor don Hernando Cortés, marqués del Valle, desde que se determinó ir a descubrir tierra en la Tierra Firme del Mar Océano", en La conquista..., ed. G. Vázquez, 76.

[133] Bernardino Vásquez de Tapia, "Relación de méritos y servicios del conquistador Bernardino Vázquez de Tapia" en La conquista, ed. G. Vázquez, 136.

racional, histórica si se quiere, y otros por una respuesta ideologizada, habría que analizar las variables objetivas y subjetivas que influyen en esta toma de posición. Dentro de esto, Germán Vázquez ha señaldo un aspecto muy importante del problema al indicar que la ideología providencialista "se formula en unos términos que *a priori* no admiten una segunda lectura; pero este monolitismo se resquebraja cuando se reinterpreta en función de intereses personales u objetivos concretos".[134] Por ahora será suficiente señalar que en el caso de Bernal Díaz sí ocurre una segunda lectura a partir de sus intereses personales. Aceptar el milagro como elemento determinante de la conquista sería perjudicar sus intereses personales en dos planos. El primero es bastante personal, debilitaría el esfuerzo para que se reconociera el mérito de sus servicios y la importancia de su rol en la conquista, reconocimiento que busca medrar y por lo tanto gozar de los beneficios que otorga la conquista. El segundo tiene que ver con la economía narrativa de su obra porque aceptar el milagro, además de debilitar el mérito de su función personal, haría bastante inútil todo el ejercicio de su escritura cuyo fin es precisamente resaltar el valor individual del veterano soldado. Y claro, Díaz del Castillo, con una objetividad nacida de la necesidad de ser reconocido, vota por una opción terrenal: son ellos los que han logrado la victoria.

Veamos otro caso en que también el interés personal del sujeto de que se reconozca el mérito, no suyo, sino de un numeroso grupo social, le permite hacer una doble lectura del providencialismo y, a partir de este ejercicio y desde diferentes posiciones, poner en evidencia los auténticos factores, factores ajenos a la taumaturgia castellana, que cambiaron irrevocablemte el curso la historia. Cuando Cortés toma prisionero a *Moteczuma*, el cronista Fernando de Alva Ixtlilxochitl,[135] descendiente de los reyes acolhuas,

---

[134] Germán Vázquez, "Introducción general", La conquista de Tenochtitlan (Madrid: Historia 16, 1988) 11-12.

[135] "El único digno rival de Garcilaso en toda América es el mejicano Fernando de Alba Ixtlilxochitl [1568-1648], el Tito Livio del Anáhuac, que por pepetua analogía y paralelismo de nuestro país y Méjico, ofrece extraordinaria semejanzas con el cronista cuzqueño: como él descendiente de los reyes indígenas..." José de la Riva Agüero, "Elogio del Inca Garcilaso", Revista Universitaria de la Universidad Mayor de San Marcos, 1 (1916) 396.

aparentemente ve en este hecho y en el proceso de la conquista una ineludible manifestación del providencialismo cristiano: "por no *se qué achaque* prendió Cortés a *Moteczuma*, y en él se cumplió lo que de él se decía, que todo hombre cruel es cobarde, aunque a la verdad era ya llegada la voluntad de Dios, porque de otra manera fuera imposible querer cuatro Españoles sujetar un nuevo mundo tan grande, y de tantos millares de gente, como había en aquel tiempo."[136]

En una primera posición el sujeto de la religión recurre al providencialismo para explicar lo trágico y épico de lo sucedido. Pero en seguida vemos que amparado en esta hábil estrategia, el cronista desliza el verdadero objetivo de su crítica reivindicativa: el mérito que se han arrogado los conquistadores y sus portavoces. Desde esta seguridad puede sostener sin ambages que sin la voluntad divina hubiese sido imposible la conquista. Y digo que esa posición es estratégica porque se da al inicio, pero una vez insertada la cita en todo el texto, no tiene gran relevancia, porque gracias a la insistencia del narrador colegimos que los conquistadores obtuvieron una costosa victoria gracias a la decisiva ayuda de diferentes grupos indígenas convertidos en sus "amigos". Ahí vemos surgir un sujeto político que se sitúa en un espacio que no es pro castellano, tampoco abiertamente providencial, ni azteca, sino más bien el espacio de la memoria de los enterrados que por su pluma claman la reivindicación del nombre, del justo aprecio y del reconocimiento de todos aquellos que, soñando, vano y breve sueño, con la venganza o la autonomía, optaron por ayudar al conquistador para liberarse del yugo azteca y cuyo concurso fue sumamente decisivo, pero que, de igual forma, pasaron a habitar esa fría y oscura región de los conquistados. Es este sujeto político el que dominará el texto cuestionando constante y directamente las ínfulas del conquistador e indirecta y silenciosamente la socorrida idea de

---

136 Fernando de Alva Ixtlilxochitl, "Relación décima tercera. De la venida de los Españoles y principio de la ley evangélica" en Obras históricas de don Fernando de Alva Ixtlilxochitl, 2 vols., ed. Alfredo Chavero (México: Secretaría de Fomento, 1891) I: 338-37.

la ayuda divina. Para lograr este efecto, Don Fernando de Alva denuncia directamente el silencio de los cronistas y la cómplice conducta de Cortés y otros, y nos hace recordar el invalorable y vital aporte de las multitudes que se sacrificaron por Cortés y sus huestes, como lo atestigua Francisco de Aguilar: los taxcaltecas "les favorecieron y ayudaron con todo su poder, hasta por ellos poner muchas veces la vida al tablero".[137] Por estos hombres que se jugaron la vida por defender a los barbados invasores y que se convirtieron en la columna vertebral de la derrota mesoamericana habla don Fernando de Alva en su "Relación décima tercera":

> Cortés... viéndose con grandísima suma de amigos, y que casi toda la tierra era de su parte, acordó de venir sobre México.
>
> El día siguiente llegáronle cincuenta mil hombres de socorro, todos Aculhuas.
>
> *Ixtlilxuchitl* desde que salieron de Texcuco Cortés y los demás vino con ellos, y se halló personalmente en todos los ochenta días que duró la guerra de México, sin faltar uno tan sólo, siendo el primero en todas ocasiones, como buen capitán, arriesgando su vida muchas veces por librar a los Españoles de sus enemigos los Mexicanos, que si no fuera por él y sus hermanos, deudos y vasallos, hubo ocasiones en que podían matarlos sin que quedara uno tan sólo... y me espanta de Cortés, que siendo este Príncipe el mayor y más leal amigo que tuvo en esta tierra, que después de Dios, con su ayuda y favor se ganó, no diera noticia de él ni de sus hazañas.[138]

---

[137] Aguilar, "Relación breve", 173.

[138] Alva Ixtlilxochitl, Obras históricas, I: 342, 360, 342, 360, 362.

Como el Inca Garcilaso, el cronista Ixtlilxochitl se da cuenta de que la verdad historiográfica, en ocasiones o las más de las veces, puede obedecer a otros designios y de que esta memoria escrita, manipulada por intereses personales, necesita ser enmendada y por eso optan por dejar escuchar por sus plumas las voces del otro americano:

> Digo esto, por lo que han escrito los historiadores Españoles; y no me espanta, que ellos han asentado lo que Cortés y los demás que hicieron esta crueldad les dieron en memoriales, y los que después sacaron escrito se han seguido de ellos sin más aclarar ni averiguar la verdad.
>
> Los desventurados indios... no sólo partían con los cristianos, sino que se los daban todos por tenerlos contentos; aunque los primeros cristianos que vinieron a esta tierra se dan a ellos solos el triunfo de la victoria, los naturales soldados eran siempre los primeros en todos los trabajos.[139]

Aquí es oportuno reiterar que lo "único que tenían en común los soldados cristianos de la Conquista y el soldado que Erasmo había descrito en el Enchiridion militis christiani era el nombre".[140] En efecto, cuando Erasmo, en el segundo capítulo, trata "De las armas necessarias para la cavallería y guerra christiana" señala que hay "dos armas principales que digo, son la oración y la ciencia *de la ley y palabra de Dios*." ¡Y qué claro resulta ver cuán alejados están estos soldados del *miles christianus*, sobre todo por su falta de caridad hacia el indígena, porque según Erasmo "Ca donde Dios está, allí mora la charidad, pues el mesmo Dios es charidad,"[141] y también por su avaricia, "luxuria, cobdicia, sobervia y altivez del coraçón".

---

[139] Alva Ixtlilxochitl, Obras históricas, I: 406-07, 433-34.

[140] Jacques Lafaye, Los conquistadores, tr. Elsa Cecilia Frost (México: Siglo XXI, 1981) 144.

[141] Erasmo, El Enquiridion o Manual del caballero cristiano (Madrid: CSIC, 1971) 126-7, 121.

Respecto al concepto que se tenía sobre lo que significaba el vocablo *conquista*, Gaylord, oportunamente, nos hace recordar que el historiador Charles Gibson indica que la misma palabra *conquista*, en su uso medieval y renacentista como sustantivo llevaba la connotación de tenencia de la tierra que desde siempre pertenecía a su gobernante legal, y que aplicando el concepto anterior, incluso lo que propiamente se llama *conquista* de nuevas tierras, deviene en reconquista. Por eso las Casas, como dice Gibson, se burla de "las llamadas conquistas" de Cortés, y otros, las cuales al igual que su "llamado cristianismo" no existen como realidades históricas o vividas, sino como construcciones retóricas que proveen mentiras y no verdades.[142]

Y más lejos están de los principios de la orden de caballería* que el místico mallorquí Ramon Llull (1235-1315) expone cuando trata de las costumbres propias del caballero y de las siete virtudes que deben adornarlo. Los conquistadores, por el contrario, prefirieron ser vencidos por la acidia, lujuria, soberbia y envidia. Libro de la orden de caballería (1275) (Madrid: Alianza Editorial, 1986) 75-85.

* "La caballería puede ser descrita como un *ethos* en el cual elementos marciales, aristocráticos y cristianos fueron fusionados." Maurice Keen, Chivalery (New Haven: Yale UP, 1984) 16.

[142] Gaylord, "Spain's Renaissance", 133.

Del clero y los misioneros

En el tercer plano del sujeto religioso se encuentra el religioso propiamente dicho (miembros del clero secular y regular) como símbolo de una absoluta sujeción hacia el Sujeto/Dios cristiano y católico, sujeción originada, precisamente, al haber renunciado a sí mismo y haberse entregado en manos de Dios. En todo caso se supone que esta renuncia sea voluntaria, lo que incrementa el valor de su sujeción. El sustento del sujeto religioso funciona tanto a nivel teológico como ético. Su valor se fundamenta en la virtud cristiana y en la práctica religiosa. Los mecanismos que privilegian su condición, si bien no están explícitamente anotados en un estatuto, están registrados en el imaginario social que, según Castoriadis, es "la incesante y esencialmente indeterminada.. creación de figuras/ formas/imágenes"; y lo que llamamos 'realidad 'y 'racionalidad' son sus frutos.[143] Es difícil establecer el número exacto de miembros del poderoso, privilegiado y rico estamento eclesiástico/religioso para los siglos XVI y XVII. Una fuente confiable estima que para fines del XVI había en Castilla 29.745 clérigos seculares y 32.698 miembros de órdenes religiosas, si a esta cifra se agrega la de las religiosas, tendríamos entre 80.000 y 100,000 en toda España.[144]

Como indica Domínguez Ortiz, mucha gente, incluso miembros del clero, se quejaba del excesivo número de religiosos, de su bajo nivel intelectual y moral. Pero a

---

[143] Cornelius Castoriadis, The Imaginary Institution of Society, trans. Kathleen Blamey (Cambridge: MIT P, 1987) 3.

[144] Domínguez Ortiz, La sociedad, II: 7.
En Castilla, durante el reinado de Carlos V, el ingreso anual de los obispados y cuatro arzobispados (Toledo, Granada, Santiago y Sevilla) fue de unos 400,000 ducados. La Iglesia en general (con 7 arzobispados y 40 obispados) percibió unos 6 millones de ducados (2 millones del clero regular y 4 millones del secular). El arzobispo de Toledo, Primado de España, que en la jerarquía peninsular, por su poder y riqueza, ocupaba el siguiente puesto después del rey, percibía un ingreso anual de 80 mil ducados. J. H. Elliott, Imperial Spain 1469-1716 (New York: St Martin's Press, 1964) 87-89.

pesar de que estos, a veces, eran objeto de la crítica y del humor de algunos, se tenía en mucha estima el estado religioso que para san Jerónimo era "flor y piedra preciosas en el atavío eclesiástico". A los religiosos, a quienes San Gregorio Nacianceno los llamaba "primicias del ganado del Señor, coronas de la fe y preciosas margaritas", también se les tenía mucha consideración:

> Porque como los religiosos son hijos y esposas de Dios, y templos sagrados suyos y un sacrificio y holocausto de que tanto se sirve el mismo Dios, él es la protección de ellos y de los por quien ellos interceden... esta compañía santa de religiosos que, despreciando los bienes de la tierra y la gloria del mundo, de su voluntad se han encerrado en los monasterios y, sujetándose al yugo de la obediencia, con una perpetua servidumbre, para pelear contra los efectos de la propia voluntad... Con mucha razón este estado tiene el primer lugar en la perfección cristiana, pues contiene todas las virtudes... teniendo como tiene su amistad con Dios, excede a nuestra naturaleza, es un perpetuo milagro, un glorioso martirio y una firme esperanza del premio eterno.[145]

Debido a la movilidad social y a que estos sujetos no eran estáticos sino dinámicos, se daban ocasiones en que ocupaban espacios contradictorios, o en que debido a la interrelación podían experimentar rápidos cambios en sus posiciones, o verse en situaciones conflictivas con sujetos de otro orden. Precisamente, la siguiente anécdota, anotada por Mariscal y que vale la pena reproducir, va a mostrar dos cosas: la fluidez de las posiciones y, en un momento de conflicto creado por el roce social, teóricamente, la superioridad de la virtud frente a la sangre: En Granada, un noble español reacciona

---

145 Martín Gonzáles de Cellorigo, Memorial de la Política necesaria y útil restauración a la República de España y estados de ella y del desempeño universal de estos Reinos (1600), ed. José L. Pérez de Ayala (Madrid: ICI, 1991) 34.

airadamente contra un religioso (San Juan de Dios) que al caminar rozó al noble haciendo que se le cayera al suelo la simbólica capa (= nobleza).

> "¡Ah, bellaco, pícaro! ¿No mirais como vais?" y él, con mucha paciencia, díxole: "Perdóname, hermano, que no miré lo que hice." Y él con estas palabras, como le dijo de vos[146] y hermano (como acostumbrava decir a todos) mucho más airado volvió a él y dióle una bofetada en el rostro; y Joan de Dios, dixo: "Yo soy el que erré, que bien la merezco: ¡dadme otra¡" Y él como todavía le decía de vos, dixo a sus criados: "¡Dadle a ese villano mal criado!" Y estando en esto, como se juntó gente, salió un vecino de allí, hombre principal, llamado Juan de la Torre ; "¿Qué es esto, hermano Joan de Dios?" Y como el que le había injuriado le oyó nombrar, echóse a sus pies diciendo que no se levantaría de allí hasta que se los besase, diciendo: "¿Es este Joan de Dios tan nombrado en el mundo?" Y Joan de Dios le levantó del suelo abrazándole, y pidiéndose perdón el uno al otro con muchas

---

146 "El *voseo* correspondía al *tuteo* en nuestros días..." Entre iguales el tratamiento cortés era el de *vuestra merced* para "qualquier hombre honrado" (Covarrubias) y *señoría* los señores titulados. Para el Siglo de Oro, *vos* ya había "acabado por perder todo su valor respetuoso... Este carácter molesto hizo que desde entonces se tendiera a evitar este pronombre." (Corominas, Diccionario crítico, IV: 762)

El "vos es señoría" dice Gracián (*Crisi* VI) y se "usa assimismo como tratamiento que dan los superiores a los inferiores." (Diccionario de autoridades, [1969] 522). Véase M. Romera-Navarro, nota sobre al Criticón de Gracián I: 189-90, III: 151. Covarrubias indica que *vos* "no todas veces es bien recebido." (Tesoro de la lengua castellana, [1943] 1011).

"De *vos* tratamos a los criados i mozos grandes, i a los labradores, i a personas semexantes; i entre amigos adonde no hai gravedad, ni cumplimiento se tratan de vos, i ansí en rrazonamientos delante de rreies i dirixidos a ellos se habla de vos con devido rrespeto i uso antiguo. De *tú* se trata a los muchachos y menores de familia." Gonzalo Correas (1626).

"El empleo de *vos* como señal de respeto para dirigirse a una persona se atestigua ya en los últimos tiempos del imperio romano y abunda en los siglos que mediaron desde entonces hasta la aparición de la literatura romance escrita. Posteriormente,... llegaría a extenderse... en el habla popular, a costa de *tú*.." José Ma. Enguita Utrilla, "Fórmulas del tratamiento en El Criticón", Gracián y su época, 303-04.

lágrimas. Le quería el caballero llevar consigo a comer y él se excusó de ir, y después le envió cincuenta escudos para los pobres.[147]

Las acciones desempeñadas en América por este tipo de sujeto religioso fueron de vital importancia, no sólo por su participación activa y militante en la conquista, como es el caso de Fray Vicente de Valverde, quien fue activo capellán de Pizarro en la captura y ejecución del Inca Atahuallpa y luego premiado con el primer obispado de la ciudad del Cusco, sino porque el sujeto religioso fue uno de los instrumentos más efectivos de penetración imperial tanto en América como en Africa, y que hizo posible lo que Robert Ricard ha denominado la "conquista espiritual" de América y Gruzinski "la conquista y colonización del *imaginario* indígena". En general, los europeos vieron la empresa de la conquista y cristianización de los bárbaros como una campaña civilizadora[148] en la que oro,[149] cristianismo y tierra formaban un trío inseparable y poderoso, tríada que explica

---

147 Francisco de Castro, Historia de la vida y sanctas obras de Joan de Dios, y de la institución de su orden, y principio de su hospital (1585) ed. Manuel Gómez-Moreno (Madrid: Aguirre Impresor, 1950) 71-73.

148 "Ya comienzan a recibir la religión cristiana, gracias a la próvida diligencia del César carlos... ya se les han dado preceptores públicos de letras humanas y de ciencias, y lo que vale más, maestros de religión y de costumbres." Sepúlveda, De las justas causas, 133.

"Por tanto cristianizar es, para Sepúlveda, sinónimo de civilizar, de occidentalizar, en definitiva de europeizar." García, Civilización y salvajismo en la colonización, 136.

149 Aunque muchos hayan sostenido (y otros lo sigan haciendo) que el principal interés de la conquista fue salvar almas y no acumular tesoros ("Ni es de maravillar si tan Católicos Rey e Reina, **movidos a buscar ánimas que se salvasen, más que tesoros y nuevos Estados** para que con mayor acupación y cuidado reinasen, acordaron de favorecer esta empresa." Fernández de Oviedo, Historia general, I: 22. El énfasis es mío). Hay muchos testimonios que por sí solos rebaten esta posición:

"Vi que el Dios y la administración que le enseñan y predican es: 'Dame oro, dame oro...'" Citado por Juan Friede, "Fray Bartolomé de las Casas, exponente del movimiento indigenista español del siglo XVI", Revista de Indias, LI (1953) 43-44.

> La sexta plaga fue las minas de oro, que demás de los tributos y servicios de los pueblos a los españoles encomendados, luego comenzaron a buscar minas, que los esclavos e [?] indios que hasta hoy en ellas han muerto no se podrían contar; y fue el oro de esta tierra como otro becerro por dios adorado, porque desde Castilla lo vienen a adorar pasando tantos trabajos y peligros; y ya que lo alcanzan, plegue a Nuestro Señor que no sea para su condenación. Toribio de Motolinía, Historia de los indios, 120.

muy bien la razón de las alianzas, pactos y desavenencias de los diferentes sectores y socios de la conquista americana. Aunque las acciones y el discurso de este sujeto religioso contienen sus propias contradicciones y desacuerdos (entre miembros del clero secular y regular, por ejemplo, o entre las órdenes religiosas o al interior de las mismas),[150] en líneas generales y a pesar de lo complejo del tema se puede trazar un esquema de intereses, objetivos y métodos comunes. Para entender mejor este complicado asunto, aquí sigo muy de cerca el análisis de A. J. Christopher, que me parece válido para América y explica muy bien la importante labor de este tipo de sujeto religioso: los misioneros, posiblemente más que otros miembros de las diferentes ramas del sistema colonial, tuvieron como objetivo la radical transformación de las sociedades aborígenes. Estos cristianos rehusaron compartir el espacio con las viejas religiones y demandaron su extinción, la eliminación de los

---

"[P]or la cudicia que tienen de oro, han vendido y venden hoy en este día e niegan y reniegan a Jesucristo." Fray Bartolomé de las Casas, Brevísima relación.

"Para andar ellos vestidos de seda hasta los zapatos, y no solamente ellos, pero sus mulas, la cual seda pensamos que si fuese bien esprimida, sangre de indios manaría, porque todos los gastos y escesos muy supérfluos que acá se hacen, todos les salen a estos miserables indios de las entrañas."(1516-19?) "Carta que escribieron varios padres de las Ordenes de Santo Domingo y San Francisco, residentes en la isla Española, al Sr. de Xevres", apéndice IV, Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, ed. L. Torres Mendoza (Madrid: 1867) VII: 399. Citado por Rivera Pagán, Evangelización y violencia, 423.

"Aún hasta ahora dura aquel deseo de oro y plata y se matan los españoles y desuellan a los pobres de los indios... No quisieron traer nada, sino armas y escopetas con la codicia de oro, plata, oro y plata, a las Indias, Pirú... Con la codicia se embarcaron muy muchos sacerdotes y españoles y señoras, mercaderes para el Pirú." Guaman Poma, Nueva cerónica, I: 372, 374, 391.

Melchor de Liñán, arzobispo de Lima y virrey interino del Perú, sostuvo que "tenía por cierto que aquellos minerales estaban bañados de la sangre de indios, que si se exprimiese el dinero que de ellos se sacaba, había de brotar más sangre que plata." Citado por Konetzke, Colección de documentos, III: 146.

150 "Among the religious themselves, there were significant disagreements... Interest and partnership, too, led to deep-seated differences. Those who spoke for the settlers' lobby were likely to depict the Indian in a very different light from those who were primarily interested in the salvation of his soul." J. H. Elliott, Spain and its World 1500-1700. Selected Essays (New Haven: Yale UP, 1989) 46.

"It is true too that the Church seemed to be completely absorbed by quite different tasks: conflicts within the civil authorities, incessant rivalry between regular and secular clergy, tensions between orders and between them between creoles and peninsulars..." Gruzinski, The Conquest of Mexico, 147.

sacerdotes nativos y la destrucción de los templos pre-colombinos, reservándose para ellos el monopolio del sacerdocio y de lo sagrado, y de la realidad en sus dos expresiones, lo natural y lo sobrenatural.[151] Las sociedades novomundistas, en todo caso, estaban compuestas por el Otro que "permanecía fijo como una categoría atávica de lo Mismo."[152] A este Otro se le impuso un gobierno de la manera entendida en el siglo XVI, "un gobierno que no sólo se refiere a las estructuras políticas o a la administración de los estados; sino que designa la forma en la cual la conducta de los individuos o grupos puede ser dirigida: el gobierno de los niños, las almas, las comunidades, las familias, los enfermos... Gobernar, en este sentido, es estructurar el posible campo de acción de los otros".[153]

Salvo atrevidas y desafiantes excepciones,[154] o mejor, éstas en menor escala, todos ellos buscaron, consciente o inconscientemente, la destrucción de las sociedades pre-colombinas para reemplazarlas por sociedades cristianas hechas a la imagen europea. Esta destrucción se llevaría a cabo mediante una antagónica reforma de las mentalidades aborígenes, reforma que sería *simultáneamente* el *proceso* y el *espacio* donde se asegura la reproducción discursiva y su estabilidad [y a través de la cual] la historia se procesa como naturaleza y lo contigente como inevitable".[155] En todo caso, una imaginada sociedad

---

[151] Gruzinski, The Conquest of Mexico, 151.

[152] Tejumola Olaniyan, Scars of Conquest/Masks of Resistance. The Invention of Cultural Identities in African, African-American, and Caribbean Drama (Oxford: Oxford UP, 1995) 30.

[153] Foucault, "The subject and Power", Michel Foucault, Beyond Structuralism, 221.

[154] Me refiero, por ejemplo, a los dominicos que con lucidez pidieron que los indígenas fueran puestos en libertad, aun a costa de no ser evangelizados, tema que con firmeza retomará después Las Casas: "todos estos indios han sido destruidos en almas y cuerpos, y en su posteridad... a que de esta manera ellos no pueden ser cristianos ni vivir... Por tanto nos parece que deben ser sacados de poder de los cristianos y puestos en libertad... porque aunque no ganasen nada en las almas, al menos ganarían en la vida, y la multiplicación temporal, que es menos mal que perderlo todo." ("Carta de los dominicos", Colección de documentos inéditos, XI: 211-212). Citado por Gustavo Gutiérrez, Dios o el oro en las Indias, siglo XVI (Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, 1990) 46.

[155] Olaniyan, Scars of Conquest/Masks of Resistance, 29.

cristiana indígena[156] era para ellos una población aborigen en un espacio y con un tiempo cristianizados, que no representara un peligro ni una amenaza para la naciente, *esforzada* y *sacrificada* comunidad cristiana europea (compuesta por conquistadores, religiosos, burócratas, colonizadores y comerciantes) y que, por supuesto, no importunara los optimistas planes del imperio sino que por el contrario colaborara activamente en su implementación. De estas masas evangelizadas se esperaba obtener una servidumbre limpia, honesta, voluntariosa, que con resignación cristiana aceptara jubilosamente su vicaria posición en la nueva sociedad.[157] Los misioneros, al tratar de establecer estas sociedades cristianas, introdujeron conceptos ideológicos y morales occidentales que por lo general beneficiaban a los colonizadores y aseguraban "la quieta e irresistible conquista de las almas y la ... conquista y colonización del *imaginario* indígena..."[158] Por ejemplo, las actividades de los jesuitas y otros religiosos, aunque funcionaban en varios registros, tendían específicamente a lograr la sujeción del nativo mediante la interiorización del discurso religioso:

---

156 Hay que recordar que para muchos, entre ellos Fernández de Oviedo, la conversión de los indígenas era una tarea casi imposible: "Porque es muy cierto que son muy raros, e aun rarísimos aquellos que en tanta multitud dellos perseveran en la fe, antes deslizan della como el granizo de las puntas de las lanzas." Historia general, I: 31. De ahí que él aplique el término *cristiano* para designar sólo a castellanos, españoles o europeos. Cristiano, para Fernández de Oviedo, no significa "propiamente otro Cristo, seguidor e imitador de Cristo, ni aun simplemente bautizado... sino... miembro de la vieja cristiandad." Más que convertir indígenas, cristianizar es para él el establecimiento en Indias de comunidades cristianas "con individuos llegados de España... el acrecentamiento de la fe en Indias se ha de entender como una expansión mas bien por territorios que por entre personas. La cristianización de las Indias es en Oviedo más la erección de templos en todos los lugares... que la conversión de los indios en templos vivos del Espíritu Santo." Leandro Tormo Sanz, "Cristianización en Fernández de Oviedo", América y la España del siglo XVI, 2 vols, ed. Francisco de Solano y Fermín del Pino (Madrid: C.S.I.C. 1982) I: 86.

157 Algunas de estas ideas han sido expuestas por Dorothy Hammond y Alta Jablow, The Myth of Africa (New York: The Library of Social Science, 1977) 41-45.

158 Gruzinski, The Conquest of Mexico, 197, 195.

> By counting on the interiorization of these associations and these repetitive scenarios, the Jesuit pedagogy of the imaginaire thus played on the most diverse registers. It went beyond the limits of speech and the painted image to anchor in the affective, the subjective, an Indian experience of this Christian elsewhere: by making use of emotions, fear anguish; by integrating them into a problematic of sin and damnation; by dissipating them through ritual techniques (confession, penance) leading to the full assimilation of the Christian theme of salvation and redemption.[159]

Como la pretendida transformación radical de las antiguas comunidades no era tarea fácil ni llana, muy pronto se usaron métodos compulsivos que requerían de sistemas represivos con un alto nivel de control y vigilancia,[160] estableciéndose, en muchos casos, para utilizar una definición del sociólogo brasileño Freyre, un verdadero y dogmático "imperialismo religioso."[161] De esta obligatoriedad, cambiar subjetiva y objetivamente al nativo, se puede concluir que, en la mayor parte de casos, las funciones de las parroquias, obispados y misiones no se limitaban sólo a la labor espiritual y religiosa, sino que se extendían a los sectores de la educación, la economía, y al temido campo jurídico-político.

Sin embargo, también existió, sin estar completamente exonerado de las características generales señaladas antes, un pequeño grupo de religiosos (pequeño si se compara con la enorme cantidad de frailes, clérigos, curas, monjas, hermanos, catequistas, que habitaban en América)[162] que asumieron una posición diferente al resto: reconocieron

---

159 Gruzinski, The Conquest of Mexico, 196.

160 A. J. Christopher, Colonial Africa (London: Croom Helm, 1984) 82-84.

161 Gilberto Freyre, Maitres et esclaves (Paris: 1952) 102. Citado por Urs Bitterli, Los "salvajes" y los "civilizados". Encuentro de Europa y Ultramar, tr. Pablo Sorozábal (México: FCE, 1982) 146.

162 Sólo en Nueva España, entre 1559 y 1650, el clero regular aumentó de 800 a unos 3 mil. Gruzinski, The Conquest of Mexico, 194.

El sujeto económico:

"Aurea sunt vere nunc saecula; plurimus auro / venit honos, auro conciliatur amor."

Ovidio
Ars Amatoria

"El oro es excelentísimo; del oro se hace tesoro, y con él quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo, y llega a que echa las ánimas al Paraíso."

Cristóbal Colón

"No son sino naves... nubes, que llueven oro en España."

Gracián
El Criticón

"[H]abiendo puesto el castellano las nuevas tierras llenas de oro y de plata bajo su dominio, ha llenado España de estos metales..."

Jean Bodin
Résponse à M. Malestroict

"[D]espués que los españoles pusieron su felicidad temporal en adquirir estos metales, menospreciando (como dice Columela) el mejor género de acrescentar y conservar su patrimonio y el que carece de todo crimen, que son labores y pastorías, con que han perdido deslucidamente lo uno y lo otro."

Caxa de Leruela

un valor intrínseco en los habitantes del Nuevo Mundo y en las culturas que a su vez, irónicamente, trataban de cambiar y suprimir mediante la sujeción ("*subjection*, a nonviolent field of power relations [that] Foucault distinguishes from domination and explotation- both involving some measure of direct violence in their operation").[163] Pero esta corriente de buenas intenciones y respeto, como señala Bitterli, "se vio frecuentemente limitada en su libertad de acción por las directrices de la autoridad eclesiástica en la metrópoli, quedando sus actividades ensombrecidas casi siempre por el movimiento de expansión político militar de la conquista".[164] En todo caso estoy refiriéndome al impacto que causaron ciertos frailes franciscanos (como fray Toribio de Benavente Motolinía, Bernardino de Sahagún, o el mismo Mendieta, o algunos dominicos como Antón de Montesinos, Las Casas, Pedro de Córdoba o Vasco de Quiroga) por el celo que pusieron en su apostolado, por el voto de pobreza y obediencia, por el diferente interés que mostraron hacia el otro americano. Por este modo de acción se granjearon la amistad y el cariño de muchos indígenas. Además, gracias a la diligente labor intelectual de muchos de estos religiosos es que ahora contamos con valiosa información de las culturas americanas, información que de otro modo hubiera desaparecido. El impacto que ejercieron no fue sólo cultural y religioso sino también subjetivo y emocional, porque no pocos indígenas los imitaron y trataron de llevar la misma vida y vivir los mandatos del evangelio que los españoles predicaban. Mucho debe, pues, la corona castellana a este sujeto que respondió y sirvió por igual a una doble interpelación: la religiosa y la estatal. Es importante indicar a modo de conclusión que el sujeto europeo, debido al control hegemónico que ejerce, en ninguna de las modalidades de relaciones de poder (sujeción, dominación, explotación) entabladas por él, ni en el eurocéntrico discurso del sujeto religioso, el sujeto europeo (cuya identidad siempre siempre es concebida superior) pierde su "flexible *positional*

---

163 Olaniyan, Scars of Conquest/Masks of Resistance, 149.

164 Bitterli, Los "salvajes" y los "civilizados", 123.

superiority, which puts the Westerner in a whole series of possible relationships with the Orient [América en nuestro caso] without ever losing him the relative upper hand".[165]

---

165 Edward Said, Orientalism, 7.

Ya en la baja Edad Media aparece un tipo de hombre que don Juan Manuel (1282-¿1349?) llama "omne rrico"[166] y posiblemente sintiese que el "auer da señorio al que non ha derecho de lo auer, e da esfuerço e poder a quien non ha esfuerço nin poder; el auer es guarda del presçio e ayuda de la buena vida e guarda e onrra de los fijos e de las mugeres... gana omne buen prez."[167] El asunto es que poco a poco la riqueza en el proceso social cobra autonomía frente a la nobleza para, como dice Maravall, convertirse en su principio. Esto lo expresa en el siglo XV el humanista Juan de Lucena "No pienses correrme por llamarlos ebreos mis padres. Sonlo por cierto y quiérolo, ca si antigüedad es nobleza quien tan lexos, si virtud quien tan cerca o **si al modo d'España la riqueza es fidalguía quien tan rico**"[168] y que corrobora el catalán Joaquín Setanti cuando opina que la "pobreza es una enfermedad que debilita el respeto, porque la reputación se ha abrazado ya con el dinero, y á solo al que lo tiene favorece; pero el que se aviene bien con ella, á pesar de la fortuna queda rico y respetado"(# 401) [pero] "la fama de pobre hasta en los reyes mengua la reputación"(# 171).[169]

---

166 "Sennor infante, devedes saber, que así commo les dizen rricos omnes, [non] les pudieran dezir omnes rricos. Ca rrico omne et omne rrico, a do paresçe que es uno, mas [ha] entre ellos muy grant diferençia. Ca en diziendo omne rrico entiéndese qualquier omne que aya riqueza, también ruano commo mercadero." Don Juan Manuel, Libro de los estados, 182.

"Es curioso y significativo desde ese momento el juego terminológico que se produce: ricohombre será el noble que como tal posee abundantes bienes; hombre rico será el que posee considerable fortuna y asciende..." (Maravall, 1972, II, 39).

"Este nombre... tiene dos significaciones. La una es ser noble un hombre y de alto linage; la otra es ser bueno, que por su persona merece ser honrado y estimado... ricos los que tienen mucho dinero y hazienda, y estos son los nobles y cavalleros, y los condes y duques, porque todo los sujeta el dinero." (Covarrubias, 910)

167 El libro de los cien capítulos, (1300?) ed. Agapito Rey (Bloomington: Indiana UP, 1960) 16.

168 Juan de Lucena, Tratado de vita beata (escrito en 1463 y publicado en 1483) (Burgos: Juan de Burgos, 1502) El énfasis es mío.

169 Joaquín Setanti, Centellas de varios conceptos (1614?) (Madrid: BAE, 1913) LXV, 534, 527.

En esta época unos sostienen que "La pobreza es deshonra" como el verso de Gaspar de Aguilar, otros como Lope dicen que "Pobreza no es vileza" y finalmente los

Carlos García al observar la validez de los temas nobleza, riqueza y pobreza, lo hace teniendo en cuenta los conceptos que el "vulgo" tiene sobre estos asuntos y el peso de una innegable realidad. García opina que la verdadera nobleza es la que se llama

> nobleza de discretos, porque los que lo fueren no tienen ni deben tener por noble si sólo a los tales. Pero la nobleza del vulgo y la que hoy se platica en el mundo no es ésta sino la riqueza. De tal manera que ya en nuestro miserable siglo, aquél es sólamente tenido y respetado por noble que fuere rico. Y si me permitiere el prudente lector probar el estremado valor y nobleza del dinero por la bajeza y abatimiento de su contrario, que es la pobreza, verá claramente que no va el vulgo muy engañado; pues no hay desventura ni miseria que pueda igualarse a la que tiene un hombre pobre. Es la pobreza la Quinta Essencia del desprecio y abatimiento, raíz de todas las lacerias del mundo, y sepultura de las virtudes... Es la pobreza muy parienta de la infamia.
>
> Porque en este miserable siglo nuestro, el absoluto señor de todas nuestras acciones es el dinero. El manda, vive y gobierna, teniendo en sujeción todo el mundo, porque todas las cosas le obedecen, como dice Salomón; todo lo alcanza, todo lo facilita, y todo lo puede... En conclusión el dinero es... la hidalguía del noble.[170]

Frente a las transformaciones económicas y sociales, Lucena, sin apartarse de los criterios de su época, recomienda que "sería por cierto ganar otro nombre, que de rico, mayor riqueza seria crecer en reynos que tesoros amontonar." Debido a todos estos cambios que se iban operando en España, a mediados del siglo XVI, el discurso del

---

terceros como Gonzalo Correas opinan que "pobreza no es vileza, mas deshonra la nobleza"(El vocabulario de refranes) Véase Maravall, Poder, 106.

[170] García, La oposición y conjunción, 144, 146, 148, 150.

estatuto de sangre ya no se podía sostener con firmeza,[171] entonces fue factible la aparición de otras posibilidades o posiciones del sujeto; tal es el caso del **sujeto económico.** Este podía presentarse en su versión del gran burgués o "burgalés" ("los mercaderes caudalosos y ricos" según la defincion de Covarrubias,[172]) de una sociedad en la que empezó a abundar el dinero[173] debido al incremento del comercio, luego a la explotación de las riquezas de América. Como era natural, las relaciones de poder tuvieron que acomodarse en la lógica y estructura de la nueva economía dineraria, hecho que manifiesta en el concreto e inescapable: "crece la autoridad con el dinero."[174]

La presencia de estos nuevos ricos, llamados "locos venturosos" por el Estagirita y "frescos ricos" por el humanista aristotélico Rodrigo Sánchez de Arévalo en su Speculum vitae humanae,[175] fastidia a las "personas rancias", según anota Hernando del Pulgar, secretario y cronista de los Reyes Católicos,[176] porque socavan las bases del sistema nobiliario.[177] La profusa actividad comercial crea un ambiente donde el sujeto económico

---

171 Mariscal, Contradictory Subjects, 51.

172 Sebastián de Covarrubias, Tesoro de lengua castellana o española (1611), ed. Martín de Riquer (Barcelona: editorial Alta Fulla, 1993),246.

173 El dinero y sus poderes constituyen un tópico constante en la literatura en general desde la Edad Media. En la Península muchos autores han tratado este tópico. Numerosos son los ejemplos y varios los puntos de vista: Libro de buen amor, vv 490-492, 346-351, en diversos pasajes de La celestina se trata de la importancia del dinero.

174 Setanti, Centellas, (# 171), 527.

175 "las riquezas modernas, nuevamente ganadas no bastan a causar nobleza, cuya cosa assigna muy bien el philósopho en la rhetórica. Ca dize que el que es rico moderno es poco instruido en ganar riquezas y por esso el philósopho a los tales enriquezidos modernamente y en breve tiempo llámalos locos venturosos. Ca los frescos ricos no saben formar ni enderezar los bienes de fortuna." Rodrigo Sánchez Arévalo, Espejo de la vida humana (Zaragoza, 1491 trad.) folio 15.

176 José Antonio Maravall, Estudios de historia del pensamiento español (Madrid: Cultura Hispánica, 1984) 291.

177 "Todas las críticas coinciden en destacar la quiebra de la antigua moral nobiliaria por la influencia de una ánimo lucrativo..." José Antonio Maravall, El mundo social de "La Celestina" (Madrid: Gredos, 1981) 58.

se ve obligado a operar de dos maneras: pasivamente, aceptando las reglas del juego económico, y activamente, obligando a otros sujetos a operar de acuerdo a sus intereses y a las nuevas leyes del mercado. El sujeto económico de la expansión peninsular, con una nueva mentalidad, asimila y facilita los rápidos cambios que se producen en ese fenómeno que Maravall, muy acertadamente, ha llamado "universalismo mercantil". Este universalismo se sostiene, indudablemente, en una inédita expansión geográfica que se logra por medio de invasiones, viajes y asentamientos, prácticas que a su vez ayudan a resolver los problemas que van apareciendo debido a la explosión demográfica en Castilla. La expansión económica europea desde finales del siglo XV

> tuvo lugar fundamentalmente a través de la península Ibérica, desde Sevilla y Lisboa hacia el Atlántico, a lo largo de la costa africana primero y hacia América después. Aquel fuerte ensanchamiento del mundo europeo tuvo su maquinaria en el sector comercial, que adquirió unas dimensiones desconocidas hasta entonces. Las actividades de los hombres dedicadas a aquel comercio se fueron haciendo cada vez más complejas y sus ganancias mayores.[178]

Este proceso de expansión económica parte de una buena base: el auge que experimenta la ecomomía castellana en el siglo XV, siglo en que el que aparece "en el vulgar castellano que se dize Romance," la palabra 'salario' y es registrada por el cronista Alfonso Fernández de Palencia,[179] y de uso habitual en La Celestina (1499), como indica Maravall. Anteriormente esta palabra fue usada como adjetivo por Juan de Lucena ("ministros servidores salariados", 1463). Esto implica la consolidación de la economía

---

[178] Antonio Acosta, Prólogo, La economía en la Andalucía del descubrimiento, ed. Antonio Acosta (Sevilla: Biblioteca de la Cultura Andaluza, 1985) 11.

[179] "Salarium, mantenimiento pa comer un día, salario es el pricio que se da a los medicos". Alfonso de Palencia, Universal vacabulario en latín y en romance (1490) (Madrid: CPA Academias de la Lengua Española, 1967)

monetaria "lo que trajo como consecuencia la conmutación de los tributos en especie y de los servicios personales por pagos en dinero."[180]

La otra versión del sujeto económico español es la del afortunado o laborioso indiano o perulero,[181] cuyo nuevo *status* está marcado por el poder económico que le depararon las Indias. Este es el nuevo sujeto que se mete como una cuña en medio de un tanto aletargado sistema económico, sobre el que se mantenían las castas civiles y religiosas (regulares y seculares). Su presencia y poder económico causaron en la Península una verdadera conmoción en las estructuras socio-económicas e ideológicas "sin análogo en Inglaterra, Holanda o Francia".[182] Cieza de León resume con mucho acierto los cambios socio-económicos operados no sólo en la Península sino también en Europa[183] y refleja la

---

[180] Maravall, 1981, 69-70.

[181] Según el Tesoro de Covarrubias, indiano es el que "ha ido a las Indias, que de ordinario éstos vuelven ricos" (734) y perulero se llama al "que ha venido rico de las Indias, del Perú." (867)

José Durand indica una de las razones que explican por qué en América cayeron en desuso estos términos: "Crecen las burlas, crece la insidia, y las palabras *indiano* y *perulero* adquieren un matiz despectivo, y por ello se van dejando de usar en América..." José Durand, La transformción social del conquistador (México: Porrúa, 1953) 9.

[182] Castro, Cervantes, 316.

[183] "Creedme que los españoles brindan flotas de oro y plata a la sed de todo el mundo." Gracián, El Criticón, II: *Crisi* III, 104.

> España... tiene con su tesoro pobladas las ciudades de Francia, Flandes e Italia, sustentando en ellas millares de artesanos y oficiales mecánicos, cuyas labores y mercaderías nos son útiles... Y no es solo este el mayor daño, sino que con nuestros mismos frutos y mercaderías nos sacan nuestro dinero con sólo labor dellos, como son nuestras lanas, sedas, plata y oro, que después de labrado nos lo buelven a traer y vender con increíble ganancia de los obrages estrangeros, estando acabados los nuestros. Vitrián, Las memorias de Felipe de Comines, I: 145

"cuantas más mercancías se llevan a los españoles, más lingotes y piastras nos aportan provenientes de las Indias... Y su majestad desea que el Marqués de Feuquières se aplique en particular a mantener y aumentar este comercio por todos los medios que los mercaderes puedan sugerirle." Luis XIV, *Instructions* al Marqués de Feuquières, embajador en España, 1685.

"Con la falta de Indias o sus comercios, cae España de toda su grandeza, porque le ha de hacer falta la plata que viene para V. M. la de los ministros, la de los particulares, la de encomiendas, la de herencias que de allí viene... Perdidas las Indias, quiebarn todas las rentas que hay en estos reinos, y es preciso acuda V. M. al remedio." Marqués de Varinas, *Mano de relox que pronostica la ruina de la América*, 1687.

angustia de muchos individuos y familias que debieron sufrir por el alza del costo de vida y la celeridad de las transformaciones:

> ¿dónde vieron hombres lo que oy ven, que entren flotas cargadas de metal de oro y plata como si fuera hierro? ¿ni dónde se s[upo] ni leyó que tanta riqueza saliese de un reyno? tanta y tan grande que no solamente está España llena destos tesoros y sus çibdades pobladas con mucho peruleros ricos que de acá an ydo, mas an encareçido y el reyno con el mucho dinero que an llevado, tanto quanto saben los que lo consideraren -y n[o sola]mente España reçibió esta carestía, mas toda [E]uropa se mudó del ser primero y las mercaderías y todos tratos tienen otros preçios que no tuvieron; tanto a suvido en España que si va como a ydo no sé a dónde subirán los precios de las cosas ni cómo los hombres podrán bivir.[184]

Después de analizar el "frágil estado de la grandeza de España" Francis Bacon declara que su "grandeza consiste en su tesoro; su tesoro en sus Indias; y sus Indias... en no más que el acceso por quienes sean amos de los mares."

"El comercio mundial florece a costa de los pueblos de América y sus inmensos trabajos, pero las riquezas que extraen del seno de esta fértil tierra se alejan de su fuente." Memoria al Virrey de México, 1723. Véase Stanley J. y Barbara H. Stein, La herencia colonial de América Latina (México: Siglo XXI, 1975) 12, 47, 15, 83.

El poeta e historiador Antonio Solís (1610-1686), en una carta dirigida a Alonso Carnero, secretario de Estado y guerra, se quejaba de la situación económica dle momento:

> No sé cómo decir a Vm. el estado en que se halla este lugar. Siéntese todavía el golpe de la moneda, que ha dejado en total perdición el comercio y acabadas las haciendas de los particulares; no hay quien cobre ni pague... y se ha hecho uso la pobreza... y no es creíble lo que cuentan deste pobre reino; pero en medio de toda estas miserias dura la mala inclinación de buscarse con ansia las mercaderías de afuera, y los franceses tienen salida fácil para sus mercaderías, llevándose ahora tres doblones por lo que antes se llevaban uno. "Cartas" (1680), Epistolario español. Colección de cartas de españoles ilustres, antiguos y modernos, ed. Eugenio de Ochoa (Madrid: BAE, 1913) 572.

[184] Cieza de León, Crónica del Perú. Tercera parte, III: cap. I, 3.

Sobre la actividad minera colonial, entre otros materiales, véase:

Guillermo Lohmann Villena, Las minas de Huancavelica en los siglos XVI y XVII (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-americanos, 1949).

Alvaro Jara, "Economía minera e historia colonial hispanoamericana", Temas de historia económica hispanoamericana, ed. A. Jara, M. Kossok, R. Mellafe (Paris: Mouton & Co., 1965) 33-43.

Marx, en su análisis de los mecanismos del surgimiento del capital, señaló el por qué de este abrupto desbalance:

> En el siglo XVI, a consecuencia del descubrimiento en América de minas más ricas y más fáciles de explotar, aumentó el volumen de oro y plata que circulaba en Europa. El valor del oro y la plata bajó, por tanto, en relación con las demás mercancías. Los obreros seguían cobrando por su fuerza de trabajo la misma cantidad de plata acuñada. El precio en dinero de su trabajo seguía siendo el mismo, y, sin embargo, su salario había disminuido, pues a cambio de esta cantidad de plata, obtenían ahora una cantidad menor de otras mercancías. Fue ésta una de las circunstancias que fomentaron el incremento del capital y el auge de la burguesía en el siglo XVI.[185]

Otros especialistas en la materia, entre ellos Hamilton,[186] Braudel,[187] analizan este fenómeno que los testimonios de Cieza y de algunos contemporáneos suyos nos presentan. En relación a este tema Vilar indica que

---

185 Carlos Marx y F. Engels, "Trabajo asalariado y capital", Obras escogidas, (Moscú: Editorial Progreso, s/f) 82.

Marx volvió a tratar del tema de los metales preciosos americanos y su influencia en la economía mundial:

> Manufacturers and the movement of production in general received an enormous impetus through the extension of commerce which came with the discovery of America... The new products imported thence, particularly the masses of gold and silver which came into circulation and totally changed the position of the classes towards one another, dealing a hard blow to feudal landed property and to the workers...[]... the colonies were becoming considerable consumers. Karl Marx & Frederick Engels, The German Ideology, ed. C. J. Arthur (New York: International Publishers, 1974) 74-75.

186 Earl J. Hamilton, como dice Pierre Vilar, se propuso verificar la hipótesis conocida como "teoría cuantitativa de la moneda": "cuanta más moneda hay más altos son los precios; cuanto más metal llega, más altos son los precios." (Vilar, Oro y moneda, 102). Hamilton subraya que todos los historiadores

> have generally agree that American gold and silver fanned the flames of Hapsburg imperialism... Both the absolute amounts of Crown treasure and the stability of the receipts, which made them dependable and reckonable, indicate that this thesis is tenable... So gold and silver from the Indies were a factor in the shedding of the

este "tesoro", este oro americano o africano, desencadenó una baja del valor del oro en relación con las mercancías, es decir, un aumento de los "precios generales...

...así el oro producido en las Indias es desdeñado en ellas. Esto traduce, ingenuamente, un hecho: el metal precioso cuesta tan poco a los españoles de las Indias que aceptan pagar con mucho metal las mercancías europeas que les faltan.[188]

Los estudios sobre los "precios reales' de J. Fourastié indican los radicales cambios de precios en Estrasburgo. Según sus datos y cálculos para comprar un quintal de trigo, a fines del siglo XV, se necesitaban 60 salarios horarios de un trabajador. En el siglo XVI, después de la "revolución de precios," se necesitaban 200. En España, según los estudios de Brown y Hopkins, el poder adquisitivo de los salarios decayó notablemente del índice

---

blood of Spain -sacrificed on altars of imperialism and religious fanaticism- on distant European battlefields...

One who examines the records of the House of Trade, specially for the early years, cannot fail to be impressed by the enormous part played by American gold in the exploration and development of the New World. American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650 (New York: Octagon Books, 1970) 44-45.

187 "No es posible dudar del efecto de las llegadas de oro y de plata procedentes del Nuevo Mundo. Entre la curva de las llegadas de metales preciosos de América y la de los precios en el transcurso del siglo XVI, la coincidencia es tan evidente que un lazo físico, mecánico, parece unir la una a la otra. Todo ha sido dirigido por el aumento del *stock* de metales preciosos." Fernand Braudel, The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II, 2 vols. (New York: Harper and Row, 1972. Edición en castellano citada por Vilar, Oro y moneda, 102. En este libro de Braudel véase en el vol I, parte dos, las secciones "American Silver" y "The Rise in Price."

America's role... according to them everything from the beginning of the sixteenth century to the end of the eighteenth depend on the quantities of gold and silver delivered by the New World, the New World being the sole motive force. Again, the situation in America is said to have controlled and caused the world situation -that is to say monetary stocks in Europe, their movement and variations in prices and incomes. Fernand Braudel, Capitalism and Material Life 1400-1800, tr. Miriam Kochan (New York: Harper, 1967) 351.

188 Pierre Vilar, Oro y moneda en la historia (1450-1920), (Barcelona: Ariel, 1981) 101, 106.

126 al índice 80 entre 1480-90 y 1531-40.[189] A pesar de que los especialistas discrepan sobre la mayor o menor influencia de los metales preciosos americanos en la economía española y europea, lo que está fuera de debate, según lo anota Stannard, es que España, en ese tiempo, *percibió* la riqueza proveniente de América como absolutamente esencial para su salud económica y la persiguió con la codicia del conquistador más crudo y avaro.[190]

La escolástica tardía española, inquietada por tal transformación económica, se vio obligada a adaptar el "sencillo grupo de ideas económicas de la escolástica clásica del siglo XVII a la nueva realidad económica que estaba transformando el mundo conocido."[191] Uno de sus representantes, el teólogo Tomás de Mercado, miembro de la escuela económica salmantina, preocupado por la legitimidad e ilegitimidad de las transacciones comerciales, sigue los criterios de Tomás de Aquino para sostener que las relaciones comerciales debían estar presididas por "la justicia conmutativa y ésta, a su vez, tenía que guiarse por un criterio superior: la ley natural que había sido dictada por Dios a todos los hombres."[192] A Mercado no le importaban mucho las grandes oscilaciones de los precios ya que él consideraba justo cualquier precio competitivo. En todo caso, lo importante era considerar si estas variaciones habían sido producidas por la "estima" de los productos, o sea por el libre funcionamiento del mercado. Pero si los cambios de precios eran producto de las manipulaciones de los comerciantes, entonces sí se cometía una injusticia. Por esto, Mercado, en su libro Tratos y contratos de mercaderes y tratantes (1569), reacciona negativamente frente a las manipulaciones producidas en una desordenada y febril actividad comercial colonial:

---

189 Ambos datos son citados por Vilar, Oro y moneda, 93.

190 David E. Stannard, American Holocaust. Columbus and the Conquest of the New World (Oxford: Oxford UP, 1992) 215.

191 Acosta, Prólogo, La economía en la Andalucía, 12.

192 Acosta, Prólogo, La economía en la Andalucía, 13.

> No puede dejar de ser esto en conciencia muy mal hecho, de do viene esta disolución que pobres y ricos cargan, y, cargando, destruyen ambas repúblicas, a España y a las Indias. A España haciendo subir el precio con la gran demanda que tienen y con la multitud de mercaderes que acuden a los extranjeros y aun a los naturales; que yo vi valer en Granada los tercipelos a veinte y ocho y a veinte y nueve reales, e ir un necio de gradas y darse a mercar y atravesar tan indiscretamente para la carga de una carabela, que en espacio de quince días los hizo subir a treinta y cinco y a treinta y seis, en el cual estilo se quedaron los terciopelos y tejedores y así también pedían después a los vecinos. Merecía aquél un gran castigo.[193]

Martín de Azpilcueta, conocido como el "doctor navarro" por su lugar de origen, estaba interesado en "acabar de desterrar" de los reinos "los remolinos de las usuras." Este objetivo se explica porque "la convivencia humana constituyó para Azpilcueta una de sus grandes preocupaciones."[194] Azpilcueta, en su libro Comentario resolutiorio (Salamanca 1556), muestra su preocupación por lo cambios operados en la Península después de 1492:

---

193 Tomás de Mercado, "Summa de tratos y contratos", La economía en la Andalucía del descubrimiento, ed. Antonio Acosta Sevilla: Biblioteca de la Cultura Andaluza, 1985) 116.

El Duque de Linares, Virrey de México, en una carta dirigida a su sucesor, se queja de la manipulación de mercaderías y precios por parte de inescrupulosos comerciantes:

> Que el comercio es el sacrificio de los ricos y de los pobres; **que los que lo componen consiguen las utilidades que quieren a pie quieto**, y sin salir de sus casas; y que la abundancia de embarcaciones que llega a la Veracruz no es causa para que abaraten lo efectos en la capital porque **los acaudalados y poderosos en reales los tracan con perjuicio de los que no lo son, y guardados en las bodegas les dan la estimación que quieren y desuellan al género humano**. Que la policía no se conoce. Que esta capital sólo es ciudad por el nombre, y más es una perfecta aldea. (1716) (Citado por S. J. y Barbara H. Stein, La herencia colonial, 30. El énfasis es mío).

194 Luciano Pereña, "El comentario de Cambios", Comentario resolutorio de cambios, Martín de Azpilcueta (Madrid: CSIC, 1965) XIX.

> que (siéndolo al ygual en las tierras do ay gran falta de dinero, todas las otras cosas vendibles, y aun las manos y trabajos de los hombres se dan por menos dinero que do ay abundancia del; como por la experiencia se vee que en Francia, do ay menos dinero que en España, valen mucho menos el pan, vino, paños, manos, y trabajos; y aun en España, el tiempo, que avía menos dinero, por mucho menos se davan las cosas vendibles, las manos y trabajos de los hombres, **que después que las Indias descubiertas la cubrieron de oro y plata.**[195]

Jean Bodin se sirvió de los informes de los cronistas de Indias para señalar que fue en el Perú donde se inició el alza de precios: "entonces en el Perú las calzas de paño costaban 300 ducados, la capa 1,000 ducados, el buen caballo 4,000 ó 5,000 y el bocal de vino 200 ducados."[196] Bodin también indica que todo "es más caro en España que en Italia y en Italia que en Francia, incluso los servicios y mano de obra...[porque] el español altivo, rico y perezoso, vende su trabajo muy caro... Es por tanto la abundancia de oro y de plata lo que, en parte, causa la carestía de las cosas."[197]

Otro aspecto muy significativo que ocurre cuando el indiano regresa a España es la modificación que se produce en la percepción y racionalización de las nuevas estructuras y relaciones socio-económicas. ¿Dónde ubicar al indiano y al peligro que entraña su poder económico? La respuesta surgió dentro de la lógica de castas: si por igual se despreciaban las actividades de conversos e indianos que conducían a la acumulación de riqueza, entonces había que ubicarlo con el Otro (judío). Además, "enriquecerse en el Nuevo

---

[195] Martín de Azpilcueta, Comentario resolutorio de cambios, ed. Alberto Ullastres, J. M. Pérez Prendes, Luciano Pereña (Madrid: CSIC, 1965) 74-75. El énfasis es mío.

[196] Citado por Vilar, Oro y moneda, 121.

[197] Citado por Vilar, Oro y moneda, 122.

Mundo ponía en peligro la limpieza del linaje, convertía al indiano en un posible judío, interesado en acumular una fortuna individual y secular (no como aureola de su rango nobiliario o para fines religiosos)".[198] En realidad esta lógica no era más que un mecanismo de defensa de los grupos privilegiados para frenar la desestabilización socio-política del viejo orden, prevenir que ciertos grupos consoliden su poder económico no heredado[199] y evitar que la nueva riqueza comprase privilegios (como en realidad ocurrió)[200] y ampliase el circuito nobiliario con gente de "dudosa reputación, oscuro origen y mal vivir" (y de estos últimos también los había y no pocos en las Indias) y

---

198 Castro, Cervantes, 322.

199 Ya en el siglo XI "aparecen los judíos dentro de las murallas de la ciudad [Burgos], ejerciendo las funciones de prestamistas." Como reacción surge una legislación antisemita que se inicia en Valladolid (1258) que junto a las "peticiones ante las Cortes apuntaban a debilitar el poder económico de los judíos, y la cancelación de las deudas que habían contraído con ellos los cristianos revela un creciente resentimiento contra las minorías religiosas durante un período de crisis." T, Ruiz, Sociedad, 115, 27-28.

"Las comunidades judías empezaron a proliferar en los reinos cristianos a partir del siglo XII, especialmente en aquellos núcleos urbanos que les eran propicios para dedicarse al comercio, que era su ocupación fundamental. Su situación jurídica, iniocialmente equiparada a la de los cristianos, fue deteriorando progresivamente." María Eugenia Lacarra, El poema de Mio Cid: realidad histórica e ideología (Madrid: Porrúa Turanzas, 1980) 189.

Por su parte Sánchez Albornoz anota: "Los hebreos se dieron a las dos mismas empresas que habían practicado en el sur: fueron publicanos y usureros... el pueblo les odiaba con fuerza y con saña violenta. Los reyes los necesitaban para obtener recursos... continuaron sus negocios fiscales y usurarios...[] y además, empezaron a participar en el gobierno de las ciudades y aun del reino." El drama, 57-58.

egún S. W. Barón, durante

> "la Edad Media, el interés usual osciló entre 33 y 43%; en el siglo XVI, después de la expulsión de los judíos de Nápoles (vivamente propiciada por los usureros genoveses y florentinos), los prestamistas cristianos llegaron al 240%. (II: 16,35)
>
> La primera víctima de la economía medieval era el judío, esquilamdo mucho más cuantiosa y arbitrariamente que el cristiano (II: 18) S. W. Barón, A Social and Religious History of the Jews (New York: Columbia University Press, 1937) Citado por Castro, España en su historia, 475.

200 La compra y venta de títulos e hidalguías no sólo tiene un amplio clientelaje en los indianos sino en los cristianos nuevos:

> Aunque el ser hidalgo no garantizase tener sangre limpia, el presidente del Consejo de Hacienda, don Juan Suárez de Carvajal, obispo de Lugo, propuso la venta de hidalguías a cristianos nuevos, en 1553... El obispo razonaba así: "Los que no son hidalgos por su cuna, ni por sus hazañas, ¿qué inconveniente hay en que lleguen a serlo dando dinero a la hacienda?" Castro, "Español", 50.

presionase, tal vez sin proponérselo, de tal manera que el armazón de las castas se viniese abajo. Por ejemplo, la venta de cargos públicos, que era una práctica general de Europa a China y que en la España de Felipe II se realizara ampliamente y que llegara a exageraciones y abusos durante Carlos III, también se llevó a cabo en las colonias y con mayor laxitud. En los nuevos territorios muchos puestos de importancia (gobernador, presidente, capitán general) se otorgaban "como recompensa de servicios de carácter pecuniario".[201]

Naturalmente, el poder económico de los comerciantes españoles y, muy en especial, el de los indianos habrá sido un gran incentivo para realizar cambios tanto en la legislación como en los reglamentos con el objeto de beneficiar al fisco y, de paso, resolver el problema social que planteaban los ricos aspirantes a nobles. Se trataba, pues, de sanear la crisis fiscal mediante la inclusión de nuevos sectores en el espacio de los privilegios. En América, especialmente en el Perú y México, en diversas ocasiones, también se puso en práctica la vieja idea de la venta de títulos nobiliarios iniciada por Fernando el Católico. Cuando Carlos V trató de vender hidalguías, las Cortes en 1518 lamentaron que "muchos labradores pecheros ganen privilegios y sean habidos por fidalgos y no pechen..."[202] En igual forma reaccionaron las Cortes de 1592.

Por reales cédulas se autorizó en América "la venta de algunos privilegios de hidalguías... para el acrecentamiento de nuestra hacienda y socorro de las necesidades que de presente se ofrecen... por entenderse que habría muchos que las tomasen... (Lisboa, 13 de noviembre de 1581)".[203] La reacción en España fue negativa y tuvo, como en

---

201 José María Ots Capdequi, Instituciones de gobierno del Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVIII (Bogota: Universidad Nacional de Colombia, 1950) 364.

202 Ramón Carande, Carlos V y sus banqueros, II:501-503. Citado por Domínguez Ortiz, La sociedad, I: 182.

203 Richard Konetzke, ed. Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810 (Madrid: CSIC, 1953) I: 541.
En otra R.C. del 27 de mayo de 1631, expedida en Madrid, se repite la misma intención basada en la necesidad económica de la Corona:

América, poco éxito. En la península porque el "escaso éxito de la forma vulgar y atropellada de ingresar a la nobleza que era comprar una hidalguía... [y] ...conquistar una ejecutoria con medios reprobables podía dar pábulo a las habladurías locales, que con el tiempo se olvidarían; pero comprar una hidalguía era dejar bien sentado para siempre que no se podía obtener de otra manera más gallarda, y el pueblo no era facil que lo olvidara".[204]

En América y especialmente en el Perú, México y Guatemala, también esta política tuvo sus tropiezos. En el caso del Perú la razón está explicada en la carta del Virrey Martín Enríquez: "no auría tres q[ue] las comprasen, porque en las Indias todos son caualleros, y esto es una cosa que las puebla" (Lima 6 de agosto de 1582).[205] Ejemplos similares se pueden recoger en otros lugares del Nuevo Mundo.

Como se desprende del trabajo de Lohmann Villena, la ley o la regla va reconociendo el valor y el poder de las transacciones comerciales y se legisla o reglamenta con mayor amplitud, también intenta curarse en salud poniendo una provisión que deviene ociosa por su impracticabilidad y por la dificultad de comprobar la supuesta no intervención del candidato en las transacciones. Por el contrario, el siguiente pasaje no hace más que

---

> Porque estando mi hacienda en el estado que sabéis y siendo las cosas a que hay que acudir de ella tantas y tan precisas e inexcusables como son... os encargo y mando que luego como recibáis esta mi cédula, tratéis de la venta de estas hidalguías y las deis y vendais a las personas que las quisieren comprar... y porque de la ejecución de lo sobredicho se han ofrecido acá algunas dudas y dificultades... (II: 328-9)

[204] En un anónimo de 1632 se dice: "Los que han alcanzado en España hidalguías por dinero les han dado muy poca autoridad, ni han hallado estima pública por ellas." En cambio los que llegaron a la hi-dalguía por servicios (guerra por ejemplo) corrieron mejor suerte.

Marcos Isaba se burla de los que la compraron y trataban de dejar a su descendencia documentación que probase que la habían adquirido por las armas. Para tal efecto inventaban enormes escudos de armas que adornaban con quixotes, yelmos, espadas; edificaban palacios, torres, epitafios, sepulturas y terminaban metidos en litigios. Véase Cuerpo enfermo de la milicia española (Madrid: 1594) 40.

Domínguez Ortiz, La sociedad, I: 184, 181.

[205] Citado por Guillermo Lohmann Villena, Los americanos en las órdenes nobiliarias (1529-1900) 2 vols. (Madrid: CSIC, 1947) I: XXII.

demostrar la virtualidad y concreción de la capacidad (*agency*) del sujeto económico colonial, ya que gracias a su nuevo poder logra participar en la configuración social e ideológica de una manera activa. Su empuje, su deseo de subir en la escala social que a veces lindaba con un arribismo incurable, la capacidad y poder que empezaron a ostentar, se expresaron en unos casos explícitamente (pedidos, memoriales, cartas, movimientos) y en otros de manera implícita:

> El ejercicio del comercio no se desdeñaba ni se reputó reñido con la calidad nobiliaria, siempre que ese oficio no se hubiera desempeñado personalmente por el postulante como numulario o cambiador. Tampoco se calificaron de viles o mecánicos otros oficios exigidos por las especiales circunstancias indianas, como el de azoguero en Potosí, ni se desairaron las pretensiones a un hábito de los hijos de escribanos públicos. En este sentido la jurisprudencia sentada por el Consejo de las Ordenes ya había ampliado el criterio, un tanto restringido y con reminiscencias medievales, en beneficio de los comerciantes andaluces y vascongados, cuyas actividades no se tuvieron por desdorosas ni reñidas con el uso de los distintivos nobiliarios. A este respecto, importa subrayar que en las Indias, por la fuerza del ambiente, prevalecieron normas de mayor laxitud que las vigentes en el viejo solar ancestral.[206]

---

206 Lohmann Villena, Los americanos, I: LVII.

El Breve pontificio de 1622, que trata del mantenimiento de la exclusión de las Ordenes de los mercaderes, también está influenciado por intereses económicos: al excluir "a los pequeños tenderos y no a los mercaderes en grueso" hace presumir que en el fondo "se trataba de una cuestión de volumen de riqueza." (Maravall, Poder, 71). Por eso se puede colegir que esta medida "fué el portillo utilizado para esquivar la prohibición." (Domínguez Ortiz, La sociedad, I: 207).

Por otro lado, y gracias a la polémica sostenida a mediados del siglo XVII entre Tapia Salcedo (Memorial de la antigüedad de la sagrada Orden de Santiago, reina de Zalé, Madrid: 1650) y Gerónimo de Mascareñas (Apología histórica por la Caballería de Calatrava, Madrid: 1651), parece que "hasta aproximadamente 1540 no se exigió el requisito de nobleza en la Orden de Calatrava", fecha a partir de la cual se hace general y su aplicación rígida. (Maravall, Poder, 96).

En 1560, La Orden de Santiago exluyó a los que trabajaban en diversos oficios por considerarlos bajos y vulgares: escribano, pintor, prestamista, tabernero, tendero, orfebre y

Lo que caracteriza al sujeto indiano es su capacidad de reordenar con ventaja su economía aunado al inmenso interés por mejorar su fortuna mediante la sistematización y puesta en práctica de nuevos procedimientos de acumulación y circulación de su naciente patrimonio. Aunque con el tiempo ocurrieron cambios en su favor, como los que anotamos antes, se puede decir que en general el terreno por donde pretendía circular el indiano como sujeto económico no era llano. En primer lugar, su apelativo tenía una marca peyorativa y, en segundo, tenía que vivir en una sociedad en crisis plagada de desprecios aristocráticos ("grandes señores terratenientes y eclesiásticos") y donde no hallaban "postura cómoda o rango prestigioso entre ambas clases de españoles." Luego tenían que enfrentarse al arraigado concepto de *innobilis mercatura*, "idea tan difundida en la España del siglo XVI, del deshonor que entrañaban las actividades mercantiles." A esto había que sumar la arraigada "convicción de que en las Indias habían perdido su eficacia los rígidos frenos morales y sociales" que mantenían vigilada la estricta organización peninsular.[207] Por eso se pensaba que los que venían del imperio ultramarino acarreabean con ellos todos los peligros sociales y morales de una sociedad desordenada como la indiana. Esta visión negativa que del indiano se tenía encajaba en la inaugurada por Pedro Mártir de Angleria y

---

a los que tenían sangre "manchada." También se excluían a los que practicaban oficios "viles y mecánicos" tales como cantero, mesonero, bordador, tabernero.

Véase el artículo de L. P. Wright "The Military Orders in Sixteenth and Seventeenth Century Spanish Society. The Institutional Embodiment of a Historical Tradition" Past and Present 43 (1969): 34-70.

[207] Marcos A. Morínigo, América en el teatro de Lope de Vega, (Buenos Aires: Imprenta López,1946) 155, 157.

> Amado Alonso indica las diferencias sociales y sus ajustes entre España y América: Pasa el español a América y se rompe el equilibrio de aquellos valores sociales. Cambia radicalmente el sentido de la vida, tanto la individual como la social. En vez de sentirse preso y sostenido por aquella apretada urdimbre social de España, asentada por siglos, ahora se ve frente a la inmensa y nueva naturaleza de América, a solas con ella o contando con la extraña sociedad de los indios. Las comunidades que los españoles van creando atienden a las exigencias de su original condición. Cosas que en el concierto social de España eran valiosas al individuo español, aquí son ociosas. El problema de la lengua en América (Madrid: Espasa-Calpe, 1935) 130-1.

continuada por la literatura (Cervantes, Quevedo, Suárez de Figueroa, Mateo Alemán, etc.) y algunos historiadores, en el sentido de que América era un refugio de indeseables.[208] Sobre este asunto Lohmann Villena sostiene con pruebas documentales que

---

208 Pedro Mártir, refiriéndose a los soldados que Colón reclutó dice:

> Mas el Almirante, por el contrario, al pedir a los Reyes auxilios con los cuales pudiera imponerles el merecido castigo, exponía que aquellos hombres que tales cosas le achacaban eran todos criminales, facinerosos, rufianes, ladrones, estupradores, raptores, vagos, gente de ningún valor ni razón, perjuros, falsos, convictos en los tribunales, o que por sus fechorías temían las amenazas de los jueces... Décadas del Nuevo Mundo, (Escrito desde 1493 a 1510, publicado en Alcalá, 1530) trad. D. Joaquín Torres Asensio (Buenos Aires: Editorial Bajel, 1944) (Década primera, libro VII, cap I) 74.

Fernández de Oviedo es de la misma opinión cuando dice que: "E así, desta manera, no todos los vasallos de la corona real de España son de conformes costumbres ni semejantes lenguajes. En especial que en aquellos principios, si pasaba un hombre noble y de clara sangre, venían diez descomedidos y de otros linajes obscuros e bajos." Historia, I: 53.

Uno de los personajes de Cervantes, Felipo de Carrizales, después de haber malgastado su patrimonio y...

> viéndose tan falto de dineros y aun no con muchos amigos, se acogió al remedio a que otros muchos perdidos de aquella ciudad se acogen, que es pasarse a las Indias, refugio y amparo de los desesperados de España, iglesia de los alzados, salvoconducto de los homicidas, pala y cubierta de los jugadores a quien llaman ciertos peritos en el arte, añagaza general de mujeres libres, engaño común de muchos y remedio particular de pocos. Miguel de Cervantes, "El Celoso extremeño" Novelas ejemplares, 3 vols. ed. Juan Bautista Avalle-Arce (Madrid: Castalia, 1982) II: 175-6.

En la misma novela, Loaysa, otro de los personajes, "despechado y casi corrido, se pasó a las Indias."(II: 220)

Cervantes cambia de tono y en "La española inglesa" ya no serán sólo los anti-sociales los que busquen nuevos horizontes sino también gente honrada arruinada como el padre de Isabel que decide mudarse a América: "Tras esta general desgracia... hasta que no pudiéndola resistir... determinamos irnos a las Indias, común **refugio de los pobres generosos**." (II: 65) El énfasis es mío.

Treinta años después de la muerte de Cervantes, el judío-portugués Gaspar Dias Ferreira, escribía en similar tono sobre los lusitanos: "El portugués que ha perdido su dinero... va al Brasil para refugiarse o para recuperar su fortuna" (20 de julio de 1645). Citado por C.R. Boxer, Race Relations in the Portuguese Colonial Empire 1415-1825 (Oxford: Oxford UP, 1963) 86.

En la novela de Mateo Alemán, Guzmán de Alfarache, después de haber entrado a servir a una señora rica, a quien roba, injuria, y engaña, piensa pasarse a América hasta que la justicia lo prende y condena a galeras por toda su vida: "Porque mi disinio era hacer una razonable pella y dar comigo lejos de allí a buscar nuevo mundo. Queríame pasar a las Indias y aguardaba embarcación comoquiera que fuese: mas no lo pude lograr." Guzmán de Alfarache, 2 vols., ed. Benito Brancaforte (Madrid: Cátedra, 1979) Segunda parte, Lib. III, Cap VII, 433.

El que sí logra pasar a América es Don Pablos que sigue viviendo su desajustada vida en América porque antes de que la justicia lo prendiese logró escapar. Así concluye su novela Francisco de Quevedo:

> Si por punto general es muy cierto que ninguna empresa de la categoría de la colonización de un Continente puede consumarse valiéndose exclusivamente de gente escogida, ello no implica reconcer que todos los conquistadores eran de extracción raez y canalla. El carácter popular de la conquista no entraña necesariamente que fuera plebeya. Hubo muchos hijosdalgo que dieron nuevo lustre a los viejos apellidos peninsulares y un crecido número de importantes linajes...[209]

Como suele ocurrir con las zonas periféricas, muy pronto América se convirtió en "la tierra de las posibilidades ilimitadas," primero, porque esta zona, durante la conquista, se presentó como "la última oportunidad que en la Historia de España" los sujetos del imperio tuvieron para "ganar la hidalguía por hechos de armas, uno de los modos

---

"... determiné, consultándolo primero con la Grajales, de pasarme a Indias con ellos, a ver si mudando mundo y tierra mejoraría mi suerte, y fuéme peor, pues nunca mejora su estado quien muda solamente de lugar y no de vida y costumbres." El Buscón, ed. Domingo Ynduráin (Madrid: Cátedra, 1984) 284.

Sobre este tema, Leo Spitzer, anota que "su ida a las Indias no significa sino la permuta de un escenario angosto por otro más amplio... Cuando a un héroe de novela el suelo de España se le hace demasiado peligroso, envíasele a la tierra de posibilidades ilimitadas..." "Sobre el arte de Quevedo en "El Buscón" en Francisco de Quevedo, ed. Gonzalo Sobejano (Madrid: Taurus, 1978) 126.

El secretario del rey, Juan López de Velasco indica que "comúnmente se han inclinado pasar destos reinos á aquellos los hombres enemigos del trabajo, y y de ánimos y espíritus levantados, y con codicia más de enriquecerse brevemente que de perpetuarse en la tierra... especialmente para el Pirú donde ha sido esta gente de mayor inconveniente..." Geografía y descripción universal de las Indias (Madrid: BAE, 1971) 19.

En relación a este tipo de inmigrantes y la literatura española véase el libro de M. A. Morínigo, América en el teatro de Lope de Vega, 149-211.

[209] La correspondecia de los primeros gobernantes enseña, por el contrario, con nutridos testimonios, la escasez que se registraba de gente llana... el Gobernador de Nicaragua Rodrigo de Contreras... en 1544 previno al Virrey Núñez Vela que quienes se hallaban en el Perú "no son de baxa suerte, como en España decían, sino todos los más hijosdalgo y vienen de padres magníficos"... en 1593 "el Marqués de Cañete adveraba que la mayor cantidad de gente que de ordinario pasaba a las Indias "son soldados caualleros y hidalgos pobrissimos." Lohmann Villena, Los americanos, I: XIV.

originarios de adquirirla," como ocurrió con muchos conquistadores y sus descendientes. Esa es la razón por la que en América la "aspiración durante los siglos XVI y XVII era tener sangre de conquistadores y en ella se basaba gran parte de la aristocracia de aquellas comarcas".[210] Pero a la vez creó para la gran mayoría el perfecto espacio donde el sujeto peninsular, alejado de los ejes de control social e ideológico y frente a las múltiples oportunidades económicas que se le presentaban, podía optar por otras posiciones como la del sujeto económico abiertamente declarado por las labores que desempeñaba en las colonias. Como consecuencia de las frenéticas actividades económicas que se iban desarrollando en Indias surgieron nuevos conceptos, prácticas y categorías tanto en el orden económico como social. Resultado de estas variaciones fue la aparición de diferentes matices en las posiciones del sujeto y sus puntos de vista. Esto se desprende, por ejemplo, de la correspondencia privada, tres cartas, de don Cristóbal Alvarez de Carvajal, publicadas por Francisco Estrada, que contienen un material valioso de información, no sólo en el aspecto lingüístico, por la riqueza de las expresiones coloquiales y del lenguaje usado en ese período de la colonia, sino porque, lejos de los controles y compromisos de la documentación oficial, este tipo de corresponencia puede, con mayor libertad, ofrecer valiosa información (económica, social, personal e ideológica) de la época y de las posiciones del sujeto que la suscribe. Por ejemplo, lo primero que sufre una radical transformación es el concepto de honra que llega a ser totalmente diferente al de España porque en América era "necesario trabajar para lograr consideración... Esto es algo insólito comparado con el concepto de la honra"[211] existente en España, donde el feudalismo "dejó

---

[210] Ningún documento más elocuente a este respecto que "la Capitulación de 26 de julio de 1529 con Francisco Pizarro, en cuyo otrosí decimosexto, de los trece compañeros del conquistador del Perú, se convierte a los pecheros en hijosdalgo, y a los que ya lo fueren, en caballeros de la espuela de oro, que era la más principal de las tres clases de caballería, pues sólo los hijosdalgo podían calzarla." Lohmann Villena, Los Americanos, I: XX.

[211] Francisco López Estrada, "Cartas de Indias, escritas en el siglo XVII" Ibérida, Revista de filología, Río de Janeiro, 1961, 6:117.

en herencia su desprecio por el trabajo manual y por el comercio."[212] En este aspecto es sumamente interesante lo que expresa don Cristóbal cuando le pide a su hermano que cuide de la casa solariega:

> El año pasado escriuí a V. Md. algo enojado porque nuestra madre me escriuió cuán poco acudía V. Md. a sus obligaciones, cuántos trabajos padeçe por no tener quien cuide d'esa casa y hacienda... no me persuado a que V. Md. esté tan ciego que no vea que se despeña por el camino que hasta agora ha siguido... **el no querer trabajar... no quiero decir que trabaje V.M. por sí ni que deje de holgarse**, pero que cuide de manera de esa hacienda que no venga a perderse y que se huelgue el tiempo que le dieren lugar los cuidados... que **el hombre que nació con obligaciones, y no tienen cuidados, que no tiene honra**...[213]

Obviamente no todo era trabajo y esforzada labor en el Nuevo Mundo. Las especiales circunstancias de América permitían que el sujeto económico adoptara una posición activa (productor) o una posición pasiva y parasitaria (simple explotador y/o consumidor). En España la convicción y el criterio nobiliarios que rechazaban toda actividad comercial habían sido racionalmente expuestos en un discurso (Basilea, 1434) por el obispo de Burgos Alonso de Cartagena: "Los castellanos no acostumbraron tener en mucho las riquezas, mas la virtud; nin miden la honor por la quantidat del dinero, mas por la qualidad de las obras famosas... ca si por las riquezas midiésemos los asentamientos

---

212 Sergio Bagú, Estructura social de la colonia. Ensayo de historia comparada de América Latina (Buenos Aires: El Ateneo, 1952) 107.

213 Estrada, "Cartas... II", 121. El énfasis es mío.

['las precedencias'], Cosme de Médicis, o otro muy rico mercadero, precedería por ventura a algún duque."[214]

Vale la pena citar las observaciones que hace el duque de Maura sobre la nobleza en la época de Carlos II:

> Fuesen o no individualmente holgazanes, no podían nuestros aristócratas ejercer sin desdoro actividad ninguna de las que proporcionaban lucros; a diferencia de los hombres de negocios de Inglaterra, Holanda y algunas repúblicas italianas que, enriqueciéndose con fines particulares, adquirían títulos para escalar posiciones oficiales y dirigir la política de su país. Lo repugnaba en el nuestro la mentalidad colectiva. Resultó inútil que los monarcas prometiesen títulos de Castilla a los animadores de ciertas industrias, como la connstructora de buques mercantes; tampoco sirvió de nada proclamar repetidamente que el comercio con las Indias no descalificaba a los hidalgos ni aun a la nobleza titulada. La opinión común, así en salones o patios del Alcázar como en plazuelas de villorrio, siguió desdeñando como mal nacidos a cuantos se afanaban por lo que no fuese servicio del rey.[215]

---

214 Cartagena, "Discurso..." La ciudad de Dios (1894) XXXV:122-542. Citado por Castro, La realidad histórica, 66-67.

215 Citado en Historia social y económica, ed. J. Vicens Vives, III: 294.

La vida de ocio de esta aristocracia holgazana, en mucho, fue producto de una educación cortesana: "Si por caso miramos lo que él hace y la crianza que de la corte trae es: **acostarse a media noche, levantarse a las once**, vestirse muy despacio, calzarse muy justo, atacarse muy estirado..." Antonio de Guevara, Menosprecio de corte y alabanza de aldea. Arte de marear, ed. Asunción Rallo Gruss (Madrid: Cátedra, 1984) cap. XIV, 231. El énfasis es mío.

> Hablo de los tiempos valientes y robustos, quando **era cavallería el no dormir, y los cavalleros se preciavan de trabaxadores, y de suffridores** de las inclemencias del cielo, del pezo de las armas, y descomodidades de la guerra, hambre, sed, desvelo y cansancio, porque en **los nuestros delicados, regalados y blandos, es cavallería dormir hasta medio día, y más si es más cavallero**. Vitrián, Las memorias de Felipe de Comines, I: 148. El énfasis es mío.

La excepción la constituyeron algunos sectores de la nobleza andaluza de origen italiano y flamenco que en el siglo XVII, mediante el ejercicio del comercio, lograron un alto nivel de prosperidad.

Como hemos venido viendo, esta convicción nobiliaria expuesta por el converso Alonso de Cartagena y analizada por el duque de Maura llegó a América ya como sólido prejuicio y como parodia, como mueca ritual que en busca del fácil beneficio trató de medrar burlando los controles sociales metroplitanos y a la vez tratando de mantener las apariencias. El trabajo siguió otros rumbos. Si Castilla, según Fernando de la Torre, por su fecundidad estaba habitada por seres "orgullosos y haraganes y non tanto engeniosos ni trabajadores" (1455),[216] en España "como en ningún país de Europa se estigmatizó tanto el trabajo manual, que no fue reconocido como digno por la leyes antes de Carlos III, en el siglo XVIII".[217] En las Indias también se pecaba del mismo prurito porque los que llegaron al Nuevo Mundo, como no podía ser de otro modo, implantaron y perpetuaron allá su estilo de vida. En el caso de Argentina, Coni subraya que a pesar "de lo que se haya dicho en contrario, la sociedad colonial platense no se distinguió por su espíritu de trabajo; indios y negros fueron durante mucho tiempo los únicos que trabajaron... En parte, por el medio físico que no obligaba a ello y en parte por orgullo castellano transplantado al Nuevo

---

216 Cancionero y obras en prosa de Fernando de la Torre, publicado por A. Paz (Dresde: 1907) Citado por Castro, La realidad histórica, 70.

217 Castro, La realidad histórica, 215-16.

Sobre el desdén por el trabajo como una característica española, Castro añade: "El español fue el único ejemplo en la historia occidental de un propósito de vida consciente y sostenido, fundado en la idea de que el único y posible digno oficio para un hombre es ser hombre y nada más." España en su historia, 623.

La visión de Claudio Sánchez Albornoz es diferente a la de Castro. Aunque el primero reconoce que "es notoria la repugnancia de una buena parte de la población española de los siglos XVI y XVII al ejercicio de los oficios manuales, que eran considerados deshonrosos por los hidalgos o nobles..., [también sostiene que este] **desdén nobiliario por las tareas manuales fue común a toda la nobleza europea medieval**." España, un enigma histórico, 2 vols. (Buenos Aires: Sudamericana, 1956) I: 623, 669. El énfasis es mío.

Siguiendo los postulados planteados anteriormente esta polémica fue continuada por Eugenio Asensio (Sánchez Albornoz) y Albert A. Sicroff (Castro). Véase Gómez-Martínez, Américo Castro y el origen de los españoles.

Mundo, el trabajo manual era mirado como agraviante para cualquier persona más o menos bien nacida".[218]

Como en la Argentina no había oro ni plata como en el Perú y México, los habitantes de Buenos Aires se quejaron de esta situación a Felipe II. Estos colonizadores seguramente pertenecían a esos que, embelesados por el mito aurífero peruano, se embarcaban pensando que iban "a la isla de Ofir, de donde el rey Salomón llevó el oro muy fino, y que allí se hacen rico cuantos a ella van" o que iban "a las islas de Tarsis o al gran Cipango, a do por todas partes es tanto el oro, que lo cogen a haldadas... [o a] las Siete Ciudades que son tan grandes y tan ricas, que todos han de ser señores de salva".[219] En las más opulentas ciudades o en las aldeas más humildes muchos colonos se mantenían aferrados a un concepto de nobleza que les impedía trabajar, como en el caso del Río de la Plata que "a pesar de estar más lejos que Salta de la palaciega Lima o de la opulenta Potosí, no tenía menos humos aristocráticos"[220] que cualquier otra ciudad más próspera y afortunada. El asunto es que todos los españoles de las ciudades argentinas de La Trinidad y el puerto de Buenos Aires, a pesar de todos sus gestos y melindres aristocráticos, se vieron forzados a trabajar por necesidad y cuando esto ocurrió, como dice Coni, lo hicieron con repugnancia bien manifiesta y en la menor escala posible. En 1590, el Cabildo de Buenos Aires levantó una información juramentada para que su procurador, don Beltrán Hurtado, expusiese ante el rey las penurias por las que atravesaban debido a la pobreza de la tierra. Allí lo vecinos manifestaban las duras condiciones en que vivían:

---

[218] Emilio A. Coni, Agricultura, comercio e industria coloniales (Buenos Aires: El Ateneo, 1941) 84.

Muchas informaciones levantadas por la sociedad platense indican que el lustro de la persona se mide de acuerdo a lo que declaren los testigos a los que se ha llamado. Este testimonio suele indicar que el interesado, además de "executoria limpia de toda raza de moro y de judío" no ha tenido oficio bajo o mecánico. Coni, 84.

[219] Benavente Motolonía, Historia de los indios, [396] 352.

[220] Coni, Agricultura, comercio, 84.

...y ansí quedamos tan pobres y necesitados que no se puede encarecer más, de que sertificamos que aramos y cavamos con nuestras manos...

...y padecen tanta necesidad que la agua que beben del Río, la traen sus propias mugeres e hijos...

... y savido por cosa cierta que mugeres españolas, nobles y de calidad por su mucha pobreza *an ydo a traer a aquesta* el agua que an de bever.[221]

Uno de los vecinos, fray Sebastián Palla, guardián del convento de San Francisco, refleja con claridad la mentalidad y la preocupación de estos vecinos cuando en esta información dice que "los vezinos y moradores hazen sus labores y ganados *por sus propias manos*, porque lo a visto ser y passar assí, lo qual es cosa de mucha lástima; los dichos vecinos se sirven -(ellos mismos)- como si fuera en la mínima aldea de España que por estas partes no se usa."[222]

Una carta del Cabildo de Buenos Aires al rey deja notar cierta molestia y preocupación en la administración colonial por la falta de interés en el trabajo: "En esta tierra no hay gente de mar, ni los nacidos en ella inclinados al trabajo, antes dados al ocio, excusando en lo posible el trabajar, atenidos a la abundancia de carnes que hay en estas provincias y otros mantenimientos" (10 de febrero de 1619).[223] Dentro de esta concepción del trabajo resulta muy lógico y apetecible el ofrecimiento que hizo el "facineroso" Francisco Roldán Jimeno que se rebeló contra Colón al tratar de seducir a los hombres de refuerzo que venían en dos embarcaciones desde Cádiz prometiéndoles "que en vez de la azada manejarían... (lo que no debían, *puellarum papilas*); y en vez de trabajo, placeres; en

---

221 "Correspondencia de la ciudad de Buenos Aires con los reyes de España" (Buenos Aires: Edición municipal, 1915) Citado por Coni, Agricultura, comercio, 15.

222 Citado por Coni, Agricultura, comercio, 15.

223 Citado por Coni, Agricultura, comercio, 84.

vez de hambre, abundancia, y descanso en vez de cansancio, y vigilias".[224] A principios del siglo XVII, Carlos García critica la visión negativa que de la actividad manual tenían los españoles y va más allá porque la exalta:

> No quiero ya decir que repugne la nobleza a un oficial mecánico, ni al que con el trabajo de sus manos vive; antes bien, hallo yo que el vulgo se engaña llamando ordinariamente a los aldeanos y gente que vive de su trabajo: villano y gente baja, desterrándoles del número de nobles por el oficio y vocación que tienen; siendo verdad que el más noble de todos los hombres de la Tierra fue Adán, y no tuvo otra calidad ni oficio que labrador, pues quedó sujeto a comer el pan con el sudor de su rostro.[225]

La abundante servidumbre corría paralela a la especial concepción del trabajo peninsular. En el siglo XVIII el censo de Floridablanca indica que en España de 10.268,150 habitantes, 280,000 eran sirvientes, es decir el 11.5% de la población activa que sumaba más o menos unas 2.496,938 personas. Esta cifra es superior al de los artesanos que sumaban apenas unos 271,000.[226] Dentro de este rubro de la servidumbre

---

[224] Mártir de Anglería, Décadas, "Primera década", cap. V, 61.
"este Roldán y los que con él eran y los otros que ya estaban de su parte, tuvieron forma de los emponer que se pasasen con ellos porque no trabajarían e temían rienda suelta y mucho comer y mujeres." Las Casas, Historia, lib. 1, cap. CLXII, 109.

[225] García, La oposición y conjunción, 144.

[226] Bartolomé Bennassar, L'homme espagnol. Attitudes et mentalités du XVIe au XIXe siècle (Paris: Hachette, 1975) 85.
No hay caramidad, que tanto atraiga para sí, como los vasallos ricos, abastados y bientratados de sus señores: estos atraen a otros vezinos y estrangeros... A la fama de la riqueza, paz, y buen tratamiento que el Señor Rey nos haze en Aragón, acuden a nuestro Reino los estrangeros cercanos y lontanos, que hasta las mugeres Francesas passan los Pirineos a ser nuestras varrenderas... y nos vemos oy servidos en estos oficios ["mecánicos y de cultivación"] por estrangeros. Vitrián, Las memorias de Felipe Comines, II: 250.
Sobre los trabajadores franceses en España, Antonio de Solís dice: "Reparé mucho los días pasados en una respuesta de mi aguador, que (como todos) es de aquella nación. Preguntáronle cómo le iba después de la baja, y respondió con gran prontitud: A mí muy

no hay que dejar de lado el asunto de la esclavitud. Según anota Domínguez Ortiz, a fines del siglo XVI existía en España un total de 100,000 esclavos, es decir el 1.25% de la población. Estos eran de distinta procedencia y estaban repartidos en forma desigual en el territorio peninsular, siendo Andalucía la zona donde había más eclavos.[227] Este afán de tener numerosa servidumbre también emigró a América donde desde muy temprano los españoles ya "no se preocupaban por andar a pie camino alguno, aunque no tenían mulas ni caballos, sino acuestas de los hombros de los desventurados [si iban de prisa] o como en literas metidos en hamacas si iban despacio... Iban con indios que llevasen una hojas grandes de árboles para hacerles sombra y otros una alas de ánsar para hacerles aire".[228]

Para el México de 1542 fray Toribio de Benavente pinta el vivo retrato de un tipo generalizado de sujeto colonial económico que opta por una vida fácil y regalada y que en medio de una absoluta ociosidad vive de explotar a los indígenas. Estos colonos que en

> la mayor parte son labradores de España, hánse enseñoreado de esta tierra y manda a los señores principales naturales de ella como si fuesen esclavos; y porque no querría descubrir sus defectos, callaré lo que siento, con decir que se hacen servir y temer como si fuesen señores absolutos y naturales, y nunca otra cosa hacen sino demandar... a doquiera que están todo lo enconan y corrompen, hediondos como carne dañada, y que no se aplican a hacer nada sino a mandar; son zánganos que comen la miel que labran las pobres abejas que son los indios.[229]

---

bien, porque antes trabajaba dos meses para ganar un doblón, y agora le gano en uince días." "Cartas", Epistolario español, 572.

[227] Bennassar, L'homme espagnol, 86-87.

[228] Las Casas, Historia de las Indias,

[229] Benavente Motolinía, Historia de los indios, [45] 119-120.
Servidumbre y sobreexplotación marchaban juntas. En Tucumán, las ordenanzas del gobernador Abreu, vigentes desde 1576 hasta 1611, "disponían que todas la indias se juntasen al salir el sol en la plaza del pueblo... y después de rezar... entrasen a hilar y tejer hasta media hora antes de la puesta del sol, un un intervalo de una hora para comer." Coni, Agricultura, comercio, 38-39.

Mientras que en la Península el nivel de la ocupación determina la ganancia y la regla es que a tal honra tal beneficio, en el Nuevo Mundo los oficios, el trabajo y su remuneración van casi a la par y la regla se invierte porque a tal trabajo corresponde tal honra y beneficio. Este nuevo sistema requiere mayor esfuerzo para obtener mayor provecho: "El estado que oy tienen nuestras cosas, es que mi tío es correxidor en la provincia de Colesuyo... yo soy su teniente general... **es con ecesivos trabajos, que los oficios acá no balen ni tienen el aprobechamiento que los de allá**, que ba por muy difirente camino y no bale más un oficio que lo que se trabaja en él".[230] Esto precisamente corrobora el estudio de Lohmann Villena al mostrarnos que la experiencia americana y el poder económico de los indianos habían influido no sólo en la economía de España, sino que también en la nueva conformacion socio-ideológica de la Península y de América y en la que participaba activamente, llegando a permear sus más recónditas y vigiladas instituciones: "En el Nuevo Mundo fue el comercio casi el único medio rápido y seguro de granjear riquezas. Por ello, los poderosos mercaderes pronto formaron una verdadera aristocracia, que no tardó en vincularse con la de la sangre, pues se miraba sin prevención acudir a tratos y ocupaciones que en España no se hubieran tolerado en ningún hildalgo".[231]

El retorno de los indianos a la patria es un punto crucial en este movimiento socio-económico.[232] Significa básicamente dos cosas: que después de haber obtenido un nuevo *status* y poder económicos las posibilidades de un avance social son más factibles, el título nobiliario heredado, adquirido (o por adquirirse) brillará más con el respaldo económico,

---

[230] Estrada, "Cartas... I", 119. El énfasis es mío.

[231] Lohmann-Villena, Los americanos, I: LVII.

[232] Juan de Mal Lara describe así a los que regresan "los que vienen de Perú y Indias cargados de oro y plata, y a los que de Corte traen hofficios, y a los que buelven a su tierra muy poderosos..." Filosofía, IV: 39.

pero por otro lado también significa volver a someterse a los viejos controles que tan productivamente habían burlado en el Nuevo Mundo. La reacción de los españoles en la Península contra la vanidad nobiliria en Indias (aunque en España no era menos y en ambos lados se abusaba del *don*) puede resumirse en las palabras de Fernández de Oviedo que, al citar al apóstol Pablo, critica este prurito:

> Averiguada vanidad y de gente baxa es esa jatancia de los linajes... digo que es tanta la vanidad de algunos en estas nuestras Indias que sin vergüença osan dezir que son debdos de señores de casas principales e antiguas en estado... con eso no dejan de pintar y esculpir escudos...
>
> Tantos son los *dones* en esta Indias quel que no le quiere no le tiene... Y porque los *dones* acá en los más de los que los tienen son anchísimos y escusados, valen menos.[233]

Claro está que si este sujeto pudo obviar los sistemas peninsulares de sujeción en América, al regresar a España no podía hacerlo, por lo menos de la misma manera que lo había hecho en las Indias, porque los niveles de interpelación más cercanos y los órganos represivos más a la mano así lo requerían. A pesar de haberse operado ya algunos cambios, la mentalidad contra las actividades comerciales era tan fuerte que incluso los radicados en América y dedicados a ellas resultaban ser celosos guardianes de su honor y del qué dirán al retornar, como se puede apreciar en la carta que don Cristóbal Alvarez de Carvajal envió a su hermano desde Chucuito (Puno-Perú) el 31 de marzo de 1636:

> Volveré a ver de camino a nuestros tíos, y espero en Dios a de ser de mucha importancia el volverme por allí, porque no me contento -si dice bien la suerte-

---

233 Fernández de Oviedo, Quinquagena II, I: 373-376.

> doblar dos veces el caudal que sacaré de aquí, y llegar rico a España; y **es que hago dos empleos, vno en este rreyno y se vende en aquel y otro de allí España, con los quales, sino se hunden en la mar y yo con ellos, no es mucho doblarlos y quedar próspero; no comunique V. Md. esto con los amigos,** porque allá (como me consta a mí) **no le está vien a un hombre honrado ser mercader; y por acá se usa tanto** que, desde el Virrey al más pobre ofiçial lo son, sin rreservar ávitos [los caballeros de las órdenes[234]] ni oydores ni eclesiásticos, aunque sean los príncipes; [obispos y arzobispos] y el que no lo es, no es nadie; y es tanta honra, que no se tiene por honrado quien no trata ni contrata cada uno conforme puede... y según esto, vea V. Md. qué harán los particulares si los superiores no se desdeñan de hacerlo.[235]

Esta generalizada y afiebrada actividad económica que no repara en títulos, alcurnias, cargos ni oropeles, le proporciona un buen material al crítico humor de Juan de Mal Lara que señala la aparente razón de toda esta prosperidad: "Preguntado uno que era caballero, y que fue a Indias y vino rico: '¿Cómo ganaste de comer?,' respondía: 'Quitándome el *don*.'".[236]

La desagradable experiencia por la que pasó Teresa de Jesús debido a la habladuría que creó la vanidad de los hermanos ilustrará aun más los problemas que solían crear los

---

234 La holgura económica de los indianos les permitía satisfacer muchas de las condiciones requeridas por las corporaciones nobiliarias: "los indianos no hallaron ningún tropiezo al formular las pretensiones a un hábito, puesto que podían demostrar no sólo la pureza o limpieza de sangre, sino también la nobleza, porque el nacimiento en Indias no lo negaba... se requería, probar legitimidad e hidalguía de sangre... y disfrutar de holgura económica." (Lohmann-Villena, Los americanos, I: LVI)

235 Estrada, "Cartas... II", 122. El énfasis es mío.

236 Mal Lara, Filosofía vulgar, I: 343-44.
Este diálogo sobre la condición de un hombre rico proviene de El Criticón (II: *Crisi* III, 118) de Gracián:
- Y con todo esso ¿no es hidalgo?
- Antes, porque no lo es, es hombre rico.

indianos vueltos a la Península: en 1575 retornaron a España dos hermanos de Teresa, cuyo linaje era perseguido por el Santo Oficio, usando un *don* que la familia jamás había usado. Aguijoneada por la murmuración debida a la pretensión de los recién llegados, la autora, desde Sevilla, escribe una carta el 29 de abril de 1576 dirigida a la monja María Bautista en Valladolid:

> Vengamos a sus consejos. Cuando a lo primero de "dones," todos los que tienen vasallos en Indias se lo llaman allá. Mas en viniendo rogué yo a su padre [se refiere a uno de sus hermanos, Lorenzo de Cepeda] no se lo llamasen y le di razones. Ansí se hizo, que ya estavan quietados y llanos, cuando Juan de Ovalle y mi hermana, que no bastó razón (no sé si era por soldar el [*don*] de su hijo), y como mi hermano no estava aquí ni estuvo en tantos días ni yo con ellos, cuando vino dijéronle tanto que no aprovechó, nada. Y es verdad que ya en Avila no hay otra cosa, que es vergüenza. Y cierto a mí me dan en los ojos por lo que a ellos toca, que de mí nunca creo se me acordó ni de eso se le dé nada, que para otras cosas que dicen de mí, no lo es. Yo lo tornaré a decir a su padre, por amor de ella, mas creo que no ha de haver remedio con sus tíos, y como ya están tan hechos a ello, harto me mortifico cada vez que se los oyo.[237]

Todas estas variaciones en las posiciones del sujeto tienen también su correlación paralela con una nueva diferencia: el aspecto físico y psicológico del individuo indiano. El cuerpo de los que vuelven a España es también un lugar para inscribir la diferencia. Como que hubiesen dejado de ser cien por cien "españoles" (¿*homo hispanus*?) y, contagiados de lo otro, hubiesen asimilado esa otredad que se manifestaba en el color oscuro de la piel, rasgo que será motivo de burlas, desprecio y que, con el tiempo, ocasionaría un nuevo y

---

237 Teresa de Jesús, Obras completas, ed. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink O. Carm. (Madrid: BAC, 1967). 756-57.

profundo prejuicio. Como dice Morínigo: "La vida en América ponía su impronta física y espiritual en los indianos, y en el orden de las transformaciones físicas era el color tostado de la piel lo primero en aparecer... El prejuicio llega hasta el extremo de explicar el color moreno de los hijos de los indianos por la permanencia de los padres en América... Indiano blanco o rubio constituía una sorpresa inesperada".[238] La piel oscura iba acompañada de otras generalizaciones usualmente bastante negativas que atañían al aspecto psicológico del indiano, al que se le consideraba embustero, mentiroso, de moral liviana, grosero, charlatán, embustero, ostentoso y de afectada elegancia. El cosmógrafo-cronista del Consejo de Indias, Juan López de Velasco (1530-40?-1598), menciona algunas de las transformaciones sufridas por los colonos del siglo XVI, elementos de juicio que también se puden aplicar a los peruleros debido a sus largas estancias en el Nuevo Mundo:

> Los españoles que pasan a aquellas partes y están en ellas mucho tiempo, con la mutación del cielo y del temperamento de las regiones aun no dejan de recibir alguna diferencia en la color y calidad de su personas: pero los que nacen dellos, que llaman criollos, y en todo son tenidos y habidos por españoles, conocidamente salen ya diferenciados en la color y tamaño algo baja declinando a la disposición de la tierra; de donde se toma argumento, que en muchos años, aunque los españoles no se hubiesen mezclado con los naturales, volverían á ser como ellos: y no solamente en las calidades corporales se mudan, pero en las del ánimo suelen seguir las del cuerpo, y mudando él se alteran también, o porque por haber pasado a aquellas provincias tantos espíritus inquietos y perdido, el trato y conversación ordinaria se ha depravado, y toca más presto, a lo que menos fuerza de virtud

---

238 Morínigo, América en el teatro, 170-1. Véase este libro donde el autor ofrece muchos ejemplos sacados de la literatura castellana.

> tienen; y así en aquellas partes ha habido siempre y hay muchas calumnias y desasosiegos entre unos hombres con otros.[239]

Pero esta manera de ver al colonizador y, por ende al perulero, es rotunda y ampliamente negada por un testigo de vista como Bernabé Cobo, que cuenta a su favor el tiempo transcurrido y su experiencia de haber vivido en América:

> El más fuerte argumento es, a mi juicio, el ver que los españoles que acá moran no van dejando su color y tomando el de los indios, lo cual forzosamente se había de seguir, supuesto que la calidad de la tierra fuera causa del color de los naturales; porque como el clima tuvo virtud para imprimir en ellos el que tienen, también la tuviera para obrar el mismo efecto en los españoles que acá van naciendo; de manera que por curso del tiempo vinieran todos, españoles e indios, a ser de un mismo color; y la experiencia de ciento y sesenta años que ha que se descubrieron y comenzaron a poblar las Indias, muestra lo contrario, porque tan blancos son los españoles acá nacidos como los que vienen de España... no hay ninguna diferencia.[240]

---

[239] López de Velasco, Geografía, 19-20.

[240] Bernabé Cobo, Historia del Nuevo Mundo en Obras, 2 vols. (Madrid: BAE, 1964) II: 12.

Sujetos de la usura

A partir de la baja Edad Media, como lo anota Maravall, el "afán de enriquecimiento se desordena y desmesura, en forma de avaricia" y de ahí que los moralistas lo censuren como el "principal pecado". En este ambiente hostil en el que se articulaban argumentos teológicos, metafísicos y humanitarios tenía que funcionar el sujeto económico (en sus dos variantes "burgalés" o indiano) que, además de sufrir el desprecio de los nobles y las complicaciones administrativas, no tenía el terreno llano para ejercer sus actividades que eran motivo de debates religiosos, doctrinarios, económicos y jurídicos en los que se discutía si era lícito o un pecado el cobro de los intereses de los préstamos. El mayor problema planteado fue el de la usura que luego evolucionaría hasta transformrse en "interés." La usura o el "hacer dinero del dinero" y sus complicadas relaciones con el tiempo, el trabajo y la idea aristotélica de la "infertilidad" del dinero fueron temas de discusión desde los griegos, durante la baja Edad Media y el Renacimiento. Así como existieron muchas opiniones en contra, también se fueron formulando argumentos a favor del cobro de intereses. Las ideas de Aristóteles sobre el dinero[241] nutrieron, por lo

---

241 El dinero estaba catalogado como bien fungible que se "consumía" en el proceso de intercambio por otros bienes. Aunque las leyes griegas no prohibían el cobro de intereses pero si lo regulaban, fueron los filósofos lo que se oponían tajantemente a este cobro. Platón lo condenaba y Aristóteles consideraba al usurero culpable de injusticia, mezquindad y falto de liberalidad. Los filósofos romanos (Cicerón, Séneca, Catón) compartían con los griegos esta condena, pero las leyes romanas ante el fracaso de eliminar la práctica la toleraba. [Véase New Catholic Encyclopedia (San Francisco: McGrow Hill, 1966) vol. XIV, 498-500]

> Para Aristóteles, filósofo al que se refiere Tomás de Aquino,
> El comercio del mezquino usurero... es muy odiado y con mucha razón: obtiene una ganancia de la moneda misma, en vez de obtenerla del proceso [ejemplo, del intercambio] para lo que la moneda está destinada a servir. El dinero vino a existir sólo como medio de intercambio; la usura trata de incrementarlo [como si fuera un fin en sí mismo]. Esta es la razón por lo que la usura... puede ser llamada "dinero hijo de dinero." De aquí que entendamos por qué, de todos los modos de adquisición, la usura sea la más antinatural. The Politics of Aristotle (London: Oxford UP, 1972). Libro I. Cap. IX, 28-29.

general, al primer grupo y fueron adaptadas por Dante,[242] Eduardo VI, Lutero,[243] los reformadores ingleses bajo el liderazgo de Enrique VIII, Pedro Lombardo, San Bernardo,

---

Sobre la función del dinero en el intercambio y su relación con la justicia, véase también The Ethics of Aristotle (New York: Barnes and Noble, 1953). Libro V, Cap. V, 131-35.

[242] Dante, siguiendo la Escrituras* y a Aristóteles, expresa una idea muy común en la Edad Media respecto a los usureros, a quienes coloca en una de las peores zonas del infierno, en el tercer anillo concéntrico del séptimo círculo, junto a los blasfemos y sodomitas, porque así como estos últimos cometen actos violentos contra la naturaleza, del mismo modo los usureros la violentan y por lo tanto ofenden a Dios. Los usureros en el infierno han perdido sus rasgos humanos y sólo pueden ser reconocidos por las bolsas de dinero que llevan y que están engalanadas por sus escudos de armas. Dante ilustra la usura y su castigo con eminentes cristianos italianos:

Canto XI

Ancora in dietro un poco ti revolvi,"
diss'io, "là dove di' ch'usura offende
la divina bontade, e 'l groppo solvi."
"Filosofia," mi disse, "a chi la 'ntende,
nota, non pure in una sola parte,
come natura lo suo corso prende
dal divino 'intelletto e da sua arte;
e se tu ben la tua Fisica note,
tu troverai, non dopo molte carte,
che l'arte vostra quella, quanto pote,
segue, come 'l maestro fa 'l discente;
sì che vostr'arte a Dio quasi è nepote.
Da queste due, se tu ti rechi a mente
lo Genesì dal principio, convene
prender sua vita e avanzar la gente;
e perché l'usurieri altra via tene,
per sé natura e per la sua seguace
dispregia, poi ch'in altro pon la spene.

Canto XVII

Poi che nel viso a certi li occhi porsi,
ne' quali 'l doloroso foco casca,
non ne conobbi alcun; ma io m'accorsi
che dal collo a ciascun pendea una tasca
ch'avea certo colore e certo segno,
e quindi par che 'l loro occhio si pasca.
E com' io riguardando tra lor vegno,
in una borsa gialla vidi azzurro
che d'un leone avea faccia e contegno.
Dante Alighieri, La Divina Commedia, ed. C. H. Grandgent (Boston: Heath, 1933).

Tomás de Aquino, entre otros. Este último hace una importante diferencia doctrinaria entre las cosas: por su uso (una casa y la legitimidad de cobrar alquiler), y su consumo (trigo, vino, **dinero**), pero considera que obtener usura por dinero prestado es injusto en

> sí mismo, porque esto es vender lo que no existe, y esto evidentemente lleva a la desigualdad que es contraria a la justicia... De manera parecida comete una injusticia quien presta vino o trigo y pide un doble pago, uno por la cosa en igual proporción, el otro, por el precio del uso, que es lo que se llama usura... Ahora, el dinero, de acuerdo al Filósofo fue inventado, principalmente con el propósito de intercambio: y consecuentemente el apropiado y principal uso del dinero es su consumo o alienación por lo que está sumergido en el intercambio. De aquí que por su propia naturaleza es ilegal recibir pago por el uso de dinero prestado, cuyo pago es conocido como usura: y así como un hombre está obligado a restaurar los objetos ilegalmente obtenidos, de la misma manera está obligado a restaurar el dinero obtenido como usura.[244]

---

* "No exijas de tus hermanos interés alguno, ni por dinero, ni por víveres, ni por nada de lo que con usura suele prestarse. Puedes exigírselo al **extranjero**, pero no a tu hermano, para que Yavé, tu Dios, te bendiga..." (Deuteronomio, XXIII, 19) El énfasis es mío.

Sobre el significado de "extranjero", entre muchas otras interpretaciones están las del fecundo teólogo y comentarista bíblico Alfonso de Madrigal Tostado de Ribera que cree que esta palabra se refiere a los gentiles que permanecen en su fe como también a los que se han convertido al judaísmo. En cambio, Isaac Abravanel opina que designa sólo a aquellos que adoran las estrellas y planetas. Véase Solomon Gaon, The Influence of the Catholic Theologian Alfonso Tostado on the Pentateuch Commentary of Isaac Abravanel (New York: Ktav Publishing House, 1993).

243 Lutero también tenía un concepto negativo de la usura: "Intercambiar cualquier cosa con alguien y ganar de ese intercambio no es hacer caridad, sino robar. Cada usurero es un ladrón digno de la horca. Llamo a esos usureros que prestan dinero al cinco o seis por ciento." Andrew Dickson White, A history of the Warfare of Science with Theology in Christendom, 2 vols. (New York: D. Appleton and Company, 1910) 2: 272.

244 Tomás de Aquino, Summa Theologiae (1268-1273?) 3 vols (New York: Benziger Brothers, 1947) Question 78, II: 1518-1522.

Más tarde, las ideas escolásticas fueron aceptadas a partir del siglo XV tanto por los papas como por los concilios (Concilio de Trento, 1545 a 1563) y se encarnaron en los impedimentos mantenidos por el Concilio de Letrán (1515), fundamentalmente por aquello de que "nunca los dineros paren ni engendran dineros". En el siglo XV el Concilio de la Iglesia de Salzburgo excluyó de los beneficios de la comunión y del entierro a todos los que habían cobrado intereses (regla vigente en toda Alemania). Muchos años antes, en 1179, el Tercer Concilio Laterano había aplicado exclusiones similares (no podían acercarse al altar, no recibían la absolución a la hora de la muerte ni podían recibir un entierro cristiano). En Europa no sólo la iglesia se oponía a la usura sino también la autoridad civil. Por ejemplo, en 1390 las autoridades ediles de Londres promulgaron una ordenanza castigando a los usureros.[245]

El segundo grupo sostuvo opiniones más flexibles que expresaban una mayor comprensión de los fenómenos socio-económicos. Tal es el caso del franciscano Luis de Alcalá, que, en 1543 y como solución intermedia, propone el cobro de un interés moderado, o el del canciller de la Universidad de París, John Gerson, que declaró es "mejor prestar dinero a cambio de un interés razonable, y así ayudar a los pobres que verlos obligados por la pobreza a robar, desperdiciar sus riquezas y vender a un precio bajo sus auténtica y personal propiedad".[246]

En relación a la usura, el teólogo y confesor español Tomás de Mercado, en los capítulos titulados "De arrendamientos, préstamos y usuras. De la fealdad y abominación del vicio de la usura" y "En qué consiste la usura y cómo es contra ley natural y divina", expresa con claridad una de las formas de pensar y sentir de la época:

---

[245] White, A history, 2: 268.

[246] White, A History, 2: 270-1.

Uno de los vicios que más suelen cometer mercaderes, banqueros, cambiadores en estos reinos es la usura, y la que menos entiende y advierte. Cométese muchas veces y conócese pocas, porque casi siempre se disfraza este pecado y se encubre, no sólo con el interés -afeite que hace buen viso a los hombres-, sino con otros dos mil trajes y vestidos extranjeros que se pone. Es tan abominable y feo que no osa parecer tal cual es, y aun el hombre, po poderlo cometer, mas sin asco, procura encubrirlo y taparlo. Es y fue siempre abominable. No hay quien lo ose mentar a otro...

Decirle a uno usurero es afrentarlo, y tómalo por injuria; pero mudados unos pocos de vocablos, diciéndolo por cinrcunloquios de venta y cambios, no hay crimen a que más presto lo negociantes se arrojen y más veces cometan.

De modo que anda este vicio comúnmente disfrazado con otros, y escondido.

Así muchos doctores llaman la usura hurto al usurero, ladrón.

Injusticia es llevar por la mercadería más de lo que vale, pero usura es llevar precio por lo que no tiene precio ni vale.

Así Aristóteles, y universalmente los filósofos, llaman siempre este pecado contra natura, como al pecado nefando. [247]

Mercado abomina la usura y acepta el cobro de un interés moderado: "dado no lo tenga por oficio, sino que se ofreció ahora pedirle trueque de un ducado, ganar algo en ello no es gran pecado, ni pequeño, si, como digo, es poco el interés".[248] Anteriormente, la teoría económica de Azpilcueta que también había condenado la usura, expresó los cambios y modificaciones que venían sufriendo los criterios eclesiásticos y civiles en relación a la

---

[247] Mercado, "Summa de tratos", La economía en la Andalucía, 205-6, 223-25.

[248] Mercado, "Summa de tratos", La economía en la Andalucía, 126.

justicia de determinadas actividades económicas. Estos criterios y las doctrinas que los sustentaban se mantuvieron estables por mucho tiempo. Ocurrió así porque "las condiciones de la vida económica de Europa" habían "permanecido en gran medida invariables en el Edad Media". En cambio, el "siglo XV, con el florecimiento de las actividades bancarias, y sobre todo abriendo el siglo XVI perspectivas inéditas, empezaron a resultar estrechas y poco acomodadas a las nuevas posibilidades económicas las reglas de antiguo recibidas en materia de usura".[249] La novedad de los planteamientos de Azpilcueta, en cuanto al cobro de intereses se refiere, radica en que acepta "que la retribución debida por el servicio del préstamo tenga conexión con el factor tiempo y dependa de él, lo que dicho de otra manera es afirmar que el tiempo trabaja de algún modo y tiene influencia en la relación crédito-deuda, aunque sea por razones extrínsecas, como es el provecho que saca el prestatario, y que es función del tiempo, como en el caso del 'interesse'".[250] Según el Doctor Navarro el cambio por interés es lícito: "Esto es que si el cambiador trata en mercaderías, y por prestar a quien conviene, dexa de tratar, puede llevar su interesse, assí el de la ganancia como el de la pérdida; porque (como lo provamos largo en otra parte) qualquier mercader los puede llevar con ciertas condiciones".[251]

Marx señala la importancia histórica de la usura e indica que su efecto en los modos de producción pre-capitalista, es revolucionario, sólo en la medida que destruye y disuelve esas formas de propiedad, en cuya sólida fundación y reproducción continua se sustenta, en la misma forma, la organización política:

> Usury thus exerts , on the one hand, an undermining, and destructive influence on ancient and feudal wealth and... property.

---

249 Alberto Ullastres, "Las teorías económicas de Martín de Azpilcueta", Comentario resolutorio de cambios, LVIII.

250 Ullastres, "Las teorías económicas", LXIX.

251 Azpilcueta, Comentario resolutorio de cambios, 53.

> Usury centralizes money wealth where the means of production are dispersed. It does not alter the mode of production, but attaches itself firmly to it like a parasite and makes it wretched. It sucks out its blood... Hence the popular hatred against usurers, which was most pronounced in the ancient world where ownership of means of production by the producer himself was at the same time the basis for political status, the independence of the citizen.[252]

Marx, mediante un documento que cita, explica el doble juego de la Iglesia en relación a la usura. Si bien, por un lado, la condenaba, por el otro, permitía la venta de una propiedad, y la transferencia de una propiedad al prestamista como seguridad por un tiempo determinado, hasta que la deuda fuese pagada. La misma Iglesia y sus asociados ganaron mucho mediante esta práctica, especialmente durante las cruzadas. Sin la prohibición sobre la usura o los intereses la Iglesia nunca hubiera sido tan afluente.[253]

La efervescencia y los excesos de un "*animus lucrandi*" se podían localizar tanto en la Península como en el Nuevo Mundo. En las especiales condiciones de las colonias (falta de control, múltiples oportunidades, etc.) se notaba en los españoles que posteriormente siguieron a los conquistadores "tan arraigada en los ánimos la codicia, que solo se trataba de enriquecer" (Antonio de Solís, Historia). En el caso del Perú son innumerables los testimonios que describen y denuncian el desmedido afán por el lucro y la ganancia fácil. Guaman Poma de Ayala dice "los cristianos españoles... Procuran, ymaginan todo en plata, oro y tener rriquesas".[254]

El auge de los negocios y el movimiento comercial fueron tales que ciudades como Lima y México vieron el rápido incremento de sus establecimientos comerciales. La

---

[252] Carlos Marx, Capital. A Critique of Political Economy, ed. Frederick Engels, 3 vols (New YorK: International Publishers, 1973) III: 596,597.

[253] Marx, Capital, III: 613.

[254] Guaman Poma, Nueva corónica, II: 507.

descripción que Bernabé Cobo hace de Lima como "una perpetua feria" y centro de recepción y distribución comercial internacional deja ver con facilidad que la "mayor parte vive de traer su dinero al trato, comprando y vendiendo por sí o por terceras personas, aunque su profesión no sea la mercancía." Todo esto a inicios del siglo XVII. Lo que tan vivamente Cobo recoge en su capítulo "Del comercio, lustre y riqueza de Esta República" es una muestra palpable de que casi todos, sin distinción alguna, estaban dedicados al comercio. En Lima se registraba un movimiento de "seis millones de ducados para arriba" al año:

> Es cosa que admira ver el gran número de tiendas y oficinas que hay por toda la ciudad, mayormente en las calles vecinas a la plaza principal, pues sólo las tiendas de los Mercaderes pasan de ciento cincuenta, sin muchos almacenes que hay en casas particulares; y los plateros sólo ocupan una calle de las más principales de la ciudad; apénas hay una esquina en que no haya una tienda ó taberna de vino o cosa de comer, que acá llamamos *pulpería* de manera que pasan de doscientas setenta las que se cuentan por toda la ciudad.[255]

No todos los grupos étnicos o sociales tuvieron las mismas oportunidades ni las mismas protecciones legales. Así como en la metrópoli los grupos de poder se protegían evitando que otros grupos tuviesen acceso legal al poder económico y político, este mismo cuadro se repitió en las colonias, y a veces con un desdén total del cuerpo legal vigente y sometido más bien al arbitrio y capricho de los administradores civiles y religiosos. La Inquisición fue uno de los instrumentos del que se valieron para protegerse con extremo celo y brutalidad. Por ejemplo, el 23 de enero de 1636 se celebró Auto de fe en la plaza mayor de Lima. Este proceso llamado "la complicidad grande" fue el más numeroso y el

---

255 Bernabé Cobo, Historia de la fundación de Lima (Lima: Imprenta Liberal, 1882) 77-78.

más sangriento: "86 personas salieron al estrado, de las cuales 71 estaban acusadas de judaísmo; de ellas 8 recibieron la absolución, pero 63 fueron penitenciadas.[256] Según José Toribio Medina este fue "el auto de fe más sangriento de cuantos registran los anales de la Inquisición en América," ya que culminó con el ajusticiamiento de muchos prominentes comerciantes limeños de origen portugués, algunos de los cuales, después de haber sido acusados de judaísmo, fueron condenados a la hoguera.[257]

Todas las transformaciones económicas y sociales, causadas directa o indirectamente por las actividades del sujeto económico, también dejan una honda huella en la literatura que funciona como un espacio donde se marcan las diferencias de este sujeto,además, en el cuerpo del indiano, algunos hombres de letras, la nobleza y sectores populares inscriben el desprecio que sentían por ellos y sus actividades. En la literatura el indiano se convierte en un tópico y representa, de algún modo, el menosprecio que se sentía por ellos. Por ejemplo, se le achaca el no haber heredado su riqueza y el ser rico pero sin mayores luces. Los rasgos que pintan al indiano son: su ordinariez, mezquindad, astucia, amaneramiento, el uso de provincialismos novomundistas en su habla y una apariencia física oscura.[258] La falta de liberalidad de los indianos fue explicada con acertado ojo a partir del esfuerzo y del valor del trabajo tanto por Castillo Solórzano como por fray Benito de Peñalosa. Para el primero, el indiano era "hombre muy miserable, de la data de muchos que vinieron de Indias; pero éste no tenía la causa por qué serlo; porque las haciendas de los indianos, ganadas con trabajo, obligan a ser bien guardadas, y esto les hace ser miserables... que como allá les cuesta trabajo el adquirirla, así la guardan."[259] El

---

256 Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio, La inquisición de Lima, 2 vols. (1635-1696) (Madrid: Deimos, 1995) II: 387-478.

257 José Toribio Medina, Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820) 2 vols. (Santiago de Chile: Nascimento, 1956) II: 45.

258 Alan S. Trueblood, Experience and Artistic Expression in Lope de Vega. The Making of 'La Dorotea,' Cambridge: Harvard UP, 1974) 249.

259 Alonso del Castillo Solórzano (1584-1647?) Niña de los embustes. Citado por Herrero García, Ideas de los españoles, 319.

segundo explica que los "indianos, cuando vuelven a España, por más riquezas que traigan, son tan atentados y parcos; temen no perderse otra vez en tal golfo y obligarse a muchos peligros y trabajos de tantos mares y tierras".[260]

Claro que resulta irónico que los indianos tuvieran fama de miserables[261] y aunque las dos citas anteriores explican parte de esta mala fama, también hay que tener en cuenta las necesidades del propio indiano como personaje y el hecho de que varios autores necesitan representarlo así. En esta representación hay dos subtemas que nutren la construcción de la figura del indiano,

a) acumulación de dinero: en la visión de la sociedad española del primer tercio del siglo XVII del poeta, prosista y satírico, Cristóbal Suárez de Figueroa, hallamos un buen ejemplo,

> Las Indias, para mí, no sé qué tienen de malo, que hasta su nombre aborrezco... Pues los hombres ¡qué redundantes, qué abundosos de palabras... qué inciertos de crédito y fe; **cuán rendidos al interés, al ahorro!** ¡Qué mal se avienen con los de acá... siempre sospechosos, siempre retirados y montaraces! **No he visto hacienda adquirida en aquellas partes lograda bien en las nuestras**... Desde que nací aguardo venga de allá algún varón no menos rico que espléndido en quien tenga albergue la virtud.[262]

---

260 Benito de Peñalosa, Cinco excelencias. Citado por Herrero García, Ideas de los españoles, 315.

261 Es amplia lista de autores que describen al indiano como miserable: Hurtado de Mendoza, Francisco Asensio, Quiñones de Benavente, Alarcón, etc.
Gracián dice que era raro ver un "indiano liberal", Criticón, II: Crisi II, 83.
Salas Barbadillo anota, "Conténtame su persona, que a cualquier cosa se humilla un hombre que de las Indias viene pobre, ai aun los que vuelven ricos se valen de la mayor bajeza, como sea en defensa de su dinero" . El sagaz Estacio. Citado por Herrero García, Ideas de los españoles, 315.

262 Suárez de Figueroa, El pasajero, I: 337. El énfasis es mío.

b) El papel que el indiano desempeña en algunas obras literarias en las que hacen de maridos o amantes burlados[263] o celosos en extremo. En "El Celoso extremeño" de Cervantes el viejo Felipo de Carrizales, después de recorrer Europa "pasó a las Indias" cuando "sería de cuarenta y ocho años, y en veinte que en ellas estuvo, ayudado de su industria y diligencia,alcanzó a tener más de ciento y cincuenta mil pesos ensayados." Dejó el "Pirú" y volvió a España donde se casó con la joven y bella Leonora, la que después permanecerá encerrada y bajo la vigilancia de esclavas. Ella será seducida por un joven sevillano, rico y ocioso. Adulterio que se consuma en el códice del licenciado Porras de la Cámara pero que en la edición de 1613 queda simplemente como un intento, un forcejeo.[264] (Véase la interpretación de A. Castro).

Lope de Vega, que como otros "tuvo un concepto pésimo de los indianos", creó en La Dorotea un personaje indiano no estereotipado: don Bela, mientras que en su novela La Garduña de Sevilla, Alonso del Castillo Solórzano crea un típico indiano estereotipado: el perulero Marquina, un hidalgo de la Montaña[265] "que había llegado en la flota del Perú... que comenzando por criado de un mercader de Sevilla, aumentó su caudal... y el poco trato que tuvo en Indias le acrecentó de manera que vino a ser cada día, y en pocos años **se halló poderosísimo**... [Era] el **hombre más miserable** que crió naturaleza... que ayunaba por ahorrar... tratando de ahorrar, con que tenía mucha cantidad de dinero."[266]

---

263 Castro, De la edad conflictiva, 229.

264 Cervantes Saavedra, Novelas ejemplares, ed. Juan Bautista Avalle-Arce, II: 175-221.

265 Las nuevas condiciones socio-económicas se reflejan en la ficcionalización de personajes que acumulan riqueza en las Indias con el afán de lograr poder. Para ver a indianos como personajes, véase, entre otros, Don Lucas del cigarral, de Francisco Rojas Zorrilla.

266 Alonso del Castillo Solórzano, La Garduña de Sevilla (1642), (Madrid: BAE, 1914) XXXIII: 175-6. Capítulo IV. El énfasis es mío.

Resumiendo, se puede decir que el sujeto español, especialmente el de los siglos XVI y XVII, tiene una fuerte convicción de su cristiana universalidad. Esta convicción es el resultado y expresión de la necesidad de identificar y ubicar al sujeto español más allá de la frontera doméstica (geográfica, religiosa, ideológica y cultural). Este sujeto imperial es también un agente que implementa una serie de recursos socio-ideológicos con los cuales va a ubicarse y tener a mano el argumento y la ley necesarios para sostener su praxis. De ahí que los diferentes modos de expresar esta necesidad universalista los mueva a hilvanar complejos sistemas que, si bien son impuestos por el poder, son a la vez reforzados por los sujetos que sacan provecho del conocimiento y uso de la regla y, en menor grado, son cuestionados por los que son víctimas y excluidos.

Esta nomenclatura para diferentes posiciones del sujeto imperial español (nobiliario, religioso, de la virtud, económico) sirve como contrapartida de otro tipo de sujeto: el que surge en las particulares circuntancias sociales de las culturas americanas pre-colombinas. Este sujeto está marcado por la ausencia de una pretensión universalista (como es el caso del sujeto castellano) y la presencia de una manera de actuar operable sólo en el ámbito regional. Este sujeto pre-colombino que se constituía frente a dos poderes (estado y religión), comunes a ambos modelos culturales, después de la conquista (1492 para América en general y 1532 para el caso peruano) se ve obligado a modelarse también frente a los elementos que los empiezan a dominar. Lo importante es que este nuevo sujeto no adopta el síntoma de lo universal español. Por el contrario, se adapta y mueve en los límites domésticos de la identidad regional y el trauma creado por las exclusiones. Trastabilla por su desconocimiento de la producción y aplicación de las nuevas reglas en juego. Ya desde ahí se puede distinguir su condición de sujeto dominado, colonizado. A continuación veremos las posiciones del sujeto andino pre-colombino y las alteraciones que sufre como parte de las transformaciones originadas en la conquista.

DIALECTICA, DIFERENCIA Y COMPLEMENTARIDAD EN EL SUJETO COLONIAL

Y MESTIZO. CASO: INCA GARCILASO DE LA VEGA

by

duilio ovidio josé ayalamacedo

A dissertation submitted to the Graduate Faculty in Hispanic and Luso-Brazilian Literatures in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, The City University of New York

1996

Volume II

CAPITULO IV

VARIACIONES SOBRE UN MISMO TEMA II: DEL SUJETO PRE COLOMBINO AL SUJETO MESTIZO PERUANO

"y se hazen grandes putas y paren todo mestizos, mala casta en este rreyno"

Guaman Poma,
Nueva Corónica

"son los que más daños, y vejaciones suelen hacer a los mismos Indios.."

Solórzano y Pereyra

"Y de estos mestizos no sabemos de qué españoles vengan... Así nacieron y siempre siguen naciendo mestizos y mestizas. Y algunos sólo en concubinaje, como hijos ocultos, así por nuestra parte aquí nacemos, salimos mestizos, mestizas."

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin,
Séptima relación

Este capítulo tiene dos objetos de estudio ya que su espacio está dedicado tanto al sujeto andino pre colombino como al mestizo. Primero intento ver las condiciones en las que surge el sujeto andino y señalo algunas de sus características, luego me limito a comentar las comunes circunstancias en las que surge el mestizo americano y por ende el mestizo peruano.

El *runa* como sujeto del Tawantinsuyo

En este apartado paso a ver las posibles posiciones que en general podía ocupar un sujeto en los territorios que iban a ser conquistados por Pizarro. Aunque muchos puristas podrían objetar la aplicación de la categoría sujeto a las sociedades precolombinas más desarrolladas, yo creo que no existe un argumento sólido que invalide su aplicación a este tipo de sociedades. El uso que hago de este concepto se funda en algo concreto e inobjetable: muchas de estas civilizaciones han creado aparatos estatales bastante desarrollados y complejos y han sustentado su hegemonía en el uso de intrincados sistemas ideológicos, que no podemos conocer en sus totalidades porque nos han llegado en forma parcial y/o mediada. El mayor obstáculo es la falta de documentación; ello no permite observar las particularidades del surgimiento del sujeto en el área andina. Esta ausencia perjudica tanto la observación de los procesos y mecanismos como también las representaciones de la subjetividad y la identidad. Elementos de juicio de carácter textual aparecerán recién como producto de la conquista. Pero a pesar de esta carencia, mediante el análisis de otros productos culturales andinos se pueden formular ciertos criterios de carácter general a propósito de las posiciones del sujeto en el Tawantinsuyo.

Aunque cada persona en el amplio imperio del *Tahuantinsuyo*, en forma individual, era interpelada como *Incap Runam* o vasallo del Inca,[1] parece ser que este estado teocrático, o porque las condiciones sociales-ideológicas no habían tomado esta dirección, o porque no le convenía interpelar al individuo como sujeto, sino a la comunidad, *ayllu*,[2] dejaba que esta institución, a la que un *hatun runa*[3] o un *Incap*

---

[1] Inca Garcilaso, CR: lib. 1, cap.VI, II: 14.

[2] Fray Domingo de Santo Tomás, define *ayllu* como "linaje, generación, o familia." Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú (1560) (Lima: UNMSM, 1951) 232. Para Diego Gonzáles Holguín es "parcialidad, genealogía, linaje o

Ruman pertenecían, mediara como primera instancia. Por esto se puede colegir que "...la identidad a nivel Estado parece bastante dudosa."[4] Las variaciones e interrelaciones de estos sujetos que funcionaban más dentro de la lógica de sus comunidades, debieron haber sido mínimas, debido a una movilidad social restringida, muy controlada y en algunos casos drásticamente reprimida.

En las fuentes de la literatura, religión y concepciones jurídicas, trasmitidas por los cronistas se puede buscar, aunque con limitaciones, las posiciones que asumían los individuos como sujetos y también las demandas de la interpelación estatal, civil y religiosa a las que estaban sometidos. Por ejemplo, en el siguiente poema el sujeto declara ser resultado de la voluntad del Creador, del que depende en calidad de siervo. Esta dependencia le obliga a reconocer sus imperfecciones y limitaciones cognitivo-reflexivas, planteando a la vez la posibilidad de aprender y mejorar en medio de la angustia existencial. En medio de esta angustia se trata de establecer una comunicación que ofrezca respuestas a sus preguntas (sujeto/siervo que desea y necesita ver, hablar, saber):

Viracocha,

---

parentesco, o casta." Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada quichua o del Inca (1608) (Lima: UNMSM, 1952) 39.

> El *ayllu* es una familia extensa, en la que sus miembros aglutinados en familias nucleares-simples y familias nucleares-compuestas, estaban y están vinculados por el parentesco real y no meramente ficticio... Cada ayllu integrado por familias nucleares se consideraba descendiente de una sola pareja de antepasados remotos. De ahí que, por lo común, guardaban en algún lugar sacralizado (cuevas /**huacas**) la momia de ese primer progenitor y fundador del grupo, al que llamaban **malqui**, rindiéndole culto. Waldemar Espinoza Soriano, Los Incas: economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo (Lima: Amaru, 1987) 115.

[3] "Los *hatun runa* u hombres grandes... comprendían a la gran mayoría de la población andina, eran los campesinos y de entre sus filas el Estado, sacaba la enorme fuerza de trabajo indispensable para la marcha del gobierno." María Rostworowski de Diez Canseco, Historia del Tahuantinsuyo (Lima: IEP, 1988) 214.

[4] Rostworowski, Historia del Tahuantinsuyo, 286.

Poderoso cimiento del mundo,

Tú dispones:

"Sea este varón,

Sea esta mujer."

Creador del hombre,

. . . . . .

¿Dónde estás

-Como si no fuera

Yo hijo tuyo -

Arriba,

Abajo,

En el intermedio

O en tu asiento de supremo juez?

Oyeme

. . . . . .

Los señores y los príncipes

Con sus torpes ojos

Quieren verte.

Mas cuando yo pueda ver,

Y conocer, y alejarme,

Y comprender,

Tú me verás

Y sabrás de mí

. . . . . .

"Jay" dime solamente,

Escúchame

Cuando aún no esté cansado,

Muerto,

¿Quién eres?

¿Dónde estás?

¿Qué arguyes?

¡Habla ya!

Una elaborada legislación demandó la sujeción casi total del sujeto jurídico incaico que llegó a ver regulada su vida incluso en aspectos muy personales (matrimonio, sexualidad, propiedad y vestimenta). Es posible que a partir de estos mecanismos se hayan desarrollado situaciones subjetivas sumamente críticas, y sobre las cuales sólo cabe conjeturar y elaborar propuestas plausibles. Cuando algunos europeos abogaron por el conocimiento y adaptación (al nuevo sistema) de la legislación incaica, lo hicieron por dos razones: primero, porque se dieron cuenta del elaborado nivel ético y jurídico de esa legislación; y segundo, porque vieron que la producción del sujeto colonial requería de un mínimo de identificación y estaban seguros de que la clave para lograr una nueva subjetividad la daría la utilización de las viejas leyes.[5]

Creo que es posible establecer ciertos lineamientos generales respecto al sujeto en el incanato y entiendo que este tipo de ejercicio corre el riesgo de nutrirse de generalizaciones; pero se trata de un riesgo que hay que asumir en situaciones históricas definidas por una cierta carencia documental.

---

[5] Véase: Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros (1571) del licenciado Polo de Ondegardo, y la Historia natural y moral de las Indias de José de Acosta.

Los sujetos de la conquista

Con la llegada de Colón al Nuevo Mundo y de Francisco Pizarro al Perú en 1532, se creó la oportunidad para que se relacionara el sujeto universal, religioso y ecónomico peninsular con el sujeto americano, mediante la puesta en marcha de un complicado proceso que a su vez era sinónimo de conquista, adoctrinamiento, posesión y explotación por un lado; asombro, resistencia, aceptación y asimilación, por el otro.

En general, y en el caso específico del Perú, parte de la conquista fue elaborada con un criterio teológico que se basaba en la idea de que cada sujeto conquistado carecía del cristianismo, pero como se lo veía transformable, entonces era potencialmente un creyente, un cristiano en potencia. Y para muchos teóricos de la conquista, como Sepúlveda, "cristianizar es... sinónimo de civilizar, de occidentalizar.."[6] El objetivo de hacer un sujeto cristiano del americano es expresado en una amplia documentación que va desde las bulas de Alejandro VI hasta la "Recopilación de Leyes de Indias".[7] En 1512 se promulgaron las Leyes de Burgos que estatuyeron jurídicamente la naturaleza humana del indígena americano al que se le reconocía como un ser libre y racional. El 2 de junio 1537, mediante la bula *Sublimis Deus*, Pablo III proclamó que el indígena era verdadero hombre porque cumplía con todos los requisitos para ser bautizado e integrado en la

---

6 Alejandro García, Civilización y salvajismo en la colonización del "Nuevo Mundo": un ensayo sobre la penetración de la cultura europea (Murcia: Universidad de Murcia, 1986)136.

7 Las Bulas de Alejandro VI *Inter caetera* y *Dudum si quedem*, además de donar, conceder y asignar las nuevas tierras a los Reyes Católicos, les encomienda de manera exclusiva la conversión al cristianismo de los indígenas (1493). Testamento de la Reina Isabel (1504); Leyes de Burgos (1512); Requerimiento (1513); Leyes Nuevas (1542); el debate en Valladolid (1550-51); "Ordenazas de nuevos descubrimientos y poblaciones" decretadas por Felipe II (1573) y "Recopilación de Leyes de Indias" realizada en el gobierno de Carlos II (1680).

congregatio fidelium. Esta doctrina implicaba la posibilidad de su salvación eterna mediante la sujeción e integración temporal y terrena.

En forma paralela a los afanes del sujeto religioso, las intenciones y la codicia del sujeto económico se manifestaron en forma legal en el segundo viaje de Colón (1493-1495), cuando éste reglamentó que el indígena tributara con oro, algodón o prestación de servicios en minas o en el campo. De esta manera se inicia el sujeto económico indígena, no como poseedor o beneficiario de la transacción sino como subalterno que está obligado a cumplir con la demanda. La amplia y fogueada experiencia peninsular adquirida tras muchos siglos de lucha y convivencia multicultural se puso de manifiesto en el terreno político en el que los españoles aplicaron un tortuoso juego de "reconocimiento", negación y creación de sujetos, que se acomodaba tanto a las necesidades tácticas de alianzas como a las estrategias de dominación. En el caso del Perú, la extracción y estatus social del indígena fue tomada en cuenta, en forma muchas veces dramática, sobre todo cuando el asunto tenía que ver con las decisiones, cambios y reajustes que ocurrieron. El individuo interpelado tenía que acceder al nuevo sistema sobre la base de su posición pre-conquista, es decir, que las nuevas posiciones de ese sujeto tenían que ajustarse, ahora, tanto al proceso ideológico pasado como al nuevo. Es importante reiterar que una vez que las alianzas con diferentes grupos étnicos dejaron de tener valor y ya consolidado el triunfo, los conquistadores empiezan a visualizar a toda la población aborigen como miembros de una misma categoría social, en la que paulatinamente desaparece la jerarquía de la nobleza cusqueña. Frente al colonizador quedan los indígenas y sus curacas.[8] Veamos entonces cómo procedió esta interpelación clasista y cómo respondió el sujeto andino. Una vez desmoronado el sistema estatal incaico, los españoles decidieron reconocer el *status* social de los de linaje (*incaruna* u

---

[8] Max Hernández, Moisés Lemlij, Luis Millones, Alberto Péndola y María Rostworowski, "El Taki Onkoy: la enfermedad del canto" Entre el mito y la historia: psicoanálisis y pasado andino (Lima: Ediciones Psi-conalíticas Imago, 1987) 112-13.

orejones); por tal motivo no se les comprendió entre los tributarios y tampoco se les obligó a la prestación de servicios personales (no fueron repartidos como encomiendas). Esta concepción de clase motivó una doble reacción por parte de los indígenas nobles. En unos se produjo una 'super-imposición' ("*a covering*") por la que aceptaron y se identificaron (honesta o interesadamente) como buenos sujetos con la imagen que el conquistador les ofrecía: desde el Cusco, un sector de la nobleza colaboracionista y pro española fue incorporado a la administración. En cambio, en otro sector de la misma categoría social se produjo una desidentificación y rechazo total de lo que el Sujeto/conquistador le ofrecía. No quiso ser sujeto de la nueva coyuntura y se lanzó a la recuperación del sistema incaico donde sí se reconocía como tal: se rebeló y conspiró atrincherada en Vilcabamba. En general, como Guaman Poma había expresado muchas veces, a una gran mayoría el mundo se le puso al revés.

Hay que advertir que este trato de "gente muy principal" muchas veces era sólo teórico, porque en la realidad seguían siendo víctimas de despojos. En 1572, los nobles y sus *yanaconas* (que todavía les servían) fueron incorporados a la Corona por el virrey Toledo, en calidad de encomiendas. Las escisiones y diferencias que existían en el campo de los derrotados se hicieron manifiestas. Por ejemplo, en 1575 los *yanaconas* del Cusco elevaron un memorial al virrey Toledo

> donde pedían que los incas de sangre residentes en las seis parroquias de aquella ciudad... también participaran, igual que los yanaconas, en los trabajos serviles que beneficiaban a ambas repúblicas: a la de Indios y a la de Españoles. Toledo no lo aceptó porque dicho tratamiento era infame para personas...que de todas maneras seguían siendo nobles y aristócratas dentro de la *República de Indios*.[9]

---

[9] Waldemar Espinoza Soriano, "Los productores indirectos del imperio Inca" Los modos de producción en el imperio Inca, ed. Waldemar Espinoza Soriano (Lima: Mantaro, 1978) 376.

Este pedido refleja un doble fenómeno de especial consideración. Por un lado, los servidores *yanaconas* se sienten más alejados y menos identificados con el sistema incaico deshecho a nivel estatal (pero aún sobreviviente en sus viejas instituciones sociales e ideológicas) y, por otro, marca un reacomodo social frente a las nuevas estructuras que empiezan a surgir y a los vertiginosos cambios que se operan, de alguna manera esto indica que se van aceptando las nuevas reglas de juego establecidas por el conquistador. Aquí ahora se trata de sobrevivir y no seguir guardando las consideraciones sociales que ya no tienen sentido. En 1577 el corregidor del Cusco, Gabriel Paniagua de Loayza, firmó una orden por la que se obligaba a trabajar a la nobleza. Así, en palabras del Inca Garcilaso, se les "trocó el reynar en vasallaje".

El mecanismo funcionó, aunque con sus particularidades, en las capas intermedias. El caso del *curaca*[10] es interesante pues representaba a su comunidad y

---

[10] Existen posiciones encontradas en cuanto a la apreciación y reconociento por parte de los conquistadores del señor principal de un pueblo: el curaca. Generalmente, dos son los puntos esenciales que se señalan en este discurso plagado de intereses políticos y económicos: la legitimidad/ilegitimidad de su autoridad y su actitud tiránica. El licenciado Juan de Matienzo en el capítulo que titula "De la tiranía de los caciques; de sus malas costumbres, y del remedio para ello" sostiene la ilegitimidad del gobierno de los curacas y denuncia su actitud tiránica: "La tiranía es notoria, porque, después que los caciques se libraron de la oprisión de los Ingas, aprendiendo dellos cada uno se ha hecho otro Guayna Capac, o poco menos..." Gobierno (1567), 22.

Posteriormente el Procurador de Indios, Francisco de Falcón, plantearía que eran "señores que los incas hallaron y los dejaron en sus señoríos y [a] algunos les añadieron más y a otros les quitaron de lo que tenían". "Representación hecha por el licenciado Falcón en Concilio Provincial, sobre los daños y molestias que se hacen a los indios" (1582), Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú (Lima: 1918) 11: 146.

Bernabé Cobo coincide con Matienzo:

> *Caciques* y señores de los pueblos eran aquellos que no con otro derecho que el de la fuerza y poder los sojuzgaban; y como la adquisición era tiránica y cruel, lo era también su gobierno. Porque no ponían la mira en el bien y utilidad de los vasallos, sino en satisfacer su ambición y codicia, reduciéndolos a una tan pesada servidumbre, que della a esclavitud no había diferencia.Historia del Nuevo Mundo (1653), 2 vols. (Madrid: BAE, 1964) lib. 11, cap. VII, 24.

Para una mejor evaluación del tema véase el libro de Karen Spalding De indio a campesino: cambios en la estructura social del Perú colonial (Lima: IEP, 1974), también el de Nathan Wachtel, Sociedad e ideología: ensayos de historia y antropología andinas (Lima: IEP, 1973) 129-48.

cuidaba del cumplimiento de las normas sociales en calidad de árbitro. Ejecutaba las órdenes y demandas de los conquistadores, recolectaba el tributo para los encomenderos, etc. En recompensa los "conquistadores españoles reconocieron a los *kurakas* como líderes de sus comunidades" y la ley española "puso nominalmente a los jefes locales, como también a los miembros de la elite incaica, al mismo nivel que la nobleza europea, otorgándoles una posición legal equivalente a la hidalguía de España".[11] Además de poder usar el "don", también estaban exentos del pago de tributo y del trabajo en las *mitas*, y gracias a sus privilegios un buen número de ellos acumuló jugosas ganancias. En el rol de intermediarios muchos asumieron actitudes tiránicas que iban en contra del bienestar de su comunidad. Con el tiempo se convirtieron en interlocutores válidos con la Corona. En general, su asimilación fue rápida y bien remunerada. Los mecanismos del reconocimiento y nombramiento de curacas fue otro aspecto importante en la interpelación ejercida en la administración española. Como indica F. Pease, ésta inicialmente "buscó 'reconocer' la autoridad de los *curacas*" porque "entró en juego la explicación de que eran 'señores naturales' sometidos a la tiranía de los incas expansivos". Esto no dura mucho y pronto se formaliza la asimilación del procedimiento indígena a través de la institucionalización del cargo o posición, ya que la administración "superpuso el criterio político sobre el ritual, al designar a la autoridad andina después de 1533".[12]

Es necesario hacer una digresión sobre el rol que jugó el indígena ladino en el proceso de la conquista, la colonia y el mestizaje cultural. Fue una correa de doble transmisión que bien podía llevar información correcta, o mal informar o desinformar, desde los sitios en que oficiaba de traductor, informante, copista. Los ladinos no provenían de un solo sector social, los había de todos los sectores. Fueron muy

---

[11] Spalding, De indio a campesino, 31-60.

[12] Franklin Pease G. Y. "Interacción y crisis en los Andes: señoríos indígenas y régimen colonial" De palabra y obra en el nuevo mundo: encuentros interétnicos, 3 vols., eds. Manuel Gutiérrez Estévez, Miguel León-Portilla, Gary H. Gossen y J. Jorge Klor de Alva (Madrid: Siglo XXI, 1992) II: 388.

apreciados sobre todo en la evangelización y por eso se les llamaba "indios de confianza". El término "indio ladino" que estuvo en uso muy temprano en la vida colonial de México y el Perú "se utilizaba para referirse a quienes siendo indígenas en el Nuevo Mundo hubieran aprendido la lengua de los españoles y la emplearan para ayudar en las negociaciones entre la sociedad colonial de los españoles y la de los andinos..."[13]

En este grupo se ecuentran también indígenas que participaron en el movimiento del *Taki Onqoy* (al que nos referiremos luego), escritores como Guaman Poma y el pleitista que "como peticionario y demandador contra el gobierno colonial y sus oficiales aparece consistentemente en las fuentes europeas y andinas."[14] Habría que indicar que el gusto que los ladinos le encontraron al pleito debe explicarse también en el prestigio

---

[13] Rolena Adorno "El indio ladino en el Perú colonial", De palabra y obra, I: 369. De la misma autora véase "Images of *Indios Ladinos* in Early Colonial Peru" en Trasatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century, ed. Kenneth J. Andrien and Rolena Adorno (Berkeley: U of California P, 1991) 232-70.

Para Sebastián de Covarrubias, "Ladino" quería decir "latino" para referirse a la "gente bárbara" que "en España deprendió mal la pureza de la lengua romana, y a los que la trabajavan y eran elegantes en ella los llamaron ladinos... a los que son diestros y solertes en qualquier negocio; al morisco y al estrangero que aprendió nuestra lengua, con tanto cuidado que apenas le diferenciamos de nosotros, también le llamamos ladino." Covarrubias, 747.

Además de Cervantes de Salazar, que se cita luego, son varios los autores que usan este término para referirse al indígena americano hábil en español:

- Alonso de Ercilla, canto XXX: "Luego Caupolicano resoluto / habló con Pran, soldado artificioso.../ falso, disimulado, malicioso, / lenguaz, ladino, prác-tico, discreto, / cauto, pronto, solícito y secreto," La Araucana (1579), 2 vols., ed. Marcos A. Morínigo e Isaías Lerner (Madrid: Castalia, 1979) II, 283-4.

- Guaman Poma de Ayala denuncia el abuso y desprecio con que se trata a los ladinos. Vistos como elementos subversivos porque trataban de defender(se) haciendo uso de sus rudimentarios pero efectivos cono-cimientos legales y porque podían hablar "castilla." Se los desterraba con frecuencia de sus propios territorios para evitar que entablaran pleitos contra los españoles:
"Y no quieren uer a yndios ladinos cristianos hablando en castilla; se le espanta y me manda echar luego de los dichos pueblos... Todo pretende que fueran bobos, asnos para acauallo de quitalle quanto tiene... Y ací ci el buen cacique prencipal quiere defendelle, luego le quieren echalle con pleytos y mentiras." Nueva Corónica, II: 848.

- Cobo "y así los indios que no son ladinos ni criados entre españoles." Historia, IV: 154.

[14] Adorno, "El indio ladino", De palabra y obra, I: 389.

que acarreaba demandar y moverse en el mundillo judicial. Guaman Poma ha dejado una serie de impresiones sobre los ladinos y su labor. Muchos españoles desconfiaban del ladino y lo tenían en un mal concepto, entre ellos Francisco Cervantes de Salazar:

> Los indios ladinos, que son los que se han criado con los españoles, son más malisciosos que virtuosos. La razón es porque temen poco y son más inclinados a los malo que a lo bueno; cuando están borrachos hablan en romance y descubren el odio que le tienen a nuestra nasción...juran en falso, sin temor ninguno contra los españoles... Cierto, es lástima rescibir juramento dellos, porque, aun en la confesión, pocos dicen la verdad.[15]

El ladino representa el típico caso del sujeto que vive exactamente en el espacio que se crea en el borde, en una frontera socio-cultural y que, a partir de las oscilaciones naturales en este tipo de ambiente, es muy suceptible de sufrir con mayor frecuencia alteraciones en la identidad. Estos cambios también se perciben en su adscripción al (o los) Sujeto(s) que lo interpela(n). Esto se debe a que el ladino opera tanto en el nivel de la identificación (actuando en calidad de buen sujeto) como en el de la contra-identificación (haciendo de mal sujeto). A veces es un 'signo invertido' ya en el propio terreno de los dominantes o en el de los dominados donde puede crear problemas. Lo esencial es que a veces se contra-identifica con la misma formación discursiva impuesta sobre él y desde donde ahora opera, por lo que en ocasiones puede ser 'una evidencia de signo negativo' en el territorio blanco donde toda evidencia tiene signo positivo y blanco.

---

[15] Cervantes de Salazar, Crónica, CCXLIV: 129.

El *jatunruna* sujeto doblemente interpelado

En el incanato el *jatunruna* pertenecía a un ayllu en calidad de miembro. Este campesino no era esclavo sino que estaba sometido (por un estado despótico y sus intermediarios) a un duro y estricto sistema de prestación de servicios, conformaba la mayoría de la población y era el motor de la producción económica. El varón, en el momento de su matrimonio tenía derecho a tierras de labranza y a que la comunidad le construyera una casa separada de la de sus padres. Si ocurría un desastre tenía asegurado el socorro y en su trabajo (mita) era remunerado con alimentos. Por la documentación existente y por lo que se puede observar en lo que todavía queda del ayllu, puede decirse que sus condiciones de vida eran bastante holgadas puesto que tenía asegurado tanto el medio de producción (tierra) como el bienestar social implementado por un hábil sistema de reglas de reciprocidad.

Este grupo fue el más castigado por los efectos de la conquista y la explotación colonial. La crisis *post* conquista de los jatunruna hay que verla junto al problema de los *yanaconas*.[16] En la sociedad inca estos ocupaban el otro extremo de la escala social por su situación de siervos de por vida, trasmitiendo esta condición a sus descendientes; pero muchos podían llegar a ocupar cargos muy importantes en la administración. Lo que indica Wachtel es de suma importancia porque liga el destino de estos dos grupos: "los yana, poco numerosos en tiempos del Inca, aumentan considerablemente bajo de dominación española".[17] La explicación de este fenómeno se encuentra en la desintegración del ayllu y en la masiva emigración de los jatunruna que huyen de los

---

16 En el incanato el yana era una "persona que deliberadamente vivía en condición servil en beneficio de los grupos elitistas y de otros privilegiados. Como todo lo demás no fue una creación o invención de los incas, puesto que dicha institución ya existía desde épocas muy anteriores." Espinoza Soriano, Los Incas, 287.

17 Wachtel, Sociedad e ideología, 148.

tributos, trabajo obligado, castigos, etc. En el siglo XVI los *yana* son definidos como "servidores de los españoles, para quienes representan, aparte de las ventajas económicas (los negros importados son pocos) una fuente de prestigio, por eso les interesa multiplicar el número de sus yana. Pero, por otra parte, los indios también obtienen ventaja al entrar al servicio de los españoles: la condición de yana les permite escapar de manera táctita al tributo y a la mita."[18]

Como no podía ser de otra manera la construcción del sujeto colonial también estaba mediada por la clase social a la que perteneció cada individuo andino antes de la conquista. El origen indígena, como base, signaba de alguna forma su vida. Esta suerte podía cambiar cuando se cruzaba con otra variable -categoría social del conquistador- y este cambio, por lo general, era ascendente. El factor de ambas escalas sociales hay que tenerlo siempre en cuenta para realizar un análisis del mestizo en la conquista y la colonia, porque no existió, ni existe, el mestizo en abstracto sino que lleva los signos sociales de sus antepasados.

---

18 Wachtel, Sociedad e ideología, 149.

El sujeto de la resistencia

"Escriuir es nunca acauar"
Guaman Poma de Ayala

La oposición y resistencia tomó diversas formas: intentos armados para restablecer la autonomía del gobierno quechua, movimientos religioso-mesiánicos de rechazo de todo lo español, y, también, reacomodos y reajustes de parte de los vencidos, tanto en el plano ideológico como social, en relación con los vencedores. En el análisis de este fenómeno, Sara Castro-Klaren ofrece una nomenclatura basada en "actos y discursos" que puede servir para enfocar mejor los variados tipos de oposición en los Andes:

> las formas de resistencia que los andinos montaron podrían separarse en cuatro tipos de actos y discursos: 1) Muchos sobrevivientes de la clase dirigente inca optaron por la respuesta militar y se atrincheraron en Vilcabamba. Su respuesta fue la guerra, una guerra que finalmente perdieron. Titu Cusi Yupanqui, el último heredero al trono cuzqueño, habla por aquellos que pelearon en las fortalezas al este del Cuzco; 2) Guamán Poma de Ayala se embarcó en la aventura sin par de escribirle su carta al rey... 3) una gran número de curacas, caciques y otros individuos montaron resistencia y sabotaje sirviéndose de la estructura legal española. Se convirtieron así en un cuerpo de litigantes en la sociedad andina. Intentando salvar sus vidas, su bienestar y sus derechos a la tierra, estos "indios leguleyos" lograron contener los esfuerzos coloniales españoles por fundar una economía de extracción y una sociedad de clara dominación española...; 4) finalmente, como conversos y predicadores de su culto a las huacas o al Taki

> Onqoy, los seguidores de Juan Chocne lucharon por facultar a los dioses locales con la fuerza y el discurso necesarios para competir y, a la larga, derrotar al dios in-vasor, a los españoles, y la pestilencia consiguiente de sus entradas y guerras.[19]

El movimiento de resistencia más antiguo y conocido es el *Taki Onqoy*, llamado también *Aira* ("baile o canto de la enfermedad"), que afectó a un sector de la sierra peruana, teniendo como centro la zona de Huamanga. Este movimiento, según versión de las autoridades españolas, llegó a tener unos ocho mil miembros activos, en su mayor parte mujeres, en una zona habitada por unos 150,000 nativos.[20] Tuvo una duración de siete años, desde 1464, año en que fue descubierto por el vicario de la provincia de Parinacochas, Luis de Olivera, hasta 1570-72 en que fue reprimido por el joven clérigo Cristóbal de Albornoz, el cual probó su labor en tres informaciones que no lograron obtener el favor real. Esta ardua tarea fue apoyada por dos indígenas, en calidad de fiscales: Juan Cocha Quispe y Felipe Guaman Poma de Ayala.[21] Este fenómeno, que funcionó sobre bases y creencias indígenas, se origina, según algunos en 1560, cuando el virreinato se está consolidando como un Estado central. Además, es un etapa en la que el proyecto español está pasando por un momento crítico y un sector, los incas de Vilcabamba, ofrece, todavía, resistencia.

Fue el cronista Cristóbal de Molina, el cusqueño, el primero que dio a conocer el movimiento de los takiongos en su crónica Ritos y fábulas de los Incas (1574): "Habrá

---

[19] Sara Castro-Klarén, "Discurso y transformación de los dioses en los Andes: del Taki Onqoy a Rasu Ñiti" Luis Millones (comp.) El retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taqui Onqoy, siglo XVI. (Lima: IEP, 1990) 412.

[20] Steve J. Stern, Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest. Huamanga to 1640 (Madison: U of Wisconsin P, 1987) 55.

[21] Luis Millones S.G., "Un movimiento nativista del siglo XVI: El Taki Ongoy", Ideología Mesiánica del mundo andino, ed. Juan M. Ossio A. (Lima: Prado Pastor, 1964/1973) 86.

diez años, poco más o menos, que hubo una ironía entre estos indios de esta tierra, y era que hacían una a manera de canto, el cual llamaban taquihonqoy."[22] Este movimiento que para Molina era una "manera de canto" y para Albornoz era un "género de bayle", no representó un gran reto a la estabilidad colonial, según la declaración del extirpador de idolatrías Albornoz, pero aún así se castigó con diversas y severas penas a unos ocho mil acusados: a los más peligrosos se les desterró en forma temporal o permanente, algunas mujeres fueron confinadas en conventos, otros sufrieron corte de pelo, azotes públicos. Varios fueron obligados a desmentirse públicamente y otros compelidos a sufragar los gastos, los materiales y la mano de obra para construir iglesias.

Esta "seta e apostasía y predicación" era una respuesta violenta a la colonización española que si bien rechazaba al invasor y acusaba la ilegitimidad de su dios, también soslayaba el panteón incásico porque estaban convencidos del retorno de las viejas divinidades (*huacas*). La prédica se basaba en una interpretación de la conquista.[23] La posible solución a la gravedad de la crisis la daría un "Pachakuti": que ocurría aproximadamente cada quinientos años y consistía en la inversión del orden de los acontecimientos causada por una destrucción cíclica y por una restauración del mundo. Esto significaba que "ahora daba la vuelta el mundo: y que Dios y los españoles quedaban vencidos".

Luis Millones (1964/1973) consideró al Taki Onqoy una forma de nativismo y "una praxis social de resistencia a la opresión extranjera" que "estudios posteriores" [Duviols (1971), Wachtel (1971), Zuidema (1965), Curatola (1977) y Stern (1982)], "han confirmado y ampliado",[24] definición que según el mismo Manuel Burga es necesario mejorar.[25] Pierre Duviols fue el primero en verlo como un "movimiento mesiánico".[26]

---

[22] Cristóbal de Molina (el cusqueño), Fábulas y ritos de los incas, (1574), en Las crónicas de los Molinas, ed. Francisco A. Loayza (Lima: D. Miranda, 1943) 78.

[23] Millones, "Un movimiento nativista.." 87.

[24] Manuel Burga, Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas (Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1988) 109, 113.

En la lucha por la reivindicación de las huacas a los seguidores del movimiento se les urgía

> que no creyesen ni en Dios ni en sus mandamientos, que no creyesen en las cruzes, ni ymágenes ni entrasen en las yglesias, y que se confesasen con ellos y no con los clérigos, y que ayunasen çiertos ayunos çiertos días en sus formas, no comiendo sal ni agí ni maíz ni teniendo cópula con sus mujeres, sino sólo bebiendo una bebida açua destenplada sin fuerza, y mandándoles les adorasen e ofreçiesen de las cosas suyas naturales como son carneros e otras cosas, y que ellos venían a predicar en nombre de las guacas Titicaca, Tiaguanaco y otras sesenta, y que ya estas guacas avían vençido al Dios de los cristianos y que ya era acabada su mita. (Declaración de Gerónimo de Andrada) [27]

Tampoco podían vestir ropas españolas, ni "podían llamarse nombre de cristiano". En el *Taki Onqoy* se puede observar unas variantes bastante complejas en las posiciones que asume el sujeto muy similar al caso de los ladinos, lo que se debe tanto a la

---

[25] R. Tom Zuidema fue el primero en considerar al *Taki Onqoy* como un movimiento milenarista... su análisis no se centra en el mensaje ideológico del *Taki Onqoy*, sino en el carácter cíclico de la concepción del tiempo de los pueblos andinos. Esta propuesta fue ligeramente desarrollada por Nathan Wachtel hasta llevarla a considerar que "muy exactamente se trata de una revolución fundada sobre una representación cíclica del tiempo" (1971:272). Juan Ossio (1973) llega, sin mayor fundamento, a proponer que el *Taki Onqoy* se produce por la acción exclusiva de mecanismos idelógicos y sin ninguna relación con la realidad terrena. Burga 1988, 114.

[26] Pierre Duviols, La destrucción de las religiones andinas (Durante la conquista y la colonia) (1971), trad. Albor Maruenda (México: UNAM, 1977) 133-145.

[27] Cristóbal de Albornoz "Información de servicios (Huamanga, 1570)" en El retorno de las huacas. 63-64.

Véase "El Taki Onkoy: la enfermedad del canto" Entre el mito y la historia. Psicoanálisis y pasado andino preparado por los miembros del Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos (Max Hernández *et al.*) (Lima: Ediciones Psicoanalíticas Imago. 1987) 111-33.

naturaleza y perspectivas del propio movimiento como al considerable papel que jugó este tipo de indígena en el movimiento reivindicativo.

En lo que concierne a este proyecto, este último aspecto es de sumo interés porque nos remite a las posiciones que van ocupando estos sujetos y a los mecanismos y valores del nombrar/nombrarse en esos momentos de crisis y auténtica subversión, y permite observar los sistemas que operan en la emergencia de este tipo de sujeto andino. Si se tiene en cuenta la prohibición a los seguidores del movimiento de "llamarse nombre de cristiano", prohibición coherente con sus planteamientos anti-cristianos/españoles, resulta contradictorio que el principal profeta del movimiento se llamase Juan Chono o Chocne.[28] Es más, Don Juan Chono era un *curaca* cristianizado que en su "prédica entremezclaba elementos religiosos de los conquistadores y conquistados"[29] y en el momento de los castigos Chono fue uno de "los más culpados."[30] Curiosamente, este profeta se comparaba con Juan Bautista y dos seguidoras de la "apostasía" decían llamarse "Santa María y Santa María Magdalena y otros nombres de santas que entre ellas se avían puesto para que las reverenciaran por santas."[31] Otros miembros del movimiento, igualmente "culpable," usaban también "otros nombres de sanctas."[32]

Este asunto de los nombres es un hecho contradictorio porque "a pesar de su hostilidad a las influencias españolas parece que el *Taki Onqoy* integra, en su rechazo

---

[28] "por aver prendido a un Juan Chono predicador de la dicha seta *Aira Taqui Ongo*, porque el dicho Juan Chono venía huyendo de este testigo quando descubrió la dicha guaca..." Declaración del clérigo Pedro Barriga Corro. "Información de 1570" de Cristóbal de Albornoz. El Retorno de las huacas (1990) 147.

[29] Millones, "Un movimiento nativista...", 88.

[30] Millones, El retorno de las huacas, 225.

[31] Declaracioness de Pedro de Contreras y Diego de Romaní, El retorno de las huacas, Millones 1990:89, 99.

[32] A.G.I., Audiencia de Lima 316, Folio 19 (1570). Citado por Luis Millones S.G. "Nuevos aspectos del Taki Ongoy" Ideología Mesiánica, ed. Juan M. Ossio A. (Lima: Prado Pastor, 1965/1973) 99.

mismo, ciertos elementos de la cultura que combate",[33] por ejemplo "utilizando para el movimiento el prestigio de estas figuras cristianas".[34] Además, el *Taki Onqoy* aquí revela un alto grado de aculturación e "indica la influencia de la religión cristiana o un cierto sincretismo del mensaje que difundían los *taquiongos*".[35] Frente a este hecho hacemos nuestra la pregunta de Wachtel: "¿Por qué este plagio? ¿Se trata de asimilar la fuerza del Dios cristiano y de sacar ventaja volviéndolo contra los mismos españoles?"[36]

Para responder adecuadamente a esta interrogante hay que tener en cuenta que después de una larga y tenaz penetración ideológica mediante campañas evangelizadoras, el panteón cristiano llegaría a tener mucho prestigio entre los nativos. Este punto ya señalado por Millones, más la interpretación que de este nombrarse ofrece Steve J. Stern, ayudarán a clarificar mi enfoque:

> From the Andean point of view, these Christians saints formed part of a pantheon of Hispanic huacas headed by god. These women taquiongos, who were feted as Christian saints rather than Andean huacas, expressed desire at the very core of the Taki Onqoy movement to ally with some elements of Hispanic supernatural power while simultaneously battling God. The attempt to gain the favor of some of the lesser Christian gods, in the midst of an anti-Christian war, exposed a crisis of confidence in the capacity of the Andean gods, by themselves, to control the course of events.[37]

---

[33] Nathan Wachtel, "Rebeliones y milenarismo", Ideología Mesiánica, ed. Juan M. Ossio A. (Lima: Prado Pastor, 1973) 121.

[34] Millones, "Un movimiento nativista...", 88.

[35] Burga, Nacimiento de una utopía, 111.

[36] Wachtel, "Rebeliones y milenarismo," 121.

[37] Stern, Peru's Indian Peoples, 66-67.

Si bien el nombre de estas mujeres implica un signo de debilidad, manipulación y una posterior alianza, también es un *síntoma* "porque al igual que en los problemas neuróticos, las estructuras que se enfrentan a la actividad represiva se encuentran infiltradas por lo reprimido. O, si vemos el asunto desde el ángulo complementario, lo reprimido sufre las marcas de la represión."[38]

Veamos: en este cuadro tenemos, por un lado, al indígena que rechaza en su "totalidad" el sistema opresivo, espera un "Pachakuti" y el retorno de los dioses dos veces derrotados. Por otro lado, el *síntoma* de los nombres encarna una nueva lógica de la alteridad en el mundo andino, en el que para nombrar su profeta o sus santas tiene que recurrir el nombrar del Otro cuando a la vez prohiben que el resto de taquiongos lo haga. Al contextualizar este hecho se pueden subrayar dos elementos que van a tener mucho que ver con este nombrarse y que en un momento dado se entrecruzan sirviendo de sustrato al fenómeno tanto en el aspecto social como en el subjetivo. Primero, para esa fecha, 1565, "la prédica cristiana había producido muchos de sus efectos [como] aquél que emana de la imposición del nombre cristiano en el bautismo".[39] La versión cristiana ofrecida por los españoles fue asimilada sincréticamente en todo el mundo andino, y muchos activos miembros del Taki Onqoy fueron reclutados entre los indígenas ladinos que cumplían diversas labores de servicio o de intermediarios en las parroquias de la región de Parinacochas. Segundo, en "las costumbres andinas el nombre era una designación variable en una secuencia rigurosamente prescrita a lo largo del ciclo vital."[40] En este sentido el nombre designa la nueva condición del nombrado.

---

[38] Moisés,Lemlij, Luis Millones, Alberto Péndola, "El Taki Onqoy: reflexiones psicoanalíticas", El Retorno de las huacas, (1990), 426.

[39] Lemlij, Moisés, Luis Millones, Alberto Péndola, "El Taki Onqoy...", El Retorno de las huacas, (1990), 427.

[40] Lemlij, Moisés, Luis Millones, Alberto Péndola, "El Taki Onqoy...", El Retorno de las huacas, (1990), 427.

La decisión tomada por los predicadores, maestros y "docmatizadores" taquiongos de utilizar estos nombres para nombrar a los dirigentes del movimiento, primero, elimina toda posible autonomía en el nombrarse, y segundo porque no es un simple acto de nombrar, sino que a través de Juan Bautista o María Magdalena se filtra el sistema opresivo. Es un deseo de liberación mediante el nombrar del Otro, asimilándolo: 'yo me llamo como se llama el gran profeta o la santa del Otro'. Estos nombres traen y recuperan de algún modo aquello que el movimiento busca desplazar. A través de ellos se filtra una historia diferente y un sistema con una ideología que los reprime pero que el reprimido los asume como suyos.

Precisamente en este complicado sistema de improvisaciones y reacomodos, el nuevo sujeto andino (léase del *Taki Onqoy*) pone de manifiesto su intención de desestabilizar el sistema agresivo, desidentificándose con el proyecto hispano. No acepta la posibilidad de ser sujeto de los Sujetos invasores que lo conminan a ser sujetado, y por esto prohíbe ser, creer, comer y vestir como "ellos". Este rechazo sólo encierra la entrañable posibilidad de liberación utópica de este mesianismo, pero como la realidad opera en otros niveles, cosa que tal vez el subconsciente de Juan Chocno y las Marías Magdalenas de los Andes aceptara, y reconociera que en el futuro, aunque ellos no lo deseasen, no podrían negar la presencia del Otro, Es más: es una aceptación de que una vez "desestructurados" necesitan de la presencia del Otro. incluso para rebelarse y revelarse, y que la diferencia, que buscan acrecentar, contiene en el estrato de los profetas andinos el nombre del Otro, el nombre prohibido que ellos sueñan desterrar junto con los europeos que encarnan ese nombre. Nombres que un día derrotaron a sus dioses y desplazaron a sus propios nombres. Este es el síntoma que marcará el futuro demostrándonos que la *desujetización* no es, ni puede ser, total porque no existe un rechazo absoluto, porque el último nivel de la renuncia a esa subjetividad, basada en una sujeción al invasor, es la lucha sin cuartel contra el gran Sujeto. Y varios de los que rechazaron ser sujetos, y que tal vez pudieron sobrevivir nombrándose o siendo como el

Otro, decidieron y consiguieron negarse totalmente mediante un salto mortal a un vacío sin garantías porque no aceptaron lo único que se les ofrecía: un presente condenado a ser ajeno y que eliminaba la puridad de su futuro precisamente porque no había un posible retorno al pasado.

Pero lo que interesa ver desde la perspectiva de los binomios sujeto/identidad y resistencia/aceptación es que, gracias a una ideología que demanda sujeción, surge una identidad que, al rechazar aquello por lo cual surge (la conquista), acepta (consciente o inconscientemente) ciertos elementos de lo que precisamente rechaza. Aquí, en este crucial momento, surge una nueva forma de subjetivación que anula el rechazo total y su utopía de mantener dos universos separados y opuestos porque pergeña, sin desearlo, un nuevo rostro en el brumoso perfil de la *desujetización*.

De ciertos "hombres de bien que no conviene llamarlos mestizos" porque "hay tantos mestizos en estos reinos, y nacen cada hora"

En medio del entrevero de móviles fronteras y en el crisol cultural alentado por diversas civilizaciones (iberos, celtas, fenicios, griegos, cartagineses, romanos, visigodos, judíos, árabes, bereberes, gitanos), los habitantes de la Península Ibérica cultivaron una actitud amplia y positiva hacia el mestizaje. La cronología de Manuel Alvar[41] proporciona varios ejemplos que muestran el uso de este término en castellano con anterioridad al descubrimiento de América, y , por supuesto, antes de que el Inca Garcilaso de la Vega lo reivindicara. Hay valiosos materiales que así lo testimonian, como por ejemplo el de Alfonso X el Sabio: "varaio esse fijo dela ebrea e dell egipciano con uno del pueblo de Israel, e en la uaraia aquel mestizo denosto a Dios, e dixo dEl balsemias et falsedad"[42]; o del teólogo franciscano y escritor ascético, que fue electo comisario general de Indias en 1535, Fray Francisco de Osuna, en Norte de los Estados (1531): "luego que vio a Ysmael, mochacho mestizo, jugar con el hijo de su señora, lo mandó echar de casa."[43] Uno de los primeros en referirse a los mestizos latinoamericanos fue Fernández de Oviedo: "los mestizos, hijos de cristianos e de indias"[44] y el primero en reivindicar la palabra y el concepto fue el Inca Garcilaso.

El mestizaje para los intereses de este proyecto se va a referir al proceso ininterrumpido que se inicia, en el caso peruano, con la conquista del imperio incaico.

---

41 Manuel Alvar, Léxico del mestizaje en Hispanoamérica (Madrid: Instituto de Cooperación Ibero-americana, 1987) 162.

42 Alfonso el Sabio, General Estoria, ed. Antonio G. Solalinde (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1930) Primera parte 1.3: 579b.

43 Alvar, Léxico del mestizaje, 162.

44 Fernández de Oviedo, Historia general, I: lib. 4, cap. I, 92.

Físicamente hablando, en su etapa inicial, el mestizaje se produce por el ayuntamiento de españoles con indígenas. En una segunda etapa se sumará el negro; finalmente otros grupos étnicos ampliarán la diversidad y los matices del mestizaje. Angel Rosenblat sugiere dos momentos importantes en este proceso: "un momento inicial en que los conquistadores se unieron -legal o ilegalmente- con las indias," y ejemplifica con varios nombres (Cortés, Pizarro, Almagro, Pedro de Alvarado, Benalcázar, Garcilaso de la Vega, Irala, y otros), cuyos "hijos mestizos se incorporaron a la clase social de sus padres...y emparentaron con la nobleza española, que recibió durante mucho tiempo la aportación de sangre indígena". En un segundo momento, la administración, con sus funcionarios metropolitanos, "fue arrojando las capas mestizas hacia la periferia y se estructuró un auténtico régimen de castas".[45]

Como ya lo han señalado varios especialistas en la materia, el mestizaje se debe a diversos factores. El mestizo es el vivo resultado de la conquista, producto de oscuras violaciones, raptos, irremediables amores, transatlánticas pasiones además de calculadas uniones de conveniencia entre indígenas y españoles. Su biografía, por un lado, está llena de vacíos, confusiones, invenciones y voluntarios olvidos; por el otro, se matiza con una inevitable y melancólica toma de conciencia, y una voluntad de hurgar y rescatar entre los mitos, el desgarro y la memoria una clave que ayude a explicar y a entender. Pero ahí, siempre está presente en algún mestizo esa necesidad de asumir, desde la gravedad de lo irreparable, la evidencia de un nacimiento traumático, y, a partir de ese hecho, y en la medida de lo posible, ese mestizo busca deslizar la certidumbre de una historia mucho más noble y democrática que enlace el dolor del parto original con la utopía de una amplia y fecunda fraternidad. Ahí están para testimonio los gestos ennoblecidos del Inca Garcilaso, Guaman Poma, Tupac Amaru, Vallejo, Mariátegui, De la Puente Uceda, Javier Heraud y otros de anónimo rostro. Y se deben tener en cuenta también las huellas de los

---

45 Angel Rosenblat, La población indígena y el mestizaje en América. El mestizaje y las castas coloniales, 2 vols. (Buenos Aires: Editorial Nova, 1954) 1: 10-12.

que desaparecieron o continúan desapareciendo en la otra historia peruana o latinoamericana, en esa historia hecha con sangre por los garrotazos de mestizos siempre al servicio de los conquistadores de turno.

La observación del contexto en que surge el mestizo resulta básica, por cuanto ayuda a entender mejor las generalidades y particularidades de este surgimiento tanto en el lado dominante como en el dominado. El material informativo, sobre todo en su aspecto legal y religioso (con su consecuente aplicación) es amplio, variado y muchas veces contradictorio. En cambio, la representación mediante la escritura de esta experiencia por parte de los mestizos o sus reflexiones sobre su surgimiento y transición social son limitadas y escasas. En cambio, lo que quedó de la gran mayoría de mestizos fueron sus acciones que en las que se podría leer la posición asumida frente a esta inédita realidad que les había tocado vivir. Estas acciones dibujan variados modos de asumir el nuevo hecho histórico: se rechaza y confronta, se solidariza y se busca el acomodo, o se opta por un silencio que es el natural producto de la confusión creada por los encuentros y desencuentros de dos culturas.

Sobre este variopinto conjunto de conductas, trato de, en lo posible, y como lo hicieron otros anteriormente, construir y elaborar plausibles comportamientos y reacciones, ayudado en esta tarea por la observación personal de mestizos como Garcilaso o Guaman Poma. Esto significa que la mayor información sobre ellos proviene de los conquistadores, ya del sector religioso, o de la administración político-militar, o de sectores privados (viajeros, aventureros, letrados) que por sus particulares intereses tuvieron que entrar en contacto con los mestizos. Siempre trato de tener en cuenta que estas observaciones no son totalmente objetivas ni imparciales, que más bien responden a los criterios e intereses de quien los expresa.

El mestizaje en América no implica, en absoluto, la total ausencia de prejuicios raciales por parte de los conquistadores. Por el contrario, aceptar esta pretendida ausencia sería mitificar un hecho que ya de por sí está cubierto de mitos y fraudes. Más

allá de la apología y del artificio,[46] punto sobre el que volveré luego, el mestizo, en parte, debe su presencia a una ausencia de mujeres españolas durante los primeros tiempos de la conquista y colonización, y a la consecuente escasez de asentamientos familiares españoles en América durante las primeras etapas. Sobre este punto Magnus Mörner, siguiendo los estudios de Gilberto Freyre puntualiza la significación de "las relaciones inter-raciales de carácter sexual del Medioevo peninsular como antecedente del mestizaje americano" y destaca "la poligamia del pueblo invasor y la idealización entre los cristianos de la 'moura encantada'"[47] También está el hecho de que al conquistador no le precupaba en ese momento "defender ninguna pureza racial: le interesaba sobre todo su religión... Preocupaciones de sangre surgieron después."[48]

Si bien la propuesta deMörner en el sentido de que "la conquista de las Américas fue una conquista de la mujer americana"[49] es bastante parcial, tampoco se puede negar que lleva algo de verdad. Ninguna mujer viajó en los dos primeros viajes de Colón. Recién en el tercero, los Reyes Católicos le permitieron traer treinta. Posteriormente otras, casadas, llegaron con sus maridos. Algunos "matrimonios principales" fueron a la Española con el comendador Nicolás de Ovando en 1502. La Corona mantuvo una política oscilante respecto a las uniones mixtas que dependía de dos factores: los debates teológicos y la coyuntura político-social. Contra la opinión de Ots Capdequi, en el sentido de que el legislador no sólo se limitó a reconocer los hechos y a legislar sobre ellos sino que incluso fomentó las uniones mixtas,[50] Konetzke concluye que la "metrópoli no

---

[46] Al final de esta sección trato sobre este tema con un poco más de detalle .

[47] Magnus Mörner "El mestizaje en la historia de Ibero-América. Informe sobre el estado actual de la investigación" El mestizaje en la historia de Ibero-América (México: Editorial Cvltvra, 1961) 25.

[48] Rosenblat, 13.

[49] Magnus Mörner, Race Mixture in the History of Latin America (Boston: Little Brown, 1967) 23.

[50] José María Ots Capdequi, Instituciones de la América española en el período colonial (La Plata: Biblioteca Humanidades, 1934) 43.

favoreció generalmente las uniones matrimoniales entre las dos razas" salvo casos de excepción otorgados con fines estratégicos. Esta actitud oficial es la praxis de una sociedad en el fondo intolerante, praxis que, como se puede observar, entra en contradicción con la "tolerancia" del *corpus* jurídico: en primer lugar hay que notar que el Derecho canónico requiere la libertad de contraer matrimonio, no se opone al matrimonio entre individuos de diferentes grupos étnicos y lo que sí prohibe es el matrimonio con infieles o herejes. El estado español trata de ajustar su práctica tanto al discurso canónico como a la realidad social, de ahí que surjan dudas, medidas y contramedidas en una legislación con evidentes contradicciones.

Al principio se evitó el matrimonio mixto y se castigaba a quien lo fomentaba,[51] pero gracias a la favorable intervención de los religiosos jerónimos y dominicos como Bartolomé de las Casas, por real cédula del 29 de marzo de 1503, los reyes recomendaban que su Gobernador "procure que algunos cristianos se casen con algunas mujeres indias, e las mujeres cristianas con algunos indios". Precisamente, eso aconsejó en sus instrucciones reales Nicolás de Ovando (que también puso en ejecución) con fines prácticos y objetivos político-económicos. En otra real cédula del 14 de enero de 1514, Fernando el Católico autorizó estas uniones: "Es nuestra voluntad que los indios e indias tengan, como deben, entera libertad para casarse con quien quisieren, así con indios como con naturales de estos reinos o españoles nacidos en las Indias, y que en esto no se les ponga impedimento". Por una real cédula fechada en Burgos el 21 de mayo de 1524, Carlos V autorizaba al súbdito español llevar a su mujer indígena y a sus hijos a España o a cualquier provincia de Indias. Un reducido número se casó con indígenas "porque pocos españoles de honra hay que se casen con indias...,"[52] situación que lamentaba el

---

51 José Pérez de Barradas, Los mestizos de América (Madrid: Espasa-Calpe, 1976) 89.

52 Juan de Solórzano y Pereyra, Política indiana, 5 vols. (Madrid: Atlas-BAE, 1972) I: 445.

Inca Garcilaso: "Algunos ha habido en el Perú... que han casado con indias, aunque pocos" para legitimar los hijos naturales y que ellos heredasen. [53] Y ocurrió que "cuando llegaron las mujeres blancas, se casaron con ellas, abandonando o relegando a sus mancebas indígenas".[54]

En carta fechada en el Cusco el primero de marzo de 1572, el virrey en el Perú, Francisco de Toledo, resume con claridad el hecho:

> este linaje de hombres que se dicen mestizos va en crecimiento en este reino y que no obstante que al principio de su conquista como faltaban mujeres españolas, casi todos los hombres usaban de las indias naturales de esta tierra y que parecía que habiendo ya tantas mujeres de España no hay ocasión para que naciesen tantos, todavía como el número de varones es mucho mayor que a los principios, y estos muchos andan vagando por los caminos y campos, es mucho el uso de las mujeres de la tierra...[55]

Otro factor que coadyuvó a la multiplicación de mestizos fue el prestigio que acarreaba para la mujer procrear con un español. Cosa contraria ocurrió con las españolas que consideraban un desprestigio la unión con el indígena. La mujer indígena tomada a la fuerza o que voluntariamente buscaba estas relaciones, evidentemente mejoraba su situación social. Guaman Poma, cuando protesta por los atropellos sexuales a que son sometidas las mujeres indígenas por parte de los encomenderos, también manifiesta la

---

[53] Inca Garcilaso, HGP: lib. 1, cap. I, III: 81.

[54] Alberto M. Salas, Crónica florida del mestizaje de las Indias. Siglo XVI (Buenos Aires: Losada, 1960) 25.

[55] Carta del virrey don Francisco de Toledo, en Gobernantes del Perú. Cartas y papeles. Siglo XVI. ed. Roberto Levillier, 13 vols. (Madrid: Publicaciones his-tóricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, 1921-26). Citado por Alberto Salas, Crónica florida, 130-31.

difícil situación que viven las mujeres andinas, ya que éstas, en muchos casos, están obligadas a tomar decisiones críticas que repercuten en el ámbito social andino ya de por sí sacudido y afectado por la conquista:

> Y los indios se ausentan a estas probincias por no tener mugeres y porque todas las mujeres se ban trasde los españoles. Y ací se acaban.
>
> Y ancí se hazen grandes putas y ancí no multiplica los yndios y no hay rremedio en este rreyno.
>
> Ya no quiere al yndio, cino a los españoles y se hazen grandes putas y paren todo mestizos, mala casta en este rreyno.[56]

La mujer sabía que su hijo mestizo mejoraba notablemente porque así no pagaba tributos y estaba exonerado de las otras obligaciones que pesaban sobre el común yanacona, situación sobre la que llamó la atención el virrey Toledo:

> Lo que me han referido de las indias que respecto del que el hijo que conciben del indio ha de ser tributario lo es mayor ocasión de ser malas mujeres con españoles mestizos, mulatos, tambahigos y negros, por parecerles que los hijos de estos quedan libres y con esta ocasión que los indios que importa que multipliquen y crezcan le disminuyen para el trabajo y para los tributos, y los mestizos, mulatos, tambahigos y negros importaba que disminuyesen, crecen.[57]

Además, el hijo mestizo tenía la posibilidad de ingresar al mundo de los vencedores y, en consecuencia, podía mejorar la situación que le había tocado vivir. Esta

---

56 Guaman Poma Nueva corónica, III: 937, II: 498, II: 511.

57 Cartas del virrey D. Francisco de Toledo, Levillier, 1921-26, 338-39. Citado por A. Salas, Crónica florida, 126.

mejora fue una realidad casi para todos, pero especialmente para los que provenían de la nobleza incásica o de los más afortunados conquistadores. Otro factor fue el área donde vivían porque los de zona urbana tenían más oportunidades para su movilidad social que los de zonas rurales. Como producto de estas uniones, tropelías y amancebamientos con *ñustas* (princesas), hijas de caciques, y otras mujeres "surgieron los primeros mestizos que acompañaron a sus padres en la conquista del continente" y ayudaron en la fundación de ciudades. En la primeras etapas casi "todos los conquistadores tuvieron hijos naturales mestizos..."[58] El destino de la primera generación de mestizos dependió en mucho de su jerarquía social y "el logro de status era cuestion de cuán correctamente se adaptaba uno a las funciones militares: capacidad de combate, eficacia resolutiva, iniciativa personal, disciplina y arrojo en la guerra; y desde luego, fidelidad a la Corona y al Cristianismo."[59]

Como es de suponerse existieron diversas jerarquías de mestizos. Muchos de los legítimos o ilegítimos reconocidos o legitimados por sus padres, se incorporaron parcial o totalmente a la nueva sociedad colonial. Otros, en menor número, se fueron a la Península donde trataron de asimilarse a la sociedad española,[60] con los mismos derechos que los

---

58 Pérez de Barradas, Los mestizos, 96, 132.

59 C. Esteva Fabregat, El mestizaje en Ibero-américa (Madrid: Alhambra, 1988) 52-53.

60 Francisco Pizarro se amancebó con Inés Huaylas Yupanqui, hija del Inca Huayna Cápac, con la que procreó una hija llamada Francisca Pizarro. Salió de Lima rumbo a España cuando tenía 17 años. Allá casó con su tío Hernando, con el que tuvo tres hijas y un hijo. Doña Francisca se integró a la vida española, pero desgraciadamente, como no existe ningún documento que permita rastrear su subjetividad (con la excepción de un testamento que más allá de la fórmula no arroja nada) es imposible conocer las vicisitudes de doña Francisca como sujeto mestizo y femenino, a quien el Inca Garcilaso la llama "valerosa señora". Véase el libro de María Rostworowski de Diez Canseco, Doña Francisca Pizarro: una ilustre mestiza 1534-1598 (Lima: IEP, 1989).

Por su parte Hernán Cortés reconoció cuatro hijos mestizos, entre ellos a don Martín Cortés, nacido en 1523, y habido con doña Marina, la Malinche. Episodio que el cronista y soldado Bernal Díaz del Castillo recoge así : "...estuvo la doña Marina con Cortés, y hubo en ella un hijo que se dijo don Martín Cortés". (Historia verdadera de la conquista de Nueva España, cap. XXXVI). López de Gómara dice "Dejó Cortés en doña Juana de Zúñiga un hijo... el hijo se llama don Martín Cortés que heredó el estado... Dejó también otro don Martín Cortés, que hubo en una india.. y tres hijas , cada una de su madre, y todas indias." (Conquista de Méjico, XXII: 454). Martín obtuvo el título de caballero y recibió del rey el hábito de Santiago y llevaba la espada de gules después de

españoles, Durante el siglo XVI, además de participar en la conquista, fundar pueblos, podían ser sacerdotes (posteriormente surgieron limitaciones para los mestizos que deseaban ordenarse), encomenderos o catedráticos. Con el tiempo el mestizo sin oficio pasa a ser un desocupado y un problema tanto social como legal; el otro, el que posee un oficio, ocupa solamente funciones sociales intermedias: "Blanco es el señor, indio es el dependiente, peón, encomendado, repartido, yanacona, de mita, etc., ¿Y el mestizo? Dos o tres decenios después de consumada la conquista corresponderá al mestizo de los más diversos matices, llenar las funciones sociales *intermedias* entre señor y peón. El mestizo es artesano, "dependiente" en los oficios de la urbe."[61]

La lista de los primeros mestizos es realmente notable: el Inca Garcilaso; el cronista de la historia del Perú, sacerdote Blas Valera; el historiador de Nueva Granada Lucas Fernández Piedrahita, etc. Los que se quedaron con el padre, por lo general, se ubicaron mejor que los que permanecieron con la madre porque fueron reabsorbidos por la comunidad indígena y no pudieron movilizarse en la escala social. La existencia de mestizos que no pudieron o no quisieron ubicarse en la rígida sociedad colonial causó preocupación tanto al rey como a los virreyes. Luego las cosas empezaron a complicarse

---

haber recibido dispensación papal de la bastardía. Estuvo al servicio del Príncipe Felipe, luchó en Argel y Alemania. Este Martín, el mestizo, se mantenía con una exigua pensión que le fijó su padre, mil ducados anuales. Volvió a México en 1563, luego se unió al bando de su medio hermano Martín Cortés (nacido en Cuernavaca en 1532), segundo Marqués del Valle de Oaxaca. Este, como símbolo de sus pretensiones reales mandó confeccionar un sello de plata, en el que se representaba una corona y sus armas y que portaba esta inscripción: *Martinus Cortesus primus hujus nominis Dux Marchio Secundus*, que le causó problemas y oríginó todo un proceso. Martín, el marqués, quiso, en cierto momento, romper con España y proclamarse rey de México. Martín, el bastardo, al fracasar el movimiento fue acusado de rebelión, fue torturado y casi muere por orden del virrey. Volvió a España donde tuvo un hijo ilegítimo y murió en las guerras de Granada en 1569.
Véase: Fernando Benítez, Los primeros mexicanos: La vida criolla en el si-glo XVI (México: ERA, 1962).

Baltasar Dorantes de Carranza, Sumaria relación de las cosas de la Nueva España (México: Imprenta del Museo Nacional, 1902).

Lohmann Villena, Los americanos, I, 111.

61 Alejandro Lipschutz, El problema racial en la conquista de América (México: Siglo XXI, 1975) 245.

porque su número aumentaba rápidamente y las condiciones de vida eran, en la mayor parte de los casos, deplorables; por esto el rey manifestó su preocupación en una real cédula del 3 de octubre de 1533:

> He sido informado que en toda la tierra hay mucha cantidad de hijos de españoles que han habido de indias, los cuales andan perdidos entre los indios, e muchos dellos, por mal recaudo, se mueren y los sacrifican... me fue suplicado mandase que fuesen recogidos en un lugar que para ello fuese señalado, adonde se curasen o fuesen mantenidos ellos y sus madres... yo vos mando que luego que ésta recibáis procuréis cómo los hijos de españoles que hubiesen habido en indias e anduvieren fuera de su poder en esa tierra entre los indios della, se recojan y alberguen todos en esa dicha ciudad y en los otros pueblos de españoles cristianos que os precieren, e ansí recogidos los que dellos vos constaren que tuvieren padre y que tienen hacienda o aparejo para los poder sustentar, hagáis como luego los tomen en su poder e los sustenten de lo necesario; e a los que no tuvieren padres, los que dellos fueren de edad los hagáis poner a oficios para que lo aprendan, e a los que no fueren ancargarlos heis a las personas que tuvieren encomienda de indios, dando a cada uno el suyo para que los tengan y mantengan hasta tanto que sean de edad y que puedan aprender oficio y hacer de sí lo que quisiere, encargándoles que los traten bien.[62]

En 1553 ya los mestizos conformaban un grupo numeroso y el virrey Luis de Velasco sintió temor de que se rebelaran. Por su parte el virrey Enríquez, el 9 de enero de 1574, dirigió una carta al rey Felipe II donde expresaba sus temores:

---

[62] Citado por Pérez de Barradas, Los mestizos, 133.

Sola una cosa va cada día poniéndose en peor estado, y si Dios y vuestra majestad no lo remedian, temo que venga a ser la perdición desta tierra, y es el crecimiento grande en que van los mulatos, que de mestizos no hago tanto caudal, aunque hay muchos entre ellos de ruin vivienda y de ruines costumbres, mas al fin son hijos de españoles y todos se crían con sus padres, que como pasen de cuatro o cinco años, salen de poder de las indias y siempre han de seguir el bando de los españoles, como parte de que ellos más se honran.[63]

---

[63] Citado por Pérez de Barradas, Los mestizos, 134.

Cosificación del sujeto femenino novomundista: ¿sujeto fantasmagórico o sujeto fantástico?

Privatio est causa apetitus.

"Cuando se mira en la oscuridad cada uno ve a su manera"
X. Bichat
Traité des menbranes

"burning eyes penetrated more deeply than those ordinary men"
Boethius
Consolation I

"The chief thing is always invisible"
G. C. Lichtenberg

El momento que llega Colón a América el cuerpo de sus habitantes, en especial el de las mujeres, no sólo pasa a conformar y confirmar parte del imaginario[64] europeo y a ocupar, utilizando un término de Foucault, un "espacio quimérico",[65] sino que inaugura lo que podría denominarse, en relación al Nuevo Mundo, otra versión de la narrativa del

64 Siguiendo a Castoriadis, imaginario aquí define al magma social de significaciones de las cuales serán extraídas apenas algunas, seleccionadas por un repertorio cultural... Así el imaginario sería exactamente un instrumento, o repertorio mediador de esa articulación. Juan Carlos de Paula Carvalho, "A corporeidade outra" en Recordar Foucault. Os textos do Colóquio Foucault, ed. Renato Ribeiro (São Paulo: Editora Brasiliense, 1985) 74.

65 Michel Foucault, El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica, tr. Francisca Perujo (México: Siglo XXI, 1987) 3.

cuerpo dominado, narrativa en la que el sujeto americano se convierte en objeto de lo narrado, no un otro-sujeto que mire y por lo tanto mantenga la mirada, sino un sujeto-objeto, objeto de la mirada y deseo europeos. Este discurso entiende que las contradiciones y oposiciones "halladas" por ellos, entre la naturaleza de europeos y americanos, son naturales y no meros efectos de la conciencia de la cultura.[66] Frente a la barbarie del cuerpo novomundista, el cuerpo español-europeo es presentado como paradigma esencial, o como "el cuerpo natural universalizado" e ideológicamente impuesto y aceptado como "la regla de oro para el discurso social hegemónico",[67] el cual convierte en objeto el cuerpo americano vaciándolo de intencionalidad e intersubjetividad. A partir de este momento ese cuerpo pasa a formar parte de un proceso de significación: signo, el cuerpo sujeto-cosificado de la narración histórico-literaria, el cuerpo que ha entrado a formar parte de la escritura, del logos de la mitología europea. Es un cuerpo que empieza a tener una "historia" pero que en el fondo revela las oscuras y censuradas partes de la Historia, los sectores que a veces ésta no puede o no se atreve a representar, a hacer públicos. Así, el cuerpo americano pasa a ser un *locus* de inscripción, una *tabula non rasa* en la que hay leer sobre todo la diferencia, el signo negativo, el exceso, la carencia, los límites, en comparación con la unidad y perfección del "cuerpo natural universalizado" de los descubridores y conquistadores. En el momento que se establecen las comparaciones ese *locus* de inscripción, ese cuerpo se convierte, siguiendo algunas ideas de Foucault, en un texto sobre el cual el poder de la sociedad colonial está inscrito. De esta manera, a partir de 1492 el cuerpo americano pasa a ser una contrucción social y lingüística, creación de específicas prácticas

---

66 "contradiction is a fact of consciousness of culture, not nature. There are no oppositions in nature; things are simply similar or different." Hayden White, The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation (Baltimore: Johns Hopkins UP, 1987) 157.

67 Esta idea la he tomado de Donna Haraway, "Investment Strategies for the Evolving Portfolio of Primate Females", in Body/Politics: Women and the Discourses of Science, ed. Mary Jacobus (New York: Routledge, 1990) 146.

discursivas. Es, sin lugar a dudas, un producto europeo ideológico y polarizado, y no es que no lo fuera en la época precolombina, cuya identidad está alienada porque es producto de la intrusión de la mirada conquistadora.[68]

A pesar de la secularización (dividido de dios), de la individualización y privatización (dividido de los otros) del cuerpo humano en el Renacimiento, parte del discurso colonial, siguiendo la ascética desde Pablo a Ignacio de Loyola[69] y Teresa de Avila, convierte el cuerpo del otro, sobre todo el de la mujer americana, en el símbolo público de algo pecaminoso que se distingue, entre otras características económico-morales que el sistema productivo colonial considera importantes (ociosidad, debilidad, incapacidad), por el exceso (presencia) o por la carencia (ausencia) de elementos o atributos, sexuales en este caso, que luego son la base de una identidad atribuida por el imperio.

Un elemento que caracteriza las relaciones surgidas en los procesos de colonización es la cosificación del sujeto dominado, cosificación que anula, por ejemplo, las auténticas relaciones subjetivas y objetivas que el sujeto al que se trata de reducir podría establecer con "su" cuerpo en condiciones más legítimas. En muchas ocasiones, como en el caso americano, las connotaciones ontológicas y epistemológicas derivadas de esta cosificación se originan en la (des)información recogida por la presencia y predominio de un ojo despótico, obsesivo y hostil que se sustenta en un *ocularcentrismo* (neologismo que indica el imperio del ojo) de viejo cuño. Como "la mirada que ve es una

---

[68] Peter Brooks, Body Work. Objects of Desire in Modern Narrative (Cambridge: Harvard UP, 1993) 7.

Véase también, Anthony Synnott, The Body Social. Symbolism, Self and Society (London: Routledge, 1993)

[69] Ignacio de Loyola frente a la desconfianza en la imagen de la Reforma y de místicos como Juan de la Cruz o Teresa de Avila, responde con un "radical imperialismo de la imagen", que es decir, de la mirada. Véase Roland Barthes, Sade, Fourier, Loyola, tr. Richard Miller (Berkeley: U of California P, 1989) 66.

mirada que domina",[70] esta visión, como diría T. R. Flynn, "se convierte en supervisión",[71] ojo de conquistador, ojo soberano de inquisidor, ojo de colonizador que luego se ideologiza y se convierte, parafraeseando a Andrea Nye, en el ojo del metafísico, en la mirada plana: abstracto, totalmente abarcador, impasible, despiadado.[72] Esta mirada hegemónica crea un "imperialismo" ocularcéntrico que "in the modern age has imposed on the world of its representation an ethics which either reduces the human other to transcendental sameness or exposes the other to the most dehumanizing exile or estrangement, an otherness in which the humanity of the other cannot be recognized".[73]

En el caso del discurso colonial hispanoamericano se puede aplicar este juicio de Foucault en el sentido de que para el europeo creador o receptor del discurso colonial el ojo "se convierte en el depositario y en la fuente de la claridad; tiene el poder de traer a la luz una verdad que no recibe sino en la medida en que él la ha dado a la luz".[74] En el caso americano se puede observar en muchas ocasiones que la representación del otro, basada en el gran mito de una "pura Mirada que sería puro Lenguaje", mirada que habla, escucha y abarca la totalidad del campo,[75] es en el fondo una representación "totalizadora" y abstracta del otro que se ha convertido en el oscuro objeto del deseo y del saber europeos y, por lo tanto, no llega a ser *la* representación del sujeto americano, aunque esta pretensión inunde cada acto de representación. Sería bueno recordar que para la iglesia católica de esa época la mirada y la desnudez son dos elementos totalmente

---

[70] Foucault, El nacimiento de la clínica, 64.

[71] Thomas R. Flynn, "Foucault and the Eclipse of Vision" en Modernity and the Hegemony of Vision, ed. David Michael Levin (Berkeley: U of California P, 1993) 281.

[72] Andrea Nye, "Assisting at the Birth and Death of Philosophical Vision" en Modernity and the Hegemony of Vision, 373.

[73] David Michael Levin, "Introduction", Modernity and the Hegemony, 18.

[74] Foucault, El nacimiento de la clínica, 165-67.

[75] Foucault, El nacimiento de la clínica, 6.

opuestos. Bernardino, que enseñaba que el cuerpo corrompía lo inmaculado del espíritu, condenaba el uso de los ojos durante las relaciones conyugales y recomendaba dormir vestidos, y además de señalar el peligro de los "cuellos desnudos," amonestaba a los que sentían placer en desnudar a la otra persona: "Look at me, do you see this eye? It was not made for marriage. What has the eye to do with marriage? Every time it desires to see obscene deeds, it is a deadly sin. For what is permissible to touch is not permissible to look at. In satisfying your dishonest eyes, you sin most greatly, for you desire to see that which is forbidden."[76]

En la conquista, como bien indica Vainfas, todos sin excepción, legos y religiosos, resaltan la desnudez de los indígenas, unos con naturalidad, y otros diríamos que obsesivamente, hasta relacionar desnudez con promiscuidad. Fueron los jesuitas los que en su mayoría vieron en la desnudez indígena una ofensa a dios, prueba de escándalo y ocasión de torpezas. La desnudez de los indígenas, especialmente de los genitales, fue vista con horror por los jesuitas.[77] Este horror era el símbolo del excesivo pudor por el que la Europa del XVI, obsesionada "por el ocultamiento de los cuerpos," llegó a prohibir que se exhibiesen los cuerpos en baños públicos, termas, ríos, en cualquier lugar y ocasión, inaugurándose así, según Jean Claude Bologne, la era moderna del pudor que con su aversión a la desnudez motivó en el siglo XVIII que algunas órdenes religiosas sólo permitiesen el baño bajo estricta recomendación médica.[78] Esta actitud es una consecuencia de los conceptos del siglos anteriores que sostenían que el baño era

---

[76] Citado por Jean Delumeau, Sin and Fear. The Emergence of a Western Guilt Culture 13th-18th Centuries, tr. Eric Nicholson (New York: St. Martin's Press, 1990) 436.

[77] Ronaldo Vainfas, Trópico dos pecados. Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil (Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989) 21.

[78] Vainfas, Tropico, 21-22.
Jean Claude Bologne, Histoire de la Pudeur (Paris: Olivier Orban, 1986) 18, 25-49.

superfluo, perjudicial y destructor del cuerpo humano.[79] Es importante anotar que en la Europa del siglo XVI ocurren varios fenómenos relacionados a la apreciación y a la relación con el cuerpo femenino. Primero, la erotización del cuerpo femenino, iniciada en el XVI, empezó a identificar poco a poco el desnudo femenino con el deseo. Segundo, por esta misma época el pudor comenzó a concentrarse en la región genital femenina y se inició la desexualización de la mujer que motivó que lentamente el desnudo masculino también quedase proscrito.[80] Pero es el siglo XVII, según Foucault, el que marcaría el inicio "de una edad de represión de las sociedades llamadas burguesas... A partir de ese momento, nombrar el sexo se habría tornado más difícil y costoso. Como si para dominarlo en lo real hubiese sido necesario primero reducirlo en el campo del lenguaje, controlar su libre circulación en el discurso, expulsarlo de lo que se dice y apagar las palabras que lo hacen presente con demasiado vigor."[81]

Generalmente, todo proceso de colonización y mestizaje plantea problemas en relación al cuerpo y a las concepciones de la sexualidad de los oprimidos y marginados. Aquí habría que ver cómo cada discurso colonialista pretende explicar los actos de conquista territoriales, las situaciones de dominación colonial y las relaciones sexuales entre dominantes y dominados. En cuanto al último punto se puede apreciar el predominio de una dominadora "mirada fálica" (producto a su vez de falocratismo cultural) que organiza el discurso y que crea los contornos de la imagen sexual del dominado. Esta propensión puede encontrarse en muchos aspectos de la "mitología blanca", especialmente a través de la escritura, cuando trata de regiones y etnias

---

79 "The bath, except for medical reasons when absolutely necessary, is not only superfluous, but very prejudicial to men... The bath destroys the body, and, filling it, renders susceptible to the effects of the bad properties of the air." T. Renaudot (Paris: 1655) Citado por Georges Vigarello, Concepts of Cleanliness. Changing Attitudes in France since the Middle Ages, tr. Jean Birrell (Cambridge: Cambridge UP, 1988) 13.

80 Véase Bologne, Histoire de la Pudeur, 331.

81 Michel Foucault, Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber. tr. Ulises Guiñazú (México: Siglo XXI, 1983) 25.

dominadas, consecuentemente categorizadas como salvajes, bárbaras y/o exóticas. Esta política es, pues, parte del mecanismo imperialista del expolio que sigue, más o menos, el siguiente criterio condensado por Jean-Paul Sartre en el prólogo al libro de Fanon:

> como nadie puede despojar a su semejante sin cometer un crimen, sin someterlo o matarlo, plantean como principio que el colonizado no es el semejante del hombre... Se ordena reducir a los habitantes del territorio anexado al nivel de monos superiores, para justificar que el colono los trate como bestias. La violencia colonial no se propone sólo como finalidad mantener en actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos... (14)

Aplicando al caso americano el análisis de Edward W. Said sobre el *orientalismo*, podemos decir que esta visión es un componente muy importante de la voluntad europea de dominar el mundo no europeo. Esta actitud europea tiene un poder epistemológico y ontológico de vida o muerte, presencia o ausencia, sobre todo y sobre todos los que son vistos como el "otro" americano ("Oriental" en el caso de Said).[82]

Said, analiza sesudamente este fenómeno: el "orientalismo" viene a ser una representación europea que distorsiona la realidad que pretende representar. El valor de esta representación hay que cuestionarlo en tanto es un conocimiento que está al evidente servicio de la conquista, la ocupación y la administración colonial. El análisis de este proceso es aplicable a los sistemas coloniales, salvando las debidas distancias y particularidades, claro está:

> Orientalism is a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between "the Orient" and (most of the time) "the Occident."

---

82 Edward W. Said, The World, the Text and the Critic (Cambridge: Harvard UP, 1983) 222-3.

> Orientalism can be discussed and analyzed as the corporate institution for dealing with the Orient -dealing with it by making statements about it, authorizing views of it, describing it, by teaching it, settling it, ruling over it: in short, Orientalism as a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient... My contention is that without examining Orientalism as a discourse one cannot possibly understand the enormously systematic discipline by which European culture was able to manage -and even produce- the Orient politically, sociologically, militarily, ideologically, scientifically, and imaginatively... In brief, because of Orientalism the Orient was not (and is not) a free subject of thought or action... European culture gained in strength and identity by setting itself off against the Orient as a sort of surrogate and even underground self...[83]

Otro estudioso del coloniaje, el psiquiatra martiniqueño Frantz Fanon, ve en el sistema colonial un diálogo narcisista que deshumaniza al nativo, que lo desmiembra y castra con su destructiva mirada. En su monólogo

> el colonizado se eterniza en un sueño siempre igual. El colono hace la historia. Su vida es una epopeya, una odisea. Es el comienzo absoluto: "Esta tierra nosotros la hemos hecho." Es la causa permanente: "Si nos vamos, todo está perdido..." El colono hace la historia y sabe que la hace. Y como se refiere constantemente a la historia de la metrópoli, indica claramente que está aquí como prolongación de esa metrópoli. La historia que escribe no es, pues, la historia del país al que despoja, sino la historia de su nación en tanto que esta piratea, viola y hambrea.[84]

---

[83] Edward W. Said, Orientalism (New York: Pantheon Books, 1978) 2-3.

[84] Frantz Fanon, Los condenados de la tierra, trad. Julieta Campos, (México: FCE, 1980) 45.

Volviendo a la conquista española y a la escritura que intenta describir el tema que aquí trato, podemos decir, usando algunas ideas de Michel de Certeau, que en esta escritura se produce "una colonización del cuerpo por el discurso del poder" ya que se trata de una

> *escritura conquistadora*, que va a utilizar al Nuevo Mundo como una página en blanco (salvaje) donde escribirá el querer occidental. Esta escritura transforma el espacio del otro en un campo de expansión para un sistema de producción... La historia hace hablar al cuerpo que calla... El cuerpo es una clave que espera ser descifrada. Lo que en los siglos XVII y XVIII hace posible la convertibilidad del cuerpo *visto* en cuerpo *sabido*, o de la organización espacial del cuerpo en organización semántica...[85]

Hay que indicar que la trasnochada y narcisista apología europea trata de a) explicar y b) justificar. En el primer caso el mestizaje es el resultado de la consciente y voluntaria unión por parte del desprejuiciado conquistador. Este discurso descubre corazones de bondadoso latido y pasiones democratizantes debajo de las rudas corazas o de algunos concupiscentes hábitos monacales. El segundo tipo de discurso está cargado de erotismo y parece responder más a las necesidades, sueños y represiones de los europeos que a una real descripción de los hechos. Aquí se subrayan tres puntos importantes:

---

[85] Michel de Certeau, La escritura de la historia, trad. Jorge López Moctezuma (México: Universidad Ibero-americana, 1985) 11, 17.

1) el europeo es víctima de la provocación sexual femenina: "Toda la suciedad de fuego de lujuria no estuvo en los hombres de esta tierra" es la gran disculpa inventada por Fernández de Oviedo,[86]

2) el varón americano es sexualmente indolente, y

3) la mujer americana es lasciva y como tal no puede satisfacerse con el desidioso indígena, por eso busca al español, que cae y no se resiste. Este tercer tema puede encontrarse señalado tanto en forma directa como también oblicua en diversos autores, oficiales de la administración civil y religiosa, frailes, soldados y viajeros: Fernández de Oviedo, Gómara ("Son viciosos de la carnalidad, y hay putos.") Vespucio, Michele de Cuneo (véase su *Lettera*, escrita en Savona, 15-28 de octubre de 1495), José de Acosta, Pedro Mártir de Anglería ("Según la índole de las mujeres, que les gusta más lo ajeno que lo suyo, éstas aman más a los cristianos."),[87] Solórzano y Pereyra, Azara, entre otros, que se refieren a la naturaleza lasciva de las indígenas. En algunos de ellos estas representaciones están marcadas por descripciones saturadas de detalles y pormenores de naturaleza sexual y erótica. Me parece que esto se debe a que en estas narraciones el elemento onírico juega un papel muy importante. La lista puede ser interminable. Baste mostrar el caso de Américo Vespuccio, para quien los indígenas de la península de Paria

> Son poco celosos, pero lujuriosos en extremo, en especial las mujeres, cuyos artificios para satisfacer su insaciable liviandad no refiero por no ofender el pudor... [las de Guayanas] Manifestáronse sobradamente aficionadas a nosotros... Descansamos allí aquella noche, y nos ofrecieron con toda franqueza sus propias

---

[86] Foucault indica que "en los siglos XVI y XVII, se ve debilitarse el sentimiento de la patria y de las obligaciones que se tienen a su respecto; el egoísmo se repliega sobre sí mismo, se practican la lujuria y la gula." El nacimiento de la clínica, 58.

[87] Mártir de Anglería, Décadas, "Década" VII, lib. 8, cap. II, 612.

mujeres, las cuales nos solicitaban con tanta inoportunidad que apenas podíamos resistirla.[88]

En las crónicas sobre el Páraguay el soldado alemán Ulrico Schmidl (1510-11?-1580-81?) comenta que un "pintor acá afuera tendría que esforzarse para pintar esto y ellas van completamente desnudas y son bellas mujeres a su manera. Pero aunque ellas peçan en caso de necesidad, yo no quiero mayormente contar de estas cosas en esta vez... son muy lindas y grandes amantes y afectuosas y muy ardientes de cuerpo, según mi parecer".[89]

De acuerdo a Juan de Castellanos, las indias "amicísimas son de novedades y no poco salaces y lascivas". Esta percepción persiste en viajeros del siglo XVIII y XIX como Félix Azara (1746-1821), que al describir a los guaraníes indica que tienen "además una particularidad que les es común con todas las otras naciones, y es que las partes sexuales de los hombres no son nunca más que de un tamaño mediocre, y las de las mujeres son, por el contrario, muy anchas y sus labios excesivamente inflamados; sus nalgas son igualmente muy gruesas."[90] Según el Marqués de Wavrin: "...las indias que

---

88 Vespucio, "Primera navegación" Cartas, 23, 25, 45.

89 Ulrico Schmidl, Derrotero y viaje al Río de la Plata y Paraguay 1434-1554 (1567) (Asunción: Ediciones NAPA, 1983) 119, 122.

90 Félix Azara, Viajes por la América Meridional, 2 vols. tr. Francisco de las Barras (Madrid: Calpe, 1923) II: 34.

Curiosamente, C. A. Walckenaer, el editor de este libro, comenta con una nota al pie de página esta cita: "Se recuerda que cuando los españoles llegaron a esta regiones del país se les entregaban las mujeres con verdadero furor y contribuyeron a facilitar la conquista."

Evidentemente esta es la visión que Fernández de Oviedo ayudó difundir: "Dije de suso que las mujeres deste isla eran continentes con los naturales , pero que a los cristianos de grado se concedían." Historia general, lib. 5, cap. III, I: 120.

Mártir de Anglería repite esta información "Según la índole de las mujeres, que les gusta más lo ajeno que lo suyo, éstas aman más a los cristianos." Décadas, "Década" VII, lib. 8, cap. II, 612.

durante algún tiempo han vivido en medio de los civilizados declaran que el coito con ellos 'es mejor que con los indios, que no saben hacer nada'".[91]

Esta forma de ver el cuerpo del americano, en especial de la mujer americana, se debe en parte a que los conquistadores españoles son, a su vez, herederos de una larga tradición que tipifica negativamente al otro a partir de varios conceptos y prejuicios que se tenían sobre la mujer, la visión negativa de lo sexual (ya que sexualidad es un concepto más moderno) y el placer, además de otras diferencias político-culturales. En el caso peninsular los otros son los moros y judíos que viven en el mismo territorio pero separados por fronteras ideológicas y sociales. Aunque el judío como adversario es menos temible que el musulmán

> porque su colectivo no está sustentado por una fuerza política del calibre de la que respalda, inmediata o mediatamente, a la sociedad islámica... Pese a tal debilidad material, el judío es, sin embargo, un enemigo quizá más odiado y temido, en el orden estrictamente espiritual, que el sarraceno acaso por esa única naturaleza espiritual de su divergencia y, desde luego, por poseer con la comunidad cristiana una más larga identidad originaria de principios teológicos e históricos.[92]

Por esto "en medios teológicos cristianos superiores, el rabí judío era un hombre más temido como contrincante que el alfaquí moro".[93] Un ejemplo de este temor convertido en agresivo juicio que busca "describir" al judío se encuentra en el libro Fortalitium fidei contra judeos, sarracenos, aliosque christianae fidei inimicos (escrito en

---

91 Marquis de Wavrin, Moeurs et coutumes des indiens sauvages de l'Amérique du Sud (Paris: Payot, 1937)

92 Eloy Benito Ruano, De la alteridad en la historia (Madrid: Real Academia de la Historia, 1988) 67-68.

93 Julio Caro Baroja, Los judíos en la España moderna y contemporánea, 4 vols. (Madrid: Arión, 1962) II: 400.

1458 y posiblemente publicado en 1487) de Alonso de Espina. Para este fraile converso, "los judíos son traidores, asesinos de niños para cometer ritos nefandos, asesinos deliberados de cristianos, a los que matan por medio de sus médicos y de envenenadores expertísimos, dice también que tienen oraciones especiales (así como un cuerpo de doctrina) contra los cristianos, a los que arruinan con sus usuras...[son] sodomitas y falsarios."[94] Otro, el magistrado doctor Alonso de Villadiego en su Instrucción política y práctica judicial (fol. 120 vto.) dice: "Son, pues, los judíos, bulliciosísimos; y la gente más abatida que tiene el mundo, y muy cautelosos lobos debaxo de piel de oueja".[95] Otras descripciones se tornan injurias, afrentas directas, como en el caso del inquisidor Juan Escobar de Corro, que en el siglo XVII publica, según Caro Baroja, "el tratado más sistemático" acerca de la "pureza de sangre", y según el cual todos los judíos y sus descendientes son

> abyectos, infames, sediciosos, cupidos, avaros, perniciosos para la comunidad de los hombres, sospechosos de herejía, inquietos, ambiciosos y pérfidos, embusteros y falsos, incrédulos, cogotes pelados, propagadores del mal, egoístas, arrogantes, orgullosos, blasfemos, desobedientes a sus padres, ingratos, sacrílegos, incapaces de amar, violentos, criminales, incontinentes, despiadados, crueles, traidores, lascivos, hinchados de vanidad, devolvedores de mal por bien, supersticiosos, punibles y sediciosos, amigos de la venganza y enemigos de los cristianos.[96]

---

[94] Caro Baroja, Los judíos, II: 396.

[95] Caro Baroja, Los judíos, I: 95.

[96] Henry Méchoulan, Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu. Indiens, juifs, morisques dans l'Espagne du Siecle d'Or (Fayard: 1979) 125. El tratado citado es Tractatus bipartitus de Puritate et Nobilitate probanda.

En la representación española, además de la crueldad, la perversidad, la cobardía y la traición, la impostura y la falsedad son características que distinguen al moro. En el siglo XIII, Lucas, obispo de Tuy, escribía en su Chronicon Mundi: "Jamás los sarracenos firmaron un acuerdo con los cristianos y lo respetaron... Como dice el pueblo: quien crea a los sarracenos, jamás volverá a ver su tierra".[97] Si lo sexual es un elemento importante para crear la imagen negativa del "musulmán infiel", la lascivia en su peor manifestación, el pecado nefando, hace evidente que el musulmán sea un "deshonesto público".[98] En la Crónica del monasterio de Sahagún se habla de moros que violan monjas frente a los altares de las iglesias cristianas. Lo mismo ocurre en la Crónica del reino de León, donde las relaciones sexuales con los moros denigran y deshonran a las mujeres cristianas. Entre las crónicas de la Gran Reconquista - que va desde la batalla de Navas de Tolosa (1212) hasta la conquista de Sevilla (1248)- la Historia de rebus Hispaniae del arzobispo de Toledo, Rodrigo Ximénez de Rada, que es la primera en conceder importancia al aspecto físico de los moros, otorga a la mujer musulmana características de bestia. Un elemento que puede ayudar a explicar la desordenada pasión sexual de los musulmanes, de acuerdo a Rodrigo Ximénez de Rada, se encuentra en la conducta del fundador de la *mahometica superstitiosa secta*, esa pérfida doctrina (*nequitia Lex*), el *iniquissimus* y *nefadus Mahomat* (así lo llaman la Crónica de Albelda y la Crónica Profética) que "copulaba con pasión violenta con 18 mujeres".[99] Los cristianos enfatizan la "desordenada" sexualidad de los árabes de diversos modos, por ejemplo el

---

97 Citado por Barkai, Cristianos y musulmanes, 223, 219.

98 "Los turcos son valerosos celadores de su ley, pero de perversas costumbres... y, sobre todo, muy malos en el pecado nefando". Ordoñes de Ceballos, Viaje del mundo (Madrid: BAE) 286-b.

"Como era mozo el Hermano Jerónimo, bello y de linda disposición, fue acometido diversas veces de aquellos turcos y moros lascivos y bestiales; pero siempre resistió a sus asaltos con valor cristiano y religioso". San Alfonso Rodríguez, Memorial de su vida. Citados por Herrero-García, Ideas de los españoles, 572.

99 Barkai, Cristianos y musulmanes, 125, 137, 138, 223, 224.

> paraíso musulmán es representado como un espacio de entrega al libertinaje y no como un lugar sagrado. Costumbres musulmanas, como la poligamia, y tradiciones populares, como la descripción de jóvenes doncellas en el jardín del Edén, fueron sacadas de su contexto y trastocadas para reforzar la imagen que muestra a los musulmanes concupiscentes, deseosos de deshonrar a la mujer cristiana.[100]

No postulamos la idea de que que el español conciba por igual la sexualidad y la lascivia musulmanas y la americana (especialmente la de la mujer), aunque se pueden hallar similitudes, existen importantes diferencias de grado que hacen que ambas sean distintas. Similares diferencias ocurren cuando se trata de la crueldad y la falsedad americanas.[101]

Para una mejor lectura y una comprensión mucho más amplia de gran parte de esta producción discursiva habría que aplicar el concepto de "*overenplotment*" elaborado por Hayden White. White, al comparar los procesos psicoanalíticos e historiográficos, encuentra un "*overemplotment*" de los eventos traumáticos del paciente o de las culturas. Según él, esto ocurre cuando la cultura/paciente "has charged them with a meaning so intense that, whether real or merely imagined, they continue to shape both his perceptions and his responses to the world long after they should have become past history".[102]

Parafraseando a White, que dice que el historiador comparte con su audiencia *nociones generales* de las *formas* de situaciones humanas significantes que debieron haber ocurrido, del mismo modo diríamos que el historiador o autor comparte con su

---

[100] Barkai, Cristianos y musulmanes, 224.

[101] Gutiérrez Estévez, "Mayas, españoles..." De palabra y obra, III: 338.

[102] Hayden White, Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism (Baltimore: Johns Hopkins: UP, 1978), 87.

audiencia nociones generales de eventos reales o imaginarios, y que estas nociones nutren la visión del historiador y que en una producción circular y de mutua colaboración esta producción "intelectual" reproduce "los eventos," reforzando a su vez la visión de la audiencia. White, sin forzar la analogía entre psicoterapia e historiografía, usa este ejemplo para meramente "ilustrar un punto sobre el componente ficticio en las narraciones históricas. Los historiadores tratan de re-familiarizarnos con los eventos que han sido olvidados debido a un accidente, abandonados o reprimidos".[103] A lo que cabría añadir que, en el caso americano, los "eventos" ficticios, imaginados o percibidos como tales, surgen tanto de los hechos como de los deseos y sueños reprimidos y son producto de ideologías y sistemas represivos. Tal sería el caso de lo sexual y sus connotaciones genérico-eróticas que en cierto momento se convierten en algo traumático en la cultura europea y que cuando llegan los conquistadores a América, donde lo sexual no lleva en su naturaleza ni en su significación el trauma europeo, sobrecargan sus percepciones y crean una "historia" a partir de una relación tripartita: el trauma, la represión y la "exótica" realidad novomundista.

Finalmente, quisiera mencionar otro elemento que podría ayudar a entender mejor esta representación del otro femenino en el discurso imperial. El concepto de "*uncanny*" (1917), que fue elaborado por Freud para explicar aquella revelación o descubrimiento de algo que por mucho tiempo ha sido, a la misma vez, incomprensible y ambiguamente familiar, y que en su revelación deviene en algo ambiguamente no familiar. La alienación de ese algo se produce por el proceso de la represión.[104] Esto nos llevaría a entender cómo un elemento erótico y sexual "ambiguamente familiar" a los ojos, escrúpulos o conductas europeos se convierte en "extraño" por la (auto)represión y

---

103 White, Tropics, 87.

104 Sigmund Freud, "The 'Uncanny'" The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, 24 vols., tr. James Strachey (London: The Hogarth Press, 1968) XVII: 219-56.

(auto)censura ejercitadas en muchas instancias y de diversos modos, y al revelarse en la geografía "virgen" de América y sus pobladores deviene en material "ambiguamente no familiar" y por lo tanto "extraño", "raro" a los ojos colonizadores que (des)conocen el objeto o fenómeno, pero que tal vez en los recovecos del subconsciente sientan la tibieza de una familiaridad truncada que para ser evocada o expresada, se ven obligados a convertir al Otro en "soporte de sus preocupaciones y deseos".[105]

Además, el europeo que llega a América es depositario de una cultura que otorga a la mujer un *status* inferior frente al hombre, que reprime el sexo en general y de manera especial el sexo femenino, y regimenta totalmente su actividad. De origen bíblico, este tema siguió siendo tratado por diferentes autores religiosos[106] como Tomás

---

105 Frantz Fanon, ¡Escucha, blanco!, tr. Angel Abad (Barcelona: Nova Terra, 1970) 214.

106 Las religiones que Arnold Toynbee denomina "higher religions" (budismo,cristianismo, hinduismo, islamismo y el judaísmo), "todas, explícitamente subrayan, en mayor o menor grado, la natural inferioridad de la mujer y su vínculo legal de obediencia con el hombre." C. R. Boxer, Women in Iberian Expansion Overseas 1415-1815. Some Facts, Fancies and Personalities (New York: Oxford: UP, 1975) 97.

Varios autores y documentos cristianos mencionan constantemente las "debilidades" de la mujer: falta de inteligencia, voluntad débil, motivo de tentación carnal, credulidad, etc. El capítulo VI, primera parte, del Malleus maleficarum (1486?) de Heinrich Kramer y James Sprenger es una especie de compendio misógino de la Iglesia:

> Todas las debilidades son menores comparadas a la debilidad de una mujer. San Juan Crisóstomo dice que no es bueno casarse porque la mujer no es más que una enemiga de la amistad, ineludible castigo, mal necesario, tentación natural, calamidad deseable, peligro doméstico, delicioso perjuicio, mal de la naturaleza, pintada con hermosos colores¡
>
> Las mujeres son intelectualmente como los niños... Ninguna mujer entendió filosfía excepto Temeste.
>
> Pero la razón natural es que ella está más pegada a la carne que el hombre... Y hay que indicar que hubo un defecto en la formación de la primera mujer ya que fue formada de una costilla doblada. (New York: Dover, 1971) 41-48.

Fray Francisco de Vitoria O.P. opinaba que la mujer no tenía conocimiento espiritual y que tampoco estaba preparada para tenerlo por lo que se encontraba incapacitada para tratar asuntos espirituales. Además sería sumamente peligroso encargar la salud espiritual de las almas a una persona que es incapaz de distinguir entre lo que es saludable o peligroso para el bien de las almas. Sobre la potestad de la Iglesia, Relección (Madrid: BAC,) 383.

En el Criticón advertía el jesuita Baltasar Gracián que la mujer "no es un enemigo solo, sino todos en uno... Házenle guerra al hombre diferentes tentaciones en sus edades diferentes, unas en la mocedad y otras en la vejez, pero la mujer en todas. Nunca está

de Aquino, quien acepta cierta inferioridad de la mujer respecto del varón. La teología tomista "es el núcleo del discurso eclesiástico trasladado de Europa a Nueva España en el siglo XVI," y a Nueva Castilla "y puede decirse que su vigencia cubre toda la época colonial".[107]

Por otra parte, no hay que perder de vista la influencia que ha ejercido en la mentalidad de la sociedad española el viejo tópico antifeminista y la tradición literaria[108] derivada de ello. En los primeros siglos de la España medieval, las manifestaciones antifeministas "son de carácter monjil y ascético",[109] como es el caso del obispo Isidoro que decía: "Mulier vero a mollitie tamquam mollier... Utrique enim fortitudine et inbecillitate corporum separantur".[110] En España, en general, sólo a partir del siglo XIII el debate sobre la mujer cobró vigor y en la zona castellana surgió sólo en el siglo XV, tal vez por lo que indica Farinelli sobre los franceses y españoles que habían tomado el *Corbaccio* muy seriamente y hasta la Iglesia lo consideró un libro edificante porque

---

seguro de ellas, ni moço, ni varón, ni viejo, ni sabio, ni valiente, ni aun santo, siempre está tocando al arma este enemigo común y tan casero." III: *Crisi* XII, 351.

[107] Sergio Ortega Noriega, "El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales" en El placer de pecar 7 el afán de normar (México: Joaquín Mortiz, 1987) 67.

[108] La región castellana de España quedó marginada en este debate hasta el siglo XV. En cambio Cataluña por sus contactos con Francia, empezó a producir literatura de tinte misógino con Cerveri de Girona (siglo XIII), Bernat Metge (siglo XIV)

Francia e Italia son los centros donde se produce material que va a nutrir directamente este debate. En el siglo XIII en Francia ya se definen con nitidez los dos grupos de opinión: uno de origen aristocrático que idealiza a la mujer ("*Cortz d'amor*") y otro de origen plebeyo que la empequeñece y difama ("*fabliaux*"; entre otros: el poeta Marcabrun, Ugo Catola, Etienne de Fougères [Le Livre des manières, 1170?], Rutebeuf, Richard de Fournival [De Vetula]). En el siglo XV se sigue debatiendo con una actitud cínica y burlona: Guillaume de Coquillart (Le Blason des Dames) y François Villon ("Dames du temps jadis") Véase el prólogo de Pedro Bach y Rita, The Works of Pere Torroella, 51-55.

[109] Jacob Ornstein, "La misoginia y el profeminismo en la literatura castellana" Revista de Filología Hispánica, III (1941) 219-232.

[110] Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum, ed. W. M. Lindsat (Oxford Press, 1911). Citado por Ornstein, "La misoginia y el profeminis-mo" 219.

proclamaba el triunfo de la mente sobre la carne.[111] El caso es que ya como tradición literaria o como idea enraizada en el pensamiento de los hombres de la época, el tema de la inferioridad de las mujeres era parte importante del imaginario español.[112]

Los libros "ya en loor, ya en vituperio del sexo femenino" de las dos corrientes que tuvieron su apogeo durante el reinado de Juan II, según Menéndez Pelayo, fueron:

> inspirados todos evidentemente por dos muy distintas producciones de Juan Bocaccio, que en las postrimerías de la Edad Media era muy leído en todas sus obras latinas y vulgares... Estos dos libros son Il Corbaccio o Laberinto d'Amore, sátira ferocísima, o más bien libelo grosero contra todas las mujeres para vengarse de las esquiveces de una sola, y el tratado De claris mulieribus, primera colección de biografías exclusivamente femeninas que registra la historia literaria. Tan extremado es en este segundo libro el encomio... como extremada fue la denigración en el primero. Uno y otro tratado, recibidos con grande aplauso en Castilla, alcanzaron imitadores entre los ingenios de la brillante corte literaria de don Juan II, dividiéndolos en opuestos bandos.[113]

A esto habría que añadir que ya en Agustín de Hipona se ve este doble juego, porque frente a los ataques antifeministas de sus antecesores y de su misma época, Agustín refuta

---

[111] Arturo Farinelli, "Note sulla fortuna del Corbaccio nella Spagna medievale" (Halle: 1905) 400-60, citado por Bach y Rita, The Works of Pere Torroella, 57.

[112] La idea de la inferioridad femenina estaba presente en todo tipo de práctica social y creo que se encontraba sublimada en el discurso moral-pedagógico de la época que trató de formar, según indica Joseph Pérez, mujeres virtuosas pero no instruidas. Este sería el caso de Luis Vives (Formación de la mujer cristiana) y fray Luis de León que opinaba que por naturaleza las mujeres no eran aptas para el estudio ni para las ciencias (La perfecta casada). Citados por Joseph Pérez, "La femme et l'amour dans l'Espagne du XVIe Suiècle" en Amours Légitimes, Amours illégitimes en Espagne (XVIe-XVIIe siècles), ed. Augustin Redondo (Paris: La Sorbonne, 1985) 20.

[113] Marcelino Menéndez y Pelayo, Orígenes de la novela 3 vols. (Buenos Aires: Emecé Editores, 1945) I: 192-93.

esas ideas indicando que si bien la mujer es deshonrada en Eva, es honrada en María.[114] Como es de suponer, Il Corbaccio fue seguido por los del primer bando y De claris mulieribus por los del segundo. En el primer grupo destaca, entre otros,[115] Pere Torroella, el catalán que escribió:

> Son todas, naturalmente,
> Malignas e sospechosas,
> Mal secretas, mentirosas
> .....
> Muger es un animal
> Que se dize hombre imperfecto.
> Procreando en el defecto
> Del buen calor natural...[116]

Esta opinión común en la época, fue expuesta y refrendada científicamente con citas bíblicas por el doctor Huarte de San Juan, especialmente cuando relaciona la "constitución" femenina y su bajo nivel de "ingenio y habilidad":

> con haberla hecho Dios con sus propias manos, y tan acertada y perfecta en su sexo, es conclusión averiguada que sabía mucho menos que Adán. Lo cual entendido por el demonio, la fue a tentar; y no osó ponerse a razones con el varón, temiendo su mucho ingenio y sabiduría.

---

114 Agustín de Hipona, *De fid. et symb.* IV [9] Citado por Derrick Sherwin Bailey, Sexual Relation in Christian Thought (New York: Harper, 1959) 64.

115 Arcipreste de Talavera (Corbacho, 1438), Hernán Mexia ("Copla de los defectos de las condiciones de las mugeres"), Jaume Roig, Juan de Tapia, Gómez Arias.

116 Pere Torroella, "Maldezir de las mugeres" en The Works of Pere Torroella, ed. Pedro Bach y Rita (New York: Instituto de las Españas, 1930) 205, 211.

> quedando la mujer en su disposición natural todo género de letras y sabiduría es repugnante a su ingenio. Por donde la Iglesia católica con gran razón tiene prohibido que ninguna mujer pueda predicar ni confesar ni enseñar; porque su sexo no admite prudencia ni disciplina.[117]

En el Quod nihil scitur de Francisco Sánchez también se manifiesta ligeramente un menosprecio por las mujeres cuando él analiza la diferencia entre los términos *scire* y *recordari* e indica que las mujeres, como en el caso de los niños y los perros, recuerdan pero no saben. No está demás indicar que entre los autores que escribieron contra las mujeres, unos se retractaron y otros escribieron apologías.[118]

El capítulo XII de los Doce trabajos de Hércules (1417) de Enrique de Villena, que está dedicado a las mujeres, el autor dice que "el glorioso sexo femenino es poseedor de la mayores virtudes e incita a los hombres a mejorarse" y según Ornstein, éste "es el tipo de raciocinio que repetirán, en forma elaborada y amplificada, un feminista tras otro".[119] Al segundo grupo, entre otros,[120] también pertenecen Alvaro de Luna (1388-

---

[117] Huarte de San Juan, Examen, cap. XV, 320-21.

[118] Así como Ovidio escribió *Remedia amoris* para retractarse de su *Ars amatoria* o Bocaccio, en España, algunas apologías a la mujer fueron escritas por autores como Pere Torroella que después de su Maldezir de mugeres escribió su Razonamiento en deffension de las donas, o Antón de Montoro (Coplas del provincial que difamaba a las mujeres).

[119] Ornstein, "La misoginia y el profeminismo..." , 223.

[120] Mosé Diego de Valera (1412-1488?) quien fue uno de los que propició la caída de Alvaro de Luna ("Paréceme que te place saber, muy caro amigo, cuál es el fundamento de aquestos comenzadores de nueva secta, que rotamente les place en general de todas las mujeres mal decir", *Defensa de virtuosas mujeres*), fray Martín de Córdoba (*Vergel de nobles doncellas*), Alonso de Cartagena (*Libro de las mujeres ilustres*), Enrique de Villena (*Doce trabajos de Hércules*, 1417), Fernando de la Torre (*Libro de las veinte cartas y quistiones*, 1446), fray Juan Benito Guardiola, Juan del Encina, presunto hijo ilegítimo de Torroella ("Peor muerte que Torroella! / En plazer nunca se vea, / E de Dios maldito sea / El que mal dixere d'ellas!"), Francisco de Guzmán ("Por este solo hecho tan sabido / Si bien los ignorantes lo sintiesen, / No debe como hizo ya Torrellas / Ninguno desmandarse contra ellas. Triunphos morales). Otro que curiosamente podría ser incluido en este grupo es el vitriólico Antón de Montoro. Aquí

1453) y Juan Rodríguez de la Cámara (o del Padrón) (1395?-1452?). Mientras que el segundo, al pretender rebatir Il Corbaccio, elogia con exageración a la mujer, su apasionamiento es tal que llega al extremo de querer demostrar con cincuenta razones y en forma muy ingeniosa que las mujeres son superiores y de mejor condición que los hombres, incluso por naturaleza, por su mayor templanza, piedad y misericordia. Sus argumentos se basan en su amplia erudición, en sólidos razonamientos lógicos y pruebas históricas: "Las quales auctoridades, e todas las otras diuinas, naturales e humanas razones por mi allegadas, no solamente concluyen ser la muger más noble, más virtuosa e más excelente, determinando la nuestra question, mas avn adellante prueua claramente que sea más graciosa e más digna, más gloriosa e más bien auenturada."[121]

En cambio, el condestable de Castilla Alvaro de Luna imitando el estilo de argumentación del De claris mulieribus da ejemplos tomados de la Biblia y de la antigüedad pagana. El condestable participa en el debate con "entusiasmo, pero con más sensatez y mesura, demuestra con *exiemplos y sotiles razones* que los vicios"[122] achacados a las mujeres tienen un fundamento social y cultural y no no son propios de su naturaleza. Es más, avanza la idea de que ambos, hombres y mujeres, son receptores de esta formación y que ambos son dignos de las mismas consideraciones. En el prólogo a su libro, Alvaro de Luna indica que ha "juntado y acopilado" materiales para que

---

habría que mencionar al poeta cordobés Juan de Mena (1411-1456) que en el prólogo al libro de Alvaro de Luna dice:

> Tanto fue grande la onra que distes en la composición de aqueste vuestro notable libro al linage de las mugeres, que con grant razón, muchas claras e virtuosas señoras del nuestro tiempo... han dado grande cuydado a fazer graçias a vuestra virtut e muy lobal concideraçión por un tan grande e tan exçelente beneficio...
> por quererse inclinar y reprehender por scriptura, siempre duradera, los siniestros dichos de algunos que contra aquellas non dubdauan su nombre e fama manziliar e ofender... "Proemio" de Juan de Mena que trae el manuscrito del Palacio Real, Libro de las claras e virtuosas mugeres, 2.

[121] Juan Rodríguez del Padrón, "El triunfo de las Donas" en Obras de Juan Rodríguez de la Cámara (o del Padrón) ed. Antonio Paz y Mélia (Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1884) 121.

[122] Manuel Castillo, "Prólogo" Libro de las claras e virtuosas mugeres (Valencia: Prometeo, s/f) 13.

> la gloria de las virtuosas mugeres resplandesca e la su honra vaya más cresçciendo, non sola mente será menester mostrarlo por enxenplos e vidas, mas prouarlo por razones, así de la santa escriptura commo naturales... e contra aquellos que siniestras cosas contra ellas non se auergüençan nin dubdan de dezir...
>
> donde prueua el autor, por sotiles razones que los viçios y menguas non vienen a las mugeres por naturaleza, mas por la costumbre; a los quales viçios non han mas inclinaçión las mugeres que los hombres.[123]

Fray Juan Benito Guardiola (Tratado de nobleza, y de los títulos y ditados que oy día tienen los varones claros y grandes de España) en apoyo a las mujeres cita unos versos de Pedro de la Vezilla Castellanos:

> Nadie de oy más a mumurar se atreva
> Y juzgue al sexo feminil mudable:
> Que es del vulgo ignorancia, la que lleva
> Tras sí esta opinión irremediable...[124]

Por otra parte, el conquistador que de alguna forma es recipiente de este debate, es, también, heredero de una extensa tradición que relaciona sexo con pecado. De algún modo heredan la "Edad de la ansiedad" (así denomina E.R. Dodds a la época de la

---

[123] Alvaro de Luna, Libro de las claras e virtuosas mugeres ed. Manuel Castillo (Valencia: Prometeo, s/f) 21.

[124] Citado por Esteban Torre. Sobre lengua y literatura en el pensamiento científico español de la segunda mitad del siglo XVI (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1984) 163.

patrística) y la "ansiedad del escrúpulo religioso" que en el siglo XV era ya un fenómeno en la civilización europea y que tuvo su punto culminante entre los siglos XVI y XVIII. De ahí que a fines del siglo XVI los hombres de la colonia ya parecían debidamente contaminados por ese sentimiento de culpa, al que Delumeau llamó "neurosis colectiva de culpabilidad", frecuentemente asociado con una "manía de escrúpulos" popularizado entre los fieles católicos de esa época.[125] Según E. Mounier, este "síndrome del escrúpulo tiene fronteras históricas. No fue conocido en la iglesia oriental. Incluso en el latín occidental no recibe ninguna mención hasta los teólogos de la moral de la Edad Media."[126] Anota Delumeau que desde el siglo XV hasta fines del XVIII el discurso eclesiástico sobre el escrúpulo mantuvo una asombrosa homogeneidad. Esta corriente de pudor tiene que ver con muchas restricciones sociales relacionadas al cuerpo y, sobre todo, al sexo. En los siglos XIV y XV, por influencia de los musulmanes que vivieron en España en los siglos XII y XIII, Europa presenció la lenta proliferación de baños públicos. Estos empezaron a ser cerrados a fines del siglo XV y para mediados del siglo XVI prácticamente ya habían desaparecido.[127] Lo mismo ocurrió con los prostíbulos que a partir de la década de 1470 también se empezaron a clausurar y en muchos lugares ya habían desaparecido a mediados del siglo XVI. En España, fueron los jesuitas los que más urgieron a Felipe IV la abolición de los burdeles en 1623. Antes ellos habían sido

---

125 Vainfas, Trópico, 54.
Véase Delumeau, Sin and Fear, 296, 316-21.

126 Emmanuel Mounier, Traité du charactère en Oeuvres (Paris: Seuil, 1961) II: 694. Citado por Delumeau, Sin and Fear, 315.

127 "The Spanish, in particular, had never supported regular bathing, public or otherwise, associating it with Islam." Stannard, American Holocaust, 161.
"[The Moriscos] refused to abandon such practices as regular bathing, which the Spaniards regarded as a mere cover for Mohammedan ritual and sexual proimiscuity." Elliott, Imperial Spain, 229.

responsables por la clausura del prostíbulo municipal de Lucerna en 1581.[128] A fines del siglo XV, España impuso la moda femenina de los mantos,[129] echando en el pasado los estilos que revelaban partes del cuerpo, especialmente los senos desnudos.[130] Donde quiera que se estableciera la Reforma, cambiaron las costumbres. Desaparecieron los vestidos escotados y las mujeres empezaron a usar vestidos de cuello alto y doble falda. Ioan P. Couliano anota con mucha propiedad que la Reforma alemana no produjo un estilo único, en cambio, después de 1540 la influencia de la moda dominante española se hizo sentir muy rápido en toda Europa, incluyendo los países protestantes. Según el mismo autor, el único país que se resistió a seguir la moda y la rígida uniformidad peninsulares fue Italia. Couliano afirma que la ideología responsable por esta moda española es clara y simple:

> woman is the blind instrument for seduction of nature, the symbol of temptation, sin, and evil. Besides her face, the principal baits of her allure are the signs of her

---

128 Leah Lydia Otis, Prostitution in Medieval Society. The History of an Urban Institution in Languedoc (Chicago: U of Chicgo P, 1985) 40-45, 177.

129 "[They] completely enveloped the female figure, leaving only a small peephole. Black became the colour of choice, the expression of the face froze into a mask, bodices had iron staves sewed into them, even the hint of a bosom was shunned." Duerr, Dreamtime, 55. Citado por por Stannard, American Holocaust, 162.

130 Stannard, American Holocaust, 161-62.

> In the fourteenth century a marked change in custom occurred, evidenced by just as revolutionary a change in fashion. The *Chronique du Limbourg* informs us that the neckline was cut lo low "that it was possible tho see half of the breasts." Isabelle of Bavaria introduced "deep-necked dresses" cut down to the navel. Sometimes the breasts are completely bare, the nipples decorated with rouge or rings of precious stones and even pierced to permit insertion of little gold chains...
>
> In the fifteenth century, though the "topless" style is rarely worn, a new standard of beauty arises which accentuates nature's charms to the detriment of the charms of virtue...
>
> Italian fashion in the fifteenth century was high-waisted, which enabled the breasts to be exposed... Raphael's portraits of women reveal the dropped waist and the evolution of the neckline: his madonnas and his angels sometimes wear low-waisted dresses. Ioan P. Couliano, Eros and Magic in The Renaissance, tr. Margaret Cook (Chicago: U of Chicago P, 1987) 210-211.

> fertility, hips and breasts, but also each millimeter of skin exhibited. The face, alas, must stay exposed, but is possible for it to wear a rigid and manly expression. The neck can be enveloped in a high lace collar. As to the bosom, the treatment dealt it closely resembles the traditional deformation of the feet of Japanese women, being no less painful and unhealthy.[131]

Como en este ambiente la "mujer natural", las brujas por ejemplo, ocupaba los espacios ilegales, se dejaba para ella los senos prominentes, las amplias y voluptuosas caderas y el pelo largo. En cambio la cultura dominante trató de construir su ideal femenino destruyendo las atracciones naturales mediante prácticas crueles e insalubres. El ideal femenino propugnado por la Reforma halló su máxima expresión en la moda española que trató, en lo posible, de dar a la mujer la mayor apariencia masculina posible. Así surgió una mujer *desfeminizada*, masculinizada, de cuyo rostro se eliminó la expresividad. Se elevó la cintura de los vestidos y así quedó cubierta del cuello hasta los dedos del pie. Su papel no debería de ser más el de seducir infamemente al hombre, sino que consistiría en ayudarlo en el difícil camino de la perfección moral. Y para lograr este objetivo se hizo todo lo posible para modificar el cuerpo femenino, para darle la máxima apariencia masculina. La condesa de Aulnuy describe así una costumbre que se practicó en España hasta el comienzo del siglo XVIII: "Among [Spanish women] it is a sign of beauty to have no bosom, an they take early precautions to prevent it from appearing. When the Breast begin to appear, they place little plates of lead on it and bind themselves up like the Children we swaddle. They have a bosom in one piece, almost like a piece of paper."[132]

---

131 Couliano, Eros and Magic, 212-14.

132 Comtesse d'Aulnoy, Relation du voyage d'Epagne (La Hague: 1715). Citado por Couliano (Eros and Magic, 213) que a su vez cita de Hans Peter Duerr, Traumzeit: Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation (Frankfurt: Syndikat, 1978) 73.

En cuanto a la formación del conquistador, hay que indicar que éste, como miembro de la comunidad cristiana, ha sido formado dentro de una cultura que desde el siglo III y IV ha proclamado la virginidad como un ideal cristiano (Los pioneros en la confección de tratados sobre la virginidad Cipriano, Tertuliano, Africano, Metodio de Olimpia, tuvieron varios seguidores que también produjeron apologías a la virgnidad, sobre todo de la mujer: Juan Crisóstomo, Gregorio de Nisa, Basilio de Ancira). Otro elemento importante fue el concepto religioso del matrimonio monogámico como un sacramento, una alianza indisoluble y aceptado como el único espacio legítimo y posible para el placer sexual teleológico cuyo fin natural era cumplir la reproducción.[133] A pesar que dentro del matrimonio estaba establecido, gracias a recomendación del apóstol Pablo y a la reglamentación de Alberto Magno en el siglo XIII, el principio de igualdad espiritual absoluta entre los cónyuges al mismo tiempo, las mujeres se encontraban prisioneras de la noción de *debitum* que era la obligación que tenían los cónyuges de entregarse sexualmente siempre que uno fuese requerido por el otro. Estaban prisioneras porque tenían que seguir el principio escolástico, establecido también por Alberto Magno, denominado "privilegio femenino" que, teniendo en cuenta "el pudor y la vergüenza naturales en la mujer", le otorgaba el derecho de "apenas insinuar, en silencio, sus eventuales deseos" y dejando al marido la obligación de descifrarlos y entenderlos. Por el contrario, los hombres, "por ser naturalmente menos inhibidos", podían requerir

---

133 Esta idea fue bastante aceptada entre varios autores: Gregorio de Nisa, Atenágoras, Clemente de Alejandría, Justiniano. Es Gerónimo quien indica que el hecho de que dios haya creado los genitales, no indica que sea necesario su constante uso. Arnobius escribe sobre la suciedad del coito (*faeditas coeundi*) y lo desfigurado de los genitales que para Juan Crisóstomo es la parte menos honorable del cuerpo humano. Por el contrario, Augustín dice que no son malos por naturaleza sino sólo por su uso licencioso. Para Gregorio el Grande la parte pecaminosa del coito no está en la *concupiscentia per se* sino en el intenso placer que experimentan los cónyuges. Véase Sherwin Bailey, Sexual Relation in Christian Thought, 44-45, 59.

explícitamente a sus esposas para el acto sexual. Este "privilegio femenino" le confería al marido, como dice Vainfas, un control absoluto del lecho conyugal.[134]

El discurso médico del siglo XVI, en su afán de reforzar las convicciones escolásticas, utilizó antiguas creencias del cristianismo primitivo acerca de la menor resistencia femenina a los llamados de la carne para diagnosticar que las mujeres sufrían de "sofocaciones uterinas". Este cuadro que se podía constatar científicamente en viudas, monjas y solteras era una prueba de que la falta de relaciones sexuales perjudicaba más la salud de las mujeres que la de los hombres.[135] Esta "femenina sumisión" a la carne, generadora de vergüenzas, inhibiciones, sentimientos de culpabilidad y obsesiones paranoicas, explicaba "científicamente" la naturaleza púdica de la mujer. Por lo tanto, de todo esto se colegía que solamente el marido, menos inhibido que la esposa y menos esclavo del sexo, reunía la serenidad necesaria para verbalizar sus deseos y para juzgarlos.[136]

Sólo si se tienen en cuenta todos estos elementos que nutrían la mentalidad de los hombres de finales del siglo XV hasta el XVII, se podrán entender las diferentes actitudes, conductas y textos de los conquistadores. Si la cultura occidental les informaba que la mujer era más proclive al deseo carnal que el hombre, que en la mujer no era aceptable la desnudez ni la impudicia ni el papel activo en el acto sexual, la realidad del Nuevo Mundo les mostraba y ofrecía sin mayor esfuerzo "lo prohibido," "el pecado," lo censurado: "Las doncellas vírgenes... ninguna cosa se ponían o traían delante de sus partes vergonzosas, ni tampoco los hombres se ponían cosa alguna; porque como no saben qué cosa es vergüenza, así no usaban de defensas para ella".[137] Una mejor

---

[134] Vainfas, Trópico, 116.
Véase J.L. Flandrin, "Homme et femme dans le lit conjugal" en Le sexe et L'Occident (Paris: Seuil, 1981) 128.

[135] Bologne, Histoire, 13.

[136] Vainfas, Trópico, 116-17.

[137] Fernández de Oviedo, Historia general, lib. 5, cap. III, I: 119.

comprensión de la reacción de los peninsulares frente a la desnudez de algunos hombres y mujeres del Nuevo Mundo, requiere tener presente, además de la censura, que el cristianismo equiparó desnudez con herejía: "Mais lorsque la religion chrétienne a fait de la pudeur le devoir de l'homme déche, le nudisme fut assimilé à une hérésie -ou devint une revendication de sectes herétiques."[138]

Una serie de interpretaciones acerca del viejo tema bíblico de la sodomía como *masculorum concubitores* (Génesis, XIX; Levítico, 18:22 y 20:13; Romanos, 1:26-27; I Corintios, 6:9; Timoteo, 1:10) también modelaba el imaginario sexual de los cristianos que llegaron a América a fines del siglo XV: en el siglo XIII el teólogo alemám Alberto Magno compartía esta idea de sodomía "unión carnal entre personas del mismo sexo" con Alfonso el Sabio, por ejemplo, y se castigaba, en España, con pena de muerte mientras que en Francia se castraba o mutilaba el miembro masculino y se condenaba al sodomita a muerte en la hoguera. Finalmente habría que señalar la bestialidad, concepto que en la Suma de Tomás de Aquino es sumamente amplio y se le considera el pecado de mayor lujuria (abarca la masturbación, uniones entre personas del mismo sexo, coitos heterosexuales no procreativos, cópula con animales) convirtiéndose en una "metáfora dedicada a 'animalizar' todo e qualquer uso de prazer que não fosse voltado para a procriação".[139]

Resulta interesante la observación que Bennassar hace sobre lo complicado que resulta el análisis de los documentos del siglo XVI que tienen que ver con comportamientos sexuales, el problema no es su escasez sino lo contradictorio que resulta su lenguaje. Evidentemente la rígida represión sexual motiva que lo sexual halle en la conversación cotidiana un espacio donde compensar lo prohibido:

---

[138] Bologne, Histoire, 339.

[139] Ronaldo Vainfas, Casamento, amor e desejo no occidente cristão (São Paulo: Editora Atica, 1986) 7-36, 59-80.

> Il n'est pas facile de définir les attitudes des Spagnols à l'égard des passions de l'amour, leurs comportements dans le mariage et hors du mariage... Une seule certitude: les choses de l'amour, et plus concrètement celles du sexe, intéressent au plus haut point les Espagnols, et cela reste constamment vrai depuis le XVIe siècle.
>
> La littérature revèle déjà l'une des contradictions les plus spectaculaires. Prenons à témoin trois grands auteurs dramatiques du siècle d'Or: Tirso de Molina, Lope de Vega et Calderón de la Barca. Pour Tirso, mysogyne notoire (il avait, il est vrai, l'expérience de la confession), la vertu féminine est pure légende; toutes les femmes de ses pièces son coquettes, hypocrites, déloyales et finalement adultères. Les drames de Lope de Vega sont riches en tromperies et en violences sexuelles de toute sorte... Mais, à la meme époque, toutes les pièces de Calderón de la Barca ou presque sont fondées sur le thème de l'honeur, et la vertu d'une femme, la fidelité conjugale constituent souvent la motivation initiale des affaires d'honneur.[140]

Una amplia variedad de documentos, por ejemplo, las actas inquisitoriales, permiten "evocar el ambiente" y el tono de las conversaciones y discusiones populares y autorizan afirmar que

> les problèmes de l'amour et du sexe les occupent souvent.... De quoi parlent donc tous ces gens pour devenir un jour gibier d'Inquisition?
>
> Ils parlent des choses de l'amour et avec assez de hardiesse ou de liberté pour s'écarter de l'orthodoxie. Les jeunes artisans racontent leur sortie à la

---

[140] Bennassar, L'homme espagnol. 141.

mancebia (mainson de prostitution) ou sollicitent d'un camarade un demi-real pour y aller, ou encore se vantent d'une bonne fortune... Les gens assemblés à la veillée.. se posent la question de savoir si la fornication avec une femme publique est un péché et quelle sorte de péché. Ou bien ils traitent du grand péché d'avoir commerce charnel avec une religieuse, une femme mariée ou une vierge. Ou encore ils regrettent les joyeuses bordées de la vie de célibataire. Il se trouve toujours l'un ou l'autre des assitants pour prétendre que la fornication avec une femme publique ou une célibataire de mauvaise vie n'est pas marié soi-meme, ou si l'on paye, ou encore si on ne consomme pas sept fois l'acte charnel![141]

En el caso peruano la Inquisición se preocupó por perseguir y sancionar dos tipos de proposiciones: "de los estados" que consiste en afirmar que "el estado matrimonial es mejor que el celibato prescrito para clérigos y religiosos, alegando que el matrimonio fue el primer sacramento instituido por Cristo.[142] El segundo tipo eran las llamadas "proposiciones erótico-sexuales" que afirmaban, por ejemplo, que la simple fornicación (*naturalis concubitus illicitus soluti cum soluta*) no era pecado. Por este tipo de relaciones sexuales se comprenden las habidas de mutuo acuerdo entre dos personas libres, no ligadas por vínculo matrimonial. La moral y la fe condenaban este tipo de relaciones que eran consideradas pecado mortal. Una proposición[143] fue condenada por Inocencio XI el 2 de marzo de 1679. Por regulaciones del Santo Oficio a los reos de estos delitos no se les daba tormento:[144]

---

[141] Bennassar, L'homme espagnol, 143.

[142] Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio, La Inquisición de Lima (1570-1635) 2 vols. (Madrid: Deimos, 1989) I: 278.

[143] "tan claro parece que la fornicación, de su naturaleza, no incluye malicia, y que solo es mala porque está prohibida, que lo contrario parece totalmente disonante a la razón." Citado por Castañeda Delgado y Hernández Aparicio, La Inquisición de Lima I: 271-72.

[144] Castañeda Delgado y Hernández Aparicio, La Inquisición de Lima, I: 271-72.

> En general, el delito fue haber afirmado que la simple fornicación no era pecado; pero había matices, por ejemplo, creer que no era falta tener relaciones con una mujer pagándola; y considerar menos pecado, o pecado solo venial, si la mujer era soltera, ya que la relación con mujer casada se consideraba adulterio. Algunos pensaban que no era pecado la relación con indias o con negras; otros, como el mestizo Esteban Salcedo, creía que era pecado mortal la relación con india infiel, y solo venial si la mujer era cristiana.[145]

Según se desprende de la observación de diversos documentos, lo mismo ocurría en los territorios portugueses donde las conversaciones en los sectores populares tendían a esclarecer si la fornicación era o no un pecado.[146] Este ambiente, los temas y las preocupaciones y sus respuestas, de acuerdo a Vainfas, también expresaban una moralidad masculina, blanca e ibérica. En Brasil, por ejemplo, la conversación cotidiana también era el espacio donde se hablaba de

> Se era lícito ou pecaminoso que os homens mantivessem relações sexuais com mulheres, não sendo com elas casados, eis uma preocupação que norteava as

---

[145] Castañeda Delgado y Hernández Aparicio, La Inquisición de Lima, I: 275-76.

[146] Según las declaraciones de unos 38 hombres de diferentes estratos sociales, solteros y casados, jóvenes y viejos, obtenidas por el visitador Heitor Furtado de Mendoça en Brasil, se sabe que muchos casados opinaban que fornicar no era pecado.

Frente a la censura establecida por el poder civil-religioso los hombres de la Colonia reaccionan creando sus propias interpretaciones, explicando o tratando de "legalizar" sus transgresiones. Dice Vainfas que las defensas más graves de la fornicación siempre mantenían un nivel casi pueril que mitigaba la gravedad del *pecado mortal* con su proporción, haciendo de éste un *pecado venial*: Un carpintero que había "dormido con una misma negra" al igual que su compadre, afirmó que "solamente siete pecados hacían un pecado mortal." El joven Bento Cabral cree que el acto sexual entre solteoros era sólo pecado venial, siendo mortal deleitarse con vírgenes o mujeres casadas. Uno hubo que justificó su lascivia por razones de salud. Vainfas, Trópico dos pecados, 53, 56-59.

> conversas diárias de nossos colonos no século XVI, por mais garanhões que revelassem ser na práctica cotidiana. Discutia-se o assunto em todas as horas, lugares e circunstancias, conversando-se com amigos o parentes à mesa, no alpendre das casas, na seste, antes ou depois da missa dominical, no trabalho, nas afzendas, nos engenhos, nos caminos. Ou bem se discutia o assunto em geral e por princípio, ou bem o tema afluía a propósito de certa aventura ou encontro amoroso.[147]

Cuando los conquistadores llegan al Nuevo Mundo trayendo una religión sexofóbica[148] que reprime y regimenta su sexualidad, encuentran que en varios grupos sociales la actividad sexual no es para sus miembros una actividad teleológica (únicamente reproductora como en los animales) sino lúdica. Y la moralina católica peninsular funciona mordazmente por medio de sus voceros que califican a las indígenas, como lo hizo Fernández de Oviedo, de "ser en esta isla las mayores bellacas y más deshonestas y libidinosas mujeres que se han visto en estas Indias o partes."[149]

Lo que en realidad ocurre es que los europeos son en ese momento incapaces de concebir y luego entender otras formas de sexualidad porque lo cierto es que se trataba de diferentes maneras de percibir, conceptualizar y practicar la sexualidad. Una, sumamente reglamentada y acechada por un sentimiento de culpa atosigante y constante, y la otra, más natural y libre. Cuando llegaron (re)conocieron como extrañas y ajenas (*uncanny*) las "perversiones" sexuales que en realidad les eran familiares en su mundo reprimido y sobre esos elementos traumáticos dramatizaron la trama de muchas de sus historias novomundistas (*overemplotment*). Lo que no podían ver y, por supuesto, no se

---

147 Vainfas, Trópico, 53.

148 Este término lo usa Ricardo Herren en su libro La conquista erótica de las Indias (México: Planeta, 1991).

149 Fernández de Oviedo, Historia general, lib. 5, cap. III, I: 119.

dieron cuenta es que las economías sexuales de ambos grupos se orientaban de maneras totalmente diferentes: a mayor represión mayor deseo no satisfecho o traumáticamente satisfecho (Europa: España-Portugal) y a mayor libertad (oferta) menos deseo o demanda (Nuevo Mundo). Aquí es preciso traer a colación lo que Joel Schwartz indica cuando analiza la sexualidad en el estado natural siguiendo la línea del *Segundo discurso* de Rousseau, que en parte podría aplicarse al desencuentro de estos dos tipos de sexualidad:

> Rousseau contends that, in the beginning, human beings were promiscuous. "Males and females united fortuitously, depending on encounter, occasion and desire, without speech being a very necessary interpreter of the things they had to say to each other..." (*Second*) But because of their promiscuity, sexual encounters play a remarkably unimportant role in the life of savage human beings... Rousseau contends that generalized desire is weak, that only its particularization strengthens it. Al women are available to savage man as potential partners. In what is essentially an economic calculus, the consequence of this oversupply of potentially desired objects is the comparative weakness of the male demand for them. Only later, when humans are able to prefer some potential sexual partners, to others, is the supply effectively reduced and the desire consequently augmented.[150]

La enorme diferencia de la conducta sexual entre los peninsulares y algunos de los grupos del Nuevo Mundo podrían ser explicadas también por el régimen de propiedad y en especial por la ausencia de la idea de la mujer como propiedad privada: "Con la propiedad privada de la mujer nace en la mujer el sentimiento del pudor, y en el poseedor la conciencia del himeneo y de la virginidad. Entonces aparece por primera vez el

---

[150] Joel Schwartz, The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau (Chicago: U of Chicago P, 1984) 17.

desfloramiento; el cual se considera como una menstruación, una impureza provocada y agravada. Nace el pecado, ya definido."[151]

Para explicar mejor el comportamiento sexual de los primeros años de la conquista, el antropólogo Maldonado de Guevara recurre al concepto del estado de *entregadas* (mujeres cautivas que no quieren marcharse a sus tierras) y dice que

> No es Eros, como hemos dicho, quien anda enredando entre los blancos y las indias, ni quien matiza y afirma sus relaciones. Es necesario buscar por otra parte el medio de interpretar el caso corriente de que las indias en poder de los españoles, se entregaban a ellos enteramente: eran sus mejores auxiliares... y con un desinterés y una lealtad emocionante y a toda prueba... Ni llevaban el espíritu de Don Juan aquellos españoles indigentes de oro.[152]

Lo que en realidad está haciendo este autor es ignorar una realidad inocultable: Eros. Eros que motivó a muchos conquistadores a raptar, violar y amancebarse no con una sino con muchas, como lo testimonia dolorosamente el Inca Garcilaso de la Vega y también el gobernador de Venezuela Juan de Carvajal. Cuando este último es acusado de vivir amancebado contesta: "Que nadie en estas partes, teniendo casa, se puede estar sin tener mujeres, españolas o indias."[153] Eros y sus enredos explican la rápida y numerosa aparición de los mestizos. Las *entregadas* no son las madres del cordero. Además, aceptar esta explicación es echar toda la responsabilidad del contacto venéreo a las conquistadas. Esa fue precisamente la disculpa de Colón, Vespucio, Fernández de

---

151 Francisco Maldonado de Guevara, El primer contacto de blancos y gentes de color en América. Estudio sobre el Diario del primer viaje de Cristóbal Colón (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1924) 64.

152 Maldonado de Guevara, El primer contacto, 65-66.

153 Juan Friede, Los Welser en la conquista de Venezuela (Caracas: Ediciones Edime, 1961) 405.

Oviedo y otros. En la literatura castellana también se intentó librar al varón español de las debilidades de la carne y adjudicando tal "vicio" a los otros europeos, como cuando un personaje de una comedia Tirso de Molina dice que los poderosos genoveses son unos mujeriegos:

> Aunque vengan del Pirú
> Virginales intereses,
> Hallarlos es maravilla;
> Pues después que hay en Castilla
> Barbirubios ginoveses,
> Dicen que es otra cosa tan rara,
> Que no se ha de hallar en ella
> Un doblón ni una doncella
> por un ojo de la cara.[154]

Los hermanos Figueroa y Córdoba también tratan en sus versos de las debilidades de genoveses y flamencos:

> Porque las señoras damas
> Que se usan en estos tiempos
> Sólo son tratables con
> Ginoveses y flamencos.[155]

---

154 Tirso de Molina, "En Madrid y en una casa" en Comedias escogidas de Fray Gabriel Tellez (El Maestro Tirso Molina) (Madrid: BAE, 1944) V: 538.

155 Pobreza, amor y fortuna. Citado por Herrero-García, Las ideas de los españoles, 444-45.

Los italianos tampoco gozaban de buena fama entre los españoles debido a su "afeminamiento" y son, según Quevedo, "sospechosos en el pecado nefando, pues las traseras no valen sino en Italia".[156]

Otra vía para entender más la conducta de los peninsulares frente al cuerpo del sujeto femenino americano sería ver hasta qué punto este cuerpo es una construcción europea, sobre todo si se tienen en cuenta los siguientes puntos: todo cuerpo es, además de lo biológico, una construcción social y en tal sentido, este cuerpo como cualquier otro cuerpo, y éste más aun, no es un "cuerpo propio, propio en el sentido de que no ha sido creado en una auténtica relación con el individuo, sino que siempre es un cuerpo que la sociedad construye e impone al individuo, o que le ha impedido y restringido, y mucho más en el caso americano. Además, como sugiere Mary Douglas, se pueden ver en los extremos y límites del cuerpo los extremos y límites de una sociedad que impone y se impone. Uno de estos casos son los orificios, que vienen a representar la región de un límite, un límite entre lo permitido y lo prohibido. Siguiendo una "definición correlativa" (en tanto se define una cosa en relación o función a otra) se puede decir que el instrumento que prohibe es a la vez el instrumento que permite la violación, y que el mismo acto de violación es un acto que mantiene la interdicción.[157] En América, el trauma surgido a partir de la represión o interdicción se compensa por medio de la transgresión de la interdicción sobre el cuerpo americano (raptos, violaciones, amancebamientos, actos violentos, falsificaciones, des-cripciones unilaterales, engaños y representaciones interesadas). El cuerpo sexualizado americano, producto de la interdicción-trauma-trangresión es un cuerpo fantasma, "producción imaginaria infeliz perseguida por interdicciones".[158] La otra posibilidad de compensación sería mediante

---

156 Quevedo, Premáticas y aranceles. Citado por Herrera-García, Las ideas de los españoles, 366-67.

157 Paula Carvalho, "A corporeidade outra", 74-75.

158 Paula Carvalho, "A corporeidade outra", 77.

la producción imaginaria feliz, fantástica o la tranformación de la imagen fantasma en fantástica, evidentemente, esta transformación produce otro tipo de texto y está dirigido a otro tipo de mercado. La representación y legitimación del tema amoroso o erótico mediante imágenes felices o fantásticas se daría precisamente en la literatura amorosa, erótica, burlesca, satírica y en parte de la comedia. ¿Cómo convertir una imagen fantasma en en una imagen fantástica? Para responder esta pregunta, creo, aun a riesgo de solucionar el asunto de una forma parcial, que Kristeva sugiere una fórmula parecida a lo que señalé antes y que resulta adecuada. Según ella "sublimation is an attempt to do so: through melody, rhythm, semantic polyvalency, the so-called poetic form, which decomposes and recomposes signs, is the sole 'container' seemingly able to secure an uncertain but adequate hold over the Thing."[159] En estos espacios se legitima literariamente la ilegitimidad social junto con sus aspectos escabrosos y peligrosos porque se la institucionaliza mediante convenciones y fórmulas:

> Contra la machacona insistencia de confesores y predicadores que deja sabrosas trazas en los prontuarios, manuales y en los tratados eclesiásticos de ambos ministerios, y contra la obsesión de la tutela civil, jurídica y doméstica, que estipulaba la férrea casuística honorable de guardas y castigos, públicos y secretos, la poesía erótica instalaba su propuesta temática central contra la sosa y monótona, cuando no existente, pasión de los casados, frente al picante atractivo de la burla ilegítima. Igualmente los "casos de maridos" burlados, cornudos y consentidos constituyen, bajo el prisma de la condena, el tema tal vez más frecuentado por la poesía *satírica*, y bajo la óptica simplemente chistosa y amoral, el objeto central de regocijo de la poesía burlesca. Mas si todos esos ataques al código legítimo no aspiran en ningún caso a la propia legitimación de la

---

159 Julia Kristeva, Black Sun. Depression and Melancholia, tr. Leon S. Roudiez (New York: Columbia UP, 1989) 14.

excepción, sino a la pura irrisión y fustigación del abuso, el ataque de la poesía amorosa y galante se aloja en el menosprecio del código matrimonial bajo tacha de menos valer.[160]

160 Antonio García Berrio, "Poesía galante, poesía amorosa y poesía erótica: sistemas literarios de legitimación" en Amours légitimes - Amours illégitimes, 241-49.

El sujeto de la confesión

> "If one wants to analyse the genealogy of subject in West ern civilization, one has to take into account not only tech niques of domination, but also techniques of the self."
>
> Michel Foucault

> "The language that interprets objects and actions also con stitutes the subject."
>
> Murray Edelman

> *Ñoca ancha hochallicuemi, appodiosta, Sancta Mariacta, Santo Domingocta, llapa Diospa yanata, hóchayta villani.*
> [Gran pecador soy y confieso todos mis pecados a Dios, a la Virgen María, a SantoTomás y a todos los santos, yo declaro mis pecados]
>
> Ejemplo de confesión en *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú.*
>
> Domingo de Santo Tomás

Como consecuencia del (des)encuentro de dos modos de concebir el género, el pudor, el régimen de propiedad, las relaciones conyugales y sexuales, el trabajo y las relaciones humanas a partir del cuerpo, surge en los europeos la urgente necesidad de dominar y luego expulsar la salvaje, desbordada y libidinosa conducta de ese "paraíso mahométicо". Para lograr este cometido se propusieron colonizar las almas mediante un estricto control y regimentación de la vida de los salvajes. Para este cometido utilizaron y manipularon diversos instrumentos jurídico-religiosos, también lo hicieron puniendo y

disciplinando a los transgresores y recalcitrantes.[161] Uno de estos medios que tuvo que ver muchísimo con la formación de un tipo de sujeto totalmente nuevo en América fue la confesión. De esta práctica surge lo que por ahora podríamos denominar **sujeto de la confesión**. A partir del siglo VI se pueden encontrar los primeros indicios de un nuevo tipo de penitencia: la confesión en forma privada llevada a cabo por un individuo que confesaba sus pecados y un sacerdote que escuchaba, absolvía y daba la penitencia apropiada y en un principio arbitraria.[162] Pero, como indico en el capítulo I, recién en 1215 el IV Concilio de Letrán estableció la práctica anual (durante la Cuaresma) de la confesión privada como obligación de los cristianos y con el objeto de buscar una reconciliación con dios y buscar su perdón. En esta época surge un nuevo género, la *summa confesorum* que orientaba a los confesores en las técnicas más efectivas para extraer de los penitentes sus secretos pecados y sus sentidas lágrimas.[163] A partir de esta fecha la confesión y la penitencia se convierten en dos instrumentos valiosos para la Iglesia católica, tanto para controlar la observancia de la doctrina como para la formación de un nuevo tipo de conciencia. Además, en la historia de las instituciones del perdón en la iglesia occidental, T. Tentler ha identificado dos funciones sociales y psicológicas que pueden ser señaladas como objetivos adicionales pero importantes de la confesión privada: disciplina (o control social) y consolación (o cura de la ansiedad).[164] El acto de

---

161 Véase J. Jorge Klor de Alva, "Colonizing Souls: The Failure of the Indian Inquisition and the Rise of Penitential Discipline", Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World, ed. Mary Elizabeth Perry and Anne J. Cruz (Berkeley: U of California P, 1991) 3-22.

162 Pierre J. Payer, Sex and the Penitentials. The Development of a Sexual Code 550-1150, (Toronto: U of Toronto P, 1984) 7.

163 Mary C. Mansfield, The Humillation of Sinners. Public Penance in Thirteenth-Century France (Ithaca: Cornell UP, 1995) 2.

Sobre los cambios y mayores niveles de sofisticación en la penitencia, véanse: Henry Charles Lea, A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church (New York: 1968). Bernhard Poschmann, Penance and the Anoiting of the Sick, tr. Francis Courtney, S.J. (New York: Herder and Herder, 1964).

la confesión requiere de un sistema bastante elaborado que establezca las condiciones para que ambos individuos (sacerdote y penitente) entiendan y conozcan el manejo de la tecnología que los constituye en seres humanos cristianos y en sujetos.

Si, según Foucault, uno de los propósitos de la confesión es problematizar la relación del ser con la carne, otro sería lograr un lenguaje depurado capaz de escudriñar y expresar lo más íntimo y pecaminoso del penitente: lenguaje-puente que haga asequible las partes más oscuras y tortuosas de los aborígenes y que a su vez permita vaciar en la conciencia de los nuevos creyentes-penitentes las normas religioso-morales llamadas a modelar la nueva conducta. No es otra la función de los manuales de confesión y catecismos. En este sentido resulta curioso el doble juego que establece el poder religioso-civil en su deseo por controlar el espacio íntimo de los seres humanos, por un lado censura y, por el otro, incita a la elaboración de detallados discursos sobre la sexualidad del penitente, todo esto dentro del espacio físico e ideológico del acto de la confesión donde el poder y el interés del sacerdote controlan la elaboración del discurso y su sanción o absolución. Se señalaron lugares, momentos, formas y límites para hablar del sexo. También se depuró el lenguaje para ejercer mayor control y es posible que se haya

> codificado toda una retórica de la alusión y de la metáfora. Fuera de duda, nuevas reglas de decencia filtraron las palabras: policía de los enunciados. Control, también de las enunciaciones ... lo esencial es la multiplicación de discursos sobre el sexo en el campo de ejercicio del poder mismo: incitación institucional a hablar del sexo... Poco a poco se vela la desnudez de las preguntas que formulaban

> manuales de confesión de la Edad Media y un buen número de las que aún tenían curso en el siglo XVII.[165]

Con preguntas "indirectas y algo vagas", sobre todo con los niños, había que entrar en los vericuetos de las almas conquistadas, averiguar el detalle y escudriñar el pormenor "para que la confesión fuera completa: posición respectiva de los amantes, actitudes, gestos, caricias, momento exacto del placer: todo un puntilloso recorido del acto sexual en su operación misma."[166]

A partir de 1530 se empezó a consolidar el control físico y político de lo que hasta esa fecha se había conquistado de América. Es a partir de esta fecha, según anota A. Lavrin, que se da la urgencia de imponer los patrones de la "correcta" conducta cristiana a los indígenas americanos. En la Iglesia católica que se va imponiendo en América se nota un profundo conocimiento de fisiología y psicología adquirido tras centurias de escrutinio y disección.[167] Y aunque la cronología de adaptación

> of sexual and social mores from European molds to colonial realities is different in Spanish and Portuguese America, the substance was similar... Their objective was to encourage the formation of families patterned after Iberian models and following Iberian legal processes.

---

164 Thomas N. Tentler, Sin and the Confession on the Eve of the Reformation (Princeton: Princeton UP, 1977) XVI.

165 Foucault, Historia de la sexualidad. 1, 25-26.

166 Foucault, Historia de la sexualidad. 1, 27.

167 Asunción Lavrin, "Introduction: The Scenario, the Actors, and the Issues" Sexuality and Marriage in Colonial Latin America, ed. Asunción Lavrin (Lincoln: U of Nebraska P, 1989) 3, 7.

Véase, De la santidad a la perversión o de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana, ed. Sergio Ortega (México: Grijalbo, 1986), en especial el artículo de Ana María Atondo Rodríguez, "De la perversión de la práctica a la perversión del discurso: la fornicación" (129-163).

> For their part, the main preoccupation of canon lawyers and theologians of the sixteenth century was the acceptance of Christian marriage by the indigenous society.[168]

Serge Gruzinski ve en la confesión un medio o técnica psicológica de persuasión que puede ilustrar y ayudarnos a entender mejor cómo los ritos y mensajes cristianos fueron expresados a los nahuas de Nueva España: "técnicas que tienden a cristianizar el cuerpo del indígena para anclar más firmemente el dominio de la Iglesia sobre las poblaciones conquistadas."[169] Hay que ver, pues, cómo la confesión operó en calidad de instrumento ideológico destinado a minar tanto los conceptos de individualidad de los aborígenes como su sentido de colectividad o solidaridad: "Confession can go beyond the church's spiritual goals, its objectives of dominion, and its systems of categories and interventions that would lead to the notion of "sexuality." Confession can also become an instrument for expressing church-approved forms of individualization and guilt, eroding the traditional ties and interpersonal relations of colonized societies."[170] Además, Gruzinski señala con mucho acierto, un aspecto fundamental del proceso de constitución del sujeto colonial americano (en su versión colonizada): el papel jugado por la complicada práctica de la confesión en la formación de una nueva subjetividad en el Nuevo Mundo. Según indica Gruzinski, la práctica de la confesión católica requiere:

---

[168] Lavrin, "Introduction: The Scenario..." 3-4.

[169] Serge Gruzinski, "Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España. Introducción al estudio de los Confesionarios en lenguas indígenas", El placer de pecar & el afán de normar (México: Joaquín Mortiz, 1987)

[170] Serge Gruzinski, "Individualization and Acculturation: Confession among the Nahuas of Mexico from the Sixteenth to the Eighteenth Century" Sexuality and Marriage in Colonial Latin America, ed. A. Lavrin, 96.

> two fundamental prerequisites: the assimilation of an exotic conceptual apparatus, and the acceptance by the Indians of their position as western *subjects* in a double sense: as vectors of an embryonic individualism and as ideologically and psychologically dominated subjects of the Catholic confessor.
>
> Thus conceived, the device for domination has several fields of application: the body, sex, the world dreams, personal fantasies, and even work.
>
> It would be a mistake to reduce confession to a critical examination of the subject's behavior. Its intention is to penetrate into thoughts and into the most intimate and subjective experiences, with special predilection for sexual fantasies.[171]

En el caso andino, Guamán Poma de Ayala ha dejado un breve pero claro y valioso testimonio del conflictivo proceso de formación del sujeto de la confesión y de cómo funcionaba este poderoso instrumento de penetración colonial. Este proceso incluye el aprendizaje e interiorización de un nuevo concepto de subjetividad (con elementos importantes: pecador, penitente, culpa, absolución, tentación, arrepentimiento, enmienda, castigo, fuego eterno, etc.), el desciframiento de nuevos códigos (pecado mortal y venial) y la complicada tarea de ajustar lo individual, lo doméstico, lo cotidiano y sobre todo las lenguas americanas a los códigos y conceptos en vigencia. También implica el conocimiento y ejercicio de la técnica y práctica confesionaria que facilite el complicado acto de confesar lo íntimo, lo que sólo la conciencia sabe:

> Que los dichos padres del santo sacramento de la confición mande exsaminar su ánima y consencia una semana el dicho penetente, aunque sea español. Y el yndio haga *quipo* [cordeles con nudos] de sus pecados. Y al yndio y a la yndia le

---

171 Gruzinski, "Individualization..." 96.

enseñe como lo a de confesarse de cada pecado y le dé a entender al dicho penitente la culpa del pecado mortal o uenial, soltero fornicación cimple, y del casado, adulterio; y de la parienta, yncisto; y del uirgo con donzella o donzel uírgenes, estupro; del sacrelego con persona religiosa dedicada a Dios, adulterio; con saserdote, cierbo de Jesucristo se dize sacrelego, adulterio esperitual, el mayor pecado del cristiano y de la cristiana.

Para este dicho sacramento de la confición haga penitencia y llore y ponga los ojos al suelo de su culpa y no mire la cara ni los ojos del dicho padre. Acimismo el dicho padre no le mire al dicho penitente, aunque sea español, porque suelen turbarse y más las mugeres y encubrir el pecado mortal y lo uenial.

Que los dichos padres en la conquista por entablar le enseñaua a confezar. Le preguntaua:

Zuacho canqui? *Uachucho canqui*? [¿Eres ladrón? ¿Eres adúltero?... Tienes que arrepentirte. Tienes que repudiarlo. Con la palabra de Dios voy a exonerarte de todo esto. Arrepiéntete de tus pecados para que seas hijo de Dios.]

[Responde el indio] *Uanazacni*. [Voy a arrepentirme.][172]

El cronista al narrar el surgimiento de este nuevo espacio de la subjetividad andina mediante la confesión, también denuncia los abusos cometidos por curas y frailes que aprovechan del especial entorno que requiere este sacramento y violan tanto el espacio espiritual de la confesión como su espacio físico, es decir las confesiones fuera del confesionario y llevadas a cabo en sitios oscuros, ocultos o en la casa de los curas. Precisamente para evitar abusos y tentaciones que podrían provenir de una confesión cara

---

[172] Guamán Poma, Nueva Corónica, II: [616] 585, [601] 569.

a cara el arzobispo de Milán, Carlos Borromeo, sugirió el uso de los confesionarios separando al confesor y al penitente:[173]

> Que un uicario Matamoros, ciendo uicario, mandaua ajuntar a las dichas solteras y donzellas. Con color de la dotrina desuirgaua a todas y tenía media dozena de hijos y trayya cargado yndias del pueblo en pueblo.
>
> Confiesa el padre. Cómo los dichos padres confiesan a las yndias en casas de la yglecia y pila o sacristía en cosas de oscura y sospechosas escondidixos a las yndias solteras por algún efecto y pecado de la fornicación y pecar con ellas, dixno de castigo.[174]

En la región andina, donde se produjeron (desde 1585) y usaron mucho los catecismos y manuales de confesión.[175] Aquí también el castellano funcionó oblicuamente con muchos, según Regina Harrison, "eufemismos exquisitos": "*¿Has tenido cuenta* con otras mugeres solteras o casadas?" (*Confesionario*). "¿Has *forçado* alguna muger? *¿Jugaste* o *retozaste* con casada, o con soltera?" (Torres Rubio, 1963, 185). Las mujeres fueron sujetas a un interrogatorio más detallado basado en el verbo "dormir con":[176] "¿As consentido que alguno o algunos hombres *duerman* contigo,

---

[173] Citado por Regina Harrison, "The Theology of Concupiscence: Spanish-Quechua Confessional Manuals in the Andes", Coded Encounters: Writing, Gender, and Ethnicity in Colonial Latin America, ed. Francisco J. Cevallos-Candau et al. (Amherst: U of Massachusetts P, 1994) 137.

[174] Guamán Poma, Nueva Corónica, II: [575] 544, [577] 546.

[175] Se mencionan varios manuscritos preparados muy temprano en el siglo XVI: *Doctrina christiana y dos Vocabularios* de Juan de Betanzos, *Cartilla, catecismo y Sermones en la lengua general del Perú* de Francisco Churrón y Aguilar, *Doctrina cristiana y sermones en lengua quichua* de Diego Ortiz y *Doctrina cristiana y Sermones en lengua peruana* de Jodocus de Ricke.
Véase Harrison, "The Theology of Concupiscence...", 138.

[176] Harrison, "The Theology of Concupiscence...", 143.

fuera de tu *vaso natural*?" (Pérez Bocanegra, 1631, 230). También se les preguntaba si habían besado las partes privadas de un hombre o si estuvo de acuerdo en que el varón besara las suyas y que si había gozado mucho durante este acto pecaminoso. Otras preguntas averiguaban si había consentido "dormir" *contra naturam* y si se había subido encima del hombre para "dormir" con él.

De "una gente que andando el tiempo ha de ser muy peligrosa y muy perniciosa en esta tierra" o de la represión, la mala fama y otras noticias

El rechazo al mestizo en la cultura española tiene dos ejes. Uno, al que por ahora llamaré "universal", concentra su rechazo o desprecio en el mestizaje en general, y tiene que ver mucho con la experiencia peninsular, tanto en el plano étnico como cultural, en la frontera doméstica, frente a dos imprescindibles y destacados grupos que también constituyen la cultura española: moros y judíos. Esto se colige de los prejuicios expresados por algunos escritores de la época. Tal es el caso del narrador e historiador Ginés Pérez de Hita que también combatió, como el Inca Garcilaso, en las Alpujarras, y en cuyo libro, Guerras civiles, narra un episodio sobre Muça que reaccionó manifiestando que "Qualquiera que en mi honestidad y fama pura y limpia alguna falta pusiere, miente, y no es cavallero ni aun buen villano, sino algún mestizo de ruyn casta y gente, mal nacido, indigno de entrar en el Real Palacio..."[177] Como se entiende este comentario, se refiere al mestizo en general y no específicamente al mestizo indiano. El otro ejemplo es el autor dramático salmantino Lucas Fernández, que también considera el mestizaje "fruto de la lascivia".[178] El segundo eje se constituye básicamente a partir de la invasión y conquista de América, y por lo tanto se formula en otro tipo de frontera, en la que está geográfica, étnica y culturalmente mucho más distante. Será este segundo eje el que más nos interese y del que mayor información obtendremos.

Aunque hasta el siglo XVI los mestizos gozaban todos los derechos que provenían del padre español, esto fue cambiando conforme los mestizos aumentaban, hasta que

---

177 Ginés Pérez de Hita, Guerras Civiles de Granada, 2 vols. (Madrid: E. Bailly-Bailliere, 1913) I:189. El énfasis es mío.

178 "¡Oh hydeputa mestizo, / Hijo de cabra y de erizo! / ¿y vos aún habráys, habráys?" Lucas Fernández, Farsas y églogas (1531), ed. M. Josefa Canellada (Madrid: Clásicos Castalia, 1976) 92.

aparecieron las restricciones, la *pigmentocracia*[179] y el régimen de castas en el que cada individuo era interpelado como sujeto adscrito a una escala de acuerdo a su composición étnica. En el plano ideológico y en la práctica social las cosas tenían un cariz conflictivo. Los comentarios negativos sobre los mestizos empezaron a abundar y su mala fama iba acompañada del temor de que se rebelaran. Los juicios negativos surgidos en el campo español contienen, por lo general, un profundo desprecio por el mestizo, y están preñados de un temor por su incremento y un afán por evitar su ascenso. Estos juicios pueden ser separados en tres grupos: el juicio en el primer grupo se circunscribe al campo netamente socio-político, y tiene que ver con el número de mestizos que cada día aumenta y el peligro que esto encierra. También insiste en su mal comportamiento y falta de adecuación a las reglas de sociabilidad. Como ejemplos se pueden citar los siguientes: en 1535, Fernández de Oviedo cuenta que los mestizos "hijos de cristianos e de indias... con grandísimo trabajo se crían, e con mucho mayor no los pueden apartar de vicios e malas costumbres e incli-naciones a algunos".[180] El poeta y dramaturgo Guillén de Castro habla de la "crueldad mestiza"; mientras que Francisco Cervantes de Salazar, refiriéndose a las costumbres de los indígenas de la Nueva España, dice "No hay cosa a mal recaudo que no la hurtan, y jamás la restituyen si no los toman con ella" para concluir que estos son "amigos de vil gente, así se hallan mejor con los negros, mulatos y mestizos que con los españoles";[181] Solórzano y Pereyra opina que del grupo de mestizos "...los más salen de viciosas, y depravadas costumbres..."[182]

---

179 "A toda escala de las funciones sociales, desde arriba hasta abajo, corresponde toda una escala o espectro de colores raciales intermedios entre blanco e indio." Alejandro Lipschutz, El indoamericanismo y el problema racial de las Américas (Santiago de Chile: 1944) 70-71.

180 Fernández de Oviedo, Historia, Libro IV, Cap. I: 92.

181 Cervantes de Salazar, I: 130.

182 Solórzano y Pereyra, Política Indiana, I: 446.

El segundo grupo refleja el criterio negativo en el aspecto social que en general se tenía sobre el mestizo. Estas opiniones critican el bajo origen del mestizo y su falta de alcurnia: el caso del cronista mexicano Pedro Gutiérrez de Santa Clara es curioso porque siendo el mismo mestizo (hijo de un comerciante español y de una indígena mexicana) considera que los mestizos son de "baxa ralea y oscuro linaje por ser mestizos."[183]

En el tercer grupo es interesante observar la carga doblemente negativa que estos juicios contienen, porque no sólo critica el hecho de que el mestizo sea el resultado de las relaciones sexuales de diferentes grupos étnicos, sino que también acusa, y algunas veces con alguna mala intención, al mestizo como producto de la lujuria. Cito un notable autor que compartía con otros la misma opinión. Se trata del jesuita que solía firmar como *minimus et indignus filiolus*, José de Acosta, que en De Procuranda Indorum Salute sostenía que

> sería bueno formar y poner por maestros a hijos de españoles y de indios... Pero...no podemos nosotros ni debemos descargar toda nuestra solicitud en estos criollos mestizos... de costumbres poco arregladas por los resabios que les quedan de haber mamado leche india y haberse criado entre indios. Es necesario... probar por mucho tiempo sus costumbres, para que cada uno borre la mala reputación que su patria, menos morigerada y constante o más bien lasciva y liviana.[184]

---

[183] Gutiérrez de Santa Clara, Historia de las guerras civiles en el Perú (1904) I:301.

[184] José de Acosta, Obras del P. José de Acosta, ed. Francisco Mateos (Madrid: BAE, 1954) 517-18.
De procuranda o Predicación del Evangelio en las Indias, es considerada como la más importante y original obra de Acosta, y fue el primer libro escrito por un jesuita en América. Elaborado entre 1575 y 1576, por problemas con la censura recién se publicó en 1588. Esta cita de Acosta funciona dentro de la principal preocupación de su libro: la evangelización de los indígenas americanos.

Mediante la posición que adopta el ilustre tratadista de Derecho indiano, Solórzano, por un lado busca ser justo al reconocer que el mestizo "es la mejor mezcla que hay en las Indias,"[185] pero por otro adopta una posición ecléctica aunque también limitada por su fidelidad a la posición de la iglesia y del estado frente a la barraganía y la bastardía. Su monumental Política Indiana, concluida en 1646 y publicada en 1648, refleja particular desconfianza por el mestizo ilegítimo y, lo que es peor en su caso, repite el tópico de la lascivia con el que parece criticar la ligereza de muchos "Varones tan doctos y prudentes," entre ellos Acosta.[186] Lo curioso es que luego se apoya en la misma idea ('luxuria') para quejarse de que los mestizos y mulatos, sobre todo los ilegítimos, sean exonerados del tributo y el trabajo tanto en las minas como en el campo: "quedando en descanso, y placeres los Mestizos, y Mulatos, que son de tan malas castas, razas, y condiciones, contra la regla que nos enseña, que no debe ser más privilegiada la luxuria, que la castidad, sino antes por el contrario más favorecidos y privilegiados los que nacen de legitimo matrimonio, que los ilegítimos, y bastardos, como lo enseñan Santo Tomás y otros graves Autores."[187]

Esta animadversión también la sentían muchos indígenas, y tenían doble motivo para tal resentimiento. Primero, el mestizaje de América representaba la extinción del nativo y sus comunidades. Nacían más mestizos que quechuas, aimaras, o aztecas. Este surgimiento conllevaba la desaparición de la "puridad" de los otros. La segunda razón se encuentra en el papel abusivo y prepotente que muchos mestizos asumieron en contra de los indígenas. La soberbia de algunos mestizos fue más temida que la presencia de los blancos, y según Solórzano Pereyra "son los que más daños, y vejaciones suelen hacer a

---

185 Solórzano y Pereyra, Política Indiana, I: 448.

186 "Algo de esto también les imputa el Padre Josef Acosta, diciendo que maman en la leche los vicios, ó lascivia de los Indios, y de las Indias, y que de otra suerte fueran muy á propósito para encargarles la conversión de ellos." Política Indiana, I: 443.

187 Solórzano y Pereyra, Política Indiana, I: 447.

los mismos Indios..."[188] De ahí que se les prohibiera ser curacas, y en opinión del virrey Marqués de Montesclaros "cada uno de estos mulatos y mestizos es rayo contra los indios."[189] El cronista andino Guaman Poma de Ayala no ocultó su antipatía por los criollos. Pero su odio y desprecio fue dirigido a los mestizos y mulatos. El cronista solicita que se les prive de todos los derechos por ser aptos para las galeras:

> Y en esto tiene la culpa y pecado su padre, maldición de Dios, hijo en el mundo de mala fama, mestizo, y cholo, mulato, zambahigo.
>
> Pero mestizo, mulato, buen señal para galeras que no puede servir a Dios ni al rrey.
>
> Cómo los dichos criollos que se crían con la leche de las yndias o negras, o los dichos mestizos, mulatos, son brabos y soberbios, haraganes, mentirosos, jugadores, auarientos, de poco caridad, miserable, tramposos, enemigo de los pobres yndios y de españoles... De cómo los dichos criollos son peores que mestizos y mulatos y negros y los dichos mestizos son más peores para con sus tíos y tías, madres, ermanos, ermanas carnales y parientes yndios.[190]

León-Portilla indica que en la Nueva España de principios del siglo XVII había unos 300,000 mestizos y ofrece un testimonio del siglo XVII, en náhuatl, de un natural de Chalco, Chimalpahin Cuautlehuanitzin. Entre el desconocimiento de la procedencia o el linaje de los conquistadores, Chimalpahin, explica el origen de este nuevo grupo y denuncia el traumático maltrato al que fueron sometidos por los mestizos "indignos". Traumático por cuanto los mestizos también eran sus descendientes. Su voz junto a la de

---

188 Solórzano y Pereyra, Política Indiana, I: 446.

189 Raúl Porras Barrenechea, El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala (Lima: Lumen, 1948) 48.

190 Guaman Poma, Nueva Corónica, II: 498, 507, 511.

Guaman Poma son el eco de la queja ancestral contra las primeras generaciones de mestizos, queja que siglos más tarde, otros mestizos "dignos" tratarán de escuchar y reivindicar:

> Y de estos mestizos no sabemos de qué españoles vengan, o cómo se guardaba su linaje: tal vez sus abuelos allá en España eran nobles o gente del pueblo, de los cuales vinieron a salir, provinieron los nombrados mestizos.
>
> Aquí vinieron a encontrarse las hijas de los hombres indígenas de la Nueva España, algunas de origen noble, otras gente plebeya, vinieron a encontrarse con españoles. Así nacieron y siempre siguen naciendo mestizos y mestizas. Y algunos sólo en concubinaje, como hijos ocultos, así por nuestra parte aquí nacemos, salimos mestizos, mestizas.
>
> Los que son hombres dignos, bien sea mestizos, mestizas, reconocen que de nosotros [los indios] provienen. Pero algunos otros sin reflexión, mestizos, mestizas, no quieren reconocer que tienen algo de nuestra sangre, de nuestro color. Sólo vanamente quieren hacerse pasar por españoles, nos menosprecian, se burlan de nosotros. También así lo hacen algunos españoles.[191]

Los intereses de la Iglesia y las ambiciones de un sector del clero se aunaron a la política de la Corona (muchas veces desorientada y en franca contradicción con la Iglesia) para mantener a los indígenas y mestizos fuera del clero. Esta política se basó, por lo general, en el desprestigio de los mestizos y nativos y en una actitud arrogante de parte de los peninsulares. Actitud de la que se salvan contadas y honrosas excepciones dentro del clero que reconocían tanto la capacidad intelectual y la calidad moral de los

---

191 Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, "Séptima relación", ms. mexicano 74, Biblioteca Nacional de Paris, fol. 213r-v. Citado por Miguel León-Portilla, Culturas en peligro (México: Alianza Editorial Mexicana, 1976) 118-19.

marginados. Como se indicó antes, los mestizos de la primera generación podían ser sacerdotes, pero con el tiempo, y ya en el siglo XVI, empezaron a surgir las primeras trabas para evitar su ordenación *in sacris*, y sólo les daban las órdenes menores. En 1562 el padre Mendieta "pedía que los mestizos en ninguna manera fueran admitidos para clérigos". Las órdenes religiosas de México "declararon que ni indios ni mestizos debían recibir las órdenes sagradas".[192] Por su parte Felipe II, mediante cédula real del 2 de diciembre de 1578 cortó las intenciones de las autoridades eclesiásticas peruanas de ordenar sacerdotes mestizos al prohibir que se aceptaran a estos "hasta que habiéndose mirado en ello, se os avise de lo que se ha de hacer".[193] En 1568 se reprendió mediante una cédula real al obispo de Quito porque había "dado órdenes [sacerdotales] a mestizos... lo cual, como podéis considerar, es de gran inconveniente por muchas razones y la principal por... no ser personas a quien se han de dar las dichas órdenes, recogidas, virtuosas y suficientes... Por agora no las daréis a los dichos mestizos de ninguna manera".[194] Fray Pedro de la Peña, obispo de Quito, respondió el 20 de enero de 1577 de la siguiente manera:

> En lo de los mestizos, me parece bien lo que V.M. por ella tiene proveído, y la mucha razón me dictaba que así se había de mandar y con esto he tenido siempre la mano abreviada, como V.M. mandará ver por la descripción de este obispado que envío, y así por todo el discurso del tiempo que V.M. me hizo merced de presentarme a este obispado, que anda en doce años; sólo de ellos hay cuatro

---

192 Rosenblat, 151.

193 Konetzke, Colección de documentos, I: 514.

194 Konetzke, Colección de documentos, I: 436. Citado por Rivera Pagán, 243.

> sacerdotes en este obispado, que ningún español de buena vida les hace ventaja.[195]

El obispo del Cusco, D. Sebastián de Lartaún es de igual parecer. En una carta del 24 de febrero de 1583, el dice al monarca:

> Manda V.M. por otra cédula que no ordenase mestizos, lo cual he cumplido después que la recibí inviolablemente, aunque certifico que algunos son tan virtuosos y de tanto momento que para el edificio espiritual de los naturales de esta tierra convendría los tales se ordenasen, porque son muy peritos en las lenguas y no tanto impedidos en estorbo de la doctrina, porque como no pretenden ir a esos reinos de España, no se ocupan de tantas granjerías como los que de allá vienen, y con esperanza del premio de virtud se ocupan y emplean en ella... Y el recelo que de ellos se puede tener acerca de la falta de religión, no es de tanta consideración como en los descendientes de judíos o moros, porque los tales son afectados mucho a su ley, los judíos por ser la ley revelada y dada por Dios, y los moros, aunque es invención humana, dicen lo es, lo cual no tienen los gentiles.[196]

Fray Diego de Medellín, obispo de Santiago, en dos cartas que envió (1581 y 1590), opinaba que era errónea la idea que se tenía de los mestizos y que los cuatro ordenados en su diócesis eran de los mejores y más útiles del clero "y nadie podía decir mal de ellos con razón". Mediante una carta fechada en el Cusco el 13 de febrero de 1583 los mestizos apelaron al Papa Gregorio XIII contra la disposición regia que prohibía

---

195 Citado por Primitivo Tineo, Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1990) 191-92.

196 Archivo general de Indias, Lima, 300. Citado por Tineo, Los concilios limenses, 192.

su ordenación. En un extenso informe, culpan de la distinción real a la maledicencia de los doctrineros, deseosos de lucrarse en Indias, para luego regresar a España, mientras que nosotros[197]

> ya porque estamos vinculados por la sangre, ya porque anhelamos menos las riqueza..., ya porque sabemos la lengua materna, podemos procurar con más aptitud y facilidad la salvación de las almas de estas gentes... Hay sacerdotes españoles en España, franceses en Francia, italianos en Italia, pero en las Indias ¿sacerdotes indios no habemos?... No somos tan bárbaros ni tan agrestes que no entendamos la naturaleza humana...[198]

Frente a esto el Papa, el 15 de marzo de 1584, pidió al nuncio en España que averiguase las razones para la prohibición del Rey y que este fuera revocado. Ya antes, mediante un breve del 15 de enero de 1579, Gregorio XIII autorizaba a los obispos de America a ordenar mestizos y criollos, llegando a dispensar, incluso, la ilegitimidad de los primeros. Recién por R.C. del 31 de agosto de 1588 y debido a gestiones de los mismos mestizos, Felipe II dio el permiso para que mestizos y mestizas de probada virtud pudiesen ingresar en órdenes religiosas, "precediendo diligente averiguación en información de los prelados sobre vida y costumbres, hallando que son bien instruidos, hábiles y capaces y de legítimos matrimonios nacidos", al mismo tiempo que los indígenas quedaban relegados. Lo curioso es que respecto a la ilegitimidad, ya una bula de Pío V (4 de agosto de 1571) permitía a los obispos dispensar "a cualquier persona de los delitos que llevan aparejada irregularidad". Gregorio XIII fue más explícito al indicar

---

197 Tineo, Los concilios limenses, 193.

198 Archivo Secreto del Vaticano, *Nunziatura di Spagna*, XXX: 440. Citado por Tineo, Los concilios limenses, 194. Véase L. Lopetegui, "El Papa Gregorio XIII y la ordenación de mestizos hispano-incaicos" Miscellánea Historiae Pontificiae, 7 (1943) 179-203.

entre los delitos a dispensarse los de "ilegitimidad, espureidad y otros defectos de los mestizos dellas, para los que es poder ser ordenados de todas las órdenes" (AGI, Lima 308). El III Concilio Mexicano (1585, Canon III, título III, libro I) ordena que "no se admita a las órdenes, sin grande consideración y cuidado, a los que descienden en primer grados de indios o moros o de aquellos que tuvieron por padre o madre algún negro". Finalizo esta lista que puede ser muy extensa, con la bula de Clemente XII (6 de agosto de 1739) que desanda todo lo avanzado en esta materia al ordenar que no se reciba en la orden de San Agustín de México a mestizos y mulatos. En la escala social estos grupos estaban ubicados después de los peninsulares y criollos.

Todo el complejo juego político de influencia y poder entre la Corona y el Pontífice se puede observar en las disposiciones reales y su política, a veces en franca contradicción con las mandatos de Roma en cuanto a las Indias se refieren. Un claro ejemplo lo ofrece la ausencia de los obispos americanos en el importante concilio de Trento. Esta ausencia motivó que en ninguna de las 25 sesiones, de neto enfoque eurocéntrico ("resumidas en la reforma de la Iglesia y la actitud ante la herejía luterana"),[199] se trataran y sometieran a examen y discusión los temas y dudas que en ese momento eran cruciales para la iglesia novomundista, asuntos que, según palabras del cardenal Pacheco, los obispos indianos "sabrían proponer lo que conviene a sus provincias" (evangelización, quejas sobre los abusos de los conquistadores, clero indígena, etc.). Aunque la bula que convocó al concilio obligaba "por derecho y precepto de Su santidad" a todos los obispos y patriarcas del mundo a participar en las sesiones, y a pesar de contar con la opinión favorable del cardenal Pacheco, coordinardor general de los obispos españoles para el concilio, transmitida a Carlos V en 1545,[200] los obispos de

---

199 Tineo, Los concilios limenses, 149.

200 "Parece necesario que viniesen algunos prelados de las Indias, porque como éste sea el primer concilio general que se hace después que se ganaron, demás que sería cosa justa asistir a él, sabrían proponer lo que conviene a sus provincias". Concilio Tridentino, XI, 18, 16-20. C. Gutiérrez, Españoles en Trento (Valladoliod: 1951) 977-983. Citado por Tineo, Los concilios limenses, 149.

América no estuvieron presentes por artimañas de la empecinada negativa de la Corona, muy bien servida, en este caso, por la burocracia civil, el Santo Oficio y el Consejo. Este organismo frente a la insistencia de los obipos de América para estar presentes, respondió: "En lo que toca a vuestra ida al Concilio, éste se ha alargado por algunos días; y ansí por esto como por otras causas, ha parecido que no debéis ir a él ninguno de vosotros. Ansí lo haced que acá se tendrá mucho cuidado de escribir sobre ello a nuestro muy Santo Padre para que lo tenga por bien."[201]

Muy pronto acabó la fortuna de la mayor parte de mestizos porque las prohibiciones y limitaciones no se hicieron esperar y empezaron a llegar a mediados del siglo XVI. En el Perú de 1567, el licenciado Castro solicitó al rey que prohibiese portar armas a los mestizos y mulatos. Estas limitaciones, como bien lo señala Rosenblat, eran más de carácter social que legal. Además del pretexto de seguridad interna y de velar por la integridad de la casta de los peninsulares, en las reales cédulas que regularon y limitaron las actividades mestizas, tuvo que influir el número de mestizos que aumentaba apresuradamente, por un lado, el poco espacio social y la falta de oportunidades que había para ellos. En efecto, los conflictos empezaron a generarse debido a la descomposición de algunos sectores de la base social y a la aparición de una nueva dinámica marginal que, en cierto modo, era controlada por las actividades de los mestizos. El sector que descendía de conquistadores y encomenderos también representaba latente peligro por los pedidos que sometían para reclamar viejos derechos y porque hacía vislumbrar su consolidación como clase social ultramarina e independiente.

Felipe II por real cédula del 19 de diciembre de 1568, refrendada por otra del primero de diciembre de 1573, prohibió portar armas a los mulatos, zambos y a "ciertos

---

201 J.G. Icazbalceta, Nueva colección de documentos para la historia de México (México: 1866) I: 500. Citado por Tineo, Los concilios limenses, 145.

mestizos".[202] En 1576 este rey prohibe que los mestizos ocupen cacícazgos. Posteriores reales cédulas ordenan que los mestizos y mulatos no pueden ser escribanos ni notarios públicos (1576 y 1621).[203] En 1578 se les prohibe ser protectores de indios; otra de 1643 y 1654 limita su participación como soldados.[204]

---

202 Los mestizos que optan por ser buenos sujetos (españolizándose) son tratados como peninsulares, mientras que los sujetos problemáticos son sancionados: "Los que vivieren en lugares de Españoles, y tuvieren casa poblada, y labranza, pueden traer las armas permitidas á los Españoles." Solórzano Pereyra, Política Indiana, I: 448.

203 "...se previene, que á ningún Mestizo, ni Mulato se le permita ser Escribano... y para concordarlas se ha de entender, que aquí habla de Mestizos **ilegítimos**... y cada dia se dán estas Notarías á Mestizos legitimos en la Cámara de Indias." Solórzano Pereyra, Política Indiana, I: 449. El énfasis es mío.

204 "No se les permite sentar plaza de Soldados, aunque esto es duro, é inconsequente de la ley antecedente, si no es, que se entienda con Mestizos ilegítimos." Solórzano Pereyra, Política Indiana, I: 448.

Evaluación y estrategia para una lectura del mestizaje

En el mestizaje americano se produjo una combinación totalmente asimétrica, y no podía ser de otro modo, puesto que era el resultado de la lógica de la invasión y la conquista con un vencedor y un vencido. El lado español impuso las condiciones gracias a su poder y a su hegemonía: la lengua y la religión bastan como testimonio. Por su parte el lado indígena se vio obligado, en su condición de conquistado, a jugar un papel pasivo. Asimiló, sincretizó, transculturizó. Trató de adaptarse a las nuevas y adversas condiciones. Esta es la marca que lleva todo mestizo que se reconoce sujeto de este proceso. Y va desde la primera generación de mestizos hasta el presente. El mestizo que no tuvo la oportunidad de responder a la interpelación colonial española (porque fue llevado por la madre a vivir a zonas rurales o en el ayllu), o el que voluntariamente se desubjetivó (no reconociéndose sujeto del imperio español) y volvió al lar indígena, no podía haber dejado prueba escrita de tal rechazo porque ese acto, ese testimonio privado, se convertiría en el gesto escriturario de un sujeto que ha penetrado por el umbral que precisamente lo bautiza como sujeto: un mestizo al crearse un espacio textual en la lengua del dominante, hace que momentáneamente (porque su objetivo es rechazar o acomodarse como en el caso de los "indios leguleyos") el individuo sea el sujeto que no quiso ser. De los mecanismos y ejecución de este retiro, y a nivel de lo subjetivo, sólo hay una sospecha, la tenue huella de una acción sin testigos que se ha convertido en silencio, en total ausencia de una "historia" que no podrá recobrarlos y en la que sólo habitarán bajo el nombre tutelar de los abuelos maternos, los indígenas, y el calor del ayllu.

En la etapa inicial de la conquista el mestizo, en general, se reconoció como sujeto español. Este reconocimiento lo ejerció de dos maneras que forman parte del mismo proceso: primero, mediante su parti-cipación en las actividades de los conquistadores

(conquistas, fundación de ciudades, explotación de indígenas, o su establecimiento en la Península: Fran-cisca Pizarro, Martín Cortés); la segunda, en el ejercicio de derechos peninsulares adquiridos a través de los padres españoles y que varían de acuerdo con el rango social. Desgraciadamente, y sobre todo para el caso específico del Perú, no existen textos que recojan la experiencia de esta subjetivación, de este re-conocerse como buen sujeto. Con lo único que se cuenta para la interpretación es con las acciones de estos individuos y las diferentes posiciones que optaron como sujetos.

A partir de las siguientes generaciones y sobre todo debido a estos dos hechos: el creciente número de mestizos y la aparición del discurso de la ilegitimidad (dos elementos que funcionan en dos ámbitos diferentes pero muy interconectados, el ámbito social y el ideológico), se empieza a imponer más limitaciones para evitar que cualquier mestizo se reconozca como sujeto de derechos concedidos sólo a peninsulares y a las primeras generaciones de mestizos. Esta acción exclusivista por parte de la Corona encuentra una respuesta similar en muchos mestizos que empiezan a cuestionar su *status*, tratando de ejercitar sus derechos mediante actitudes de fuerza como es el caso del "motín de mestizos" en 1567,[205] o a través de la utilización del discurso legal como en el caso de los "indios leguleyos", o a través de la textualización de su experiencia porque buscan insertarse en el discurso del proyecto colonial, o bien tratan de crear un contra-discurso que subvierta la hegemonía del discurso oficial.

En este ambiente se forja el mestizo como sujeto colonial y por esto en esta emergencia, como ya se mencionó, hay que tener en cuenta muchas variables (género, clase social y económica, grado de alejamiento o inserción en ambas culturas, analfabetismo) que pueden influir de manera decisiva en la formación del sujeto mestizo. Defino al mestizo como sujeto colonial, individuo que, en una primera etapa, se reconoce

---

[205] En 1567 se produce un alzamiento de mestizos en las ciudades del Cusco y Lima. Véase Héctor López Martínez, Rebeliones de mestizos y otros temas quinientistas (Lima: Ediciones P.L.V., 1972).

biológicamente como producto de dos grupos étnicos diferentes (español e indígena y luego español y negro), y sobre esta base física recurre culturalmente al uso de productos materiales e ideológicos que ambos depositorios culturales le ofrecen para poder manifestar formas de vida, deseos, frustraciones y proyectos. En la primera etapa, el individuo biológicamente mestizo asume una posición de sujeto mestizo al reconocer su doble herencia física y cultural y busca insertarse, desde el espacio físico de la colonia y la periferia, en el proyecto político-económico, social y cultural formulado por el poder de la metrópoli. Este sujeto colonial emerge a partir de las reglas impuestas por el Sujeto. El sujeto colonial puede aceptar estas reglas e identificarse con ellas (como muchos mestizos lo hicieron) o desidentificarse con ellas o tratar de cambiarlas, usarlas o subvertirlas. Pero el aspecto importante es que esta regla general y colonizante engloba tanto al sujeto mestizo que acepta las reglas de juego como al que trata de evadirlas desde su posición de sujeto mestizo.

Una vez establecida la categoría del sujeto mestizo por su composición étnica, también se puede percibir la operación por la que el factor físico cuenta como otro factor más, pero no como el determinante (o simplemente en otros casos puede no contar), porque ahora entran a funcionar otros factores y a partir de la función de estas nuevas variables se establece una categoría muy importante y vital en la cultura andina, a la que denomino el mestizo como sujeto cultural. No hay que olvidar que en el caso del mestizo en general el sujeto parte de un individuo físicamente mestizo y desde esta condición previa puede asumir su posición de sujeto. En el otro caso la segunda categoría establece su condición cuando cambia cualitativamente (de lo físico a lo ideológico) al hacerla una posición de sujeto gracias al uso, manipulación, creación y reproducción de elementos político-culturales.

Por esto creo que, a partir de la labor del Inca Garcilaso de la Vega, el mestizaje no sólo es un resultado físico, sino, y, sobre todo, una estrategia política y cultural, una cosmovisión, una forma de ver, vivir y hacer el mundo. En este desarrollo del sujeto

colonial mestizo, la evidencia de lo físico, que fue condición *sine qua non* para determinar su estatus en una primera etapa, va perdiendo su influencia y cede el paso, creo, a la evidencia de una nueva formación socio-cultural que penetra profundamente en la conciencia incluso de los que no siendo biológicamente mestizos sí lo son culturalmente hablando. Por esto que aquí se reconoce como formas de mestizaje tanto la experiencia vital y la obra del Inca Garcilaso de la Vega, así como la experiencia y obra de Guaman Poma de Ayala. Siguiendo este criterio se puede decir que Guaman Poma aunque es indígena yarowilca por ambas líneas, es un sujeto mestizo en tanto asume posiciones de sujeto mestizo. Creo que su entrañable testimonio escrito da fe de un mestizaje que está más allá de lo netamente indígena y de lo meramente biológico.

En el caso Guaman Poma estas definiciones no operan con facilidad y necesitan continuas reformulaciones. Por ejemplo, coincido con lo que Julio Ortega sostuvo en 1980 en el sentido de que Guaman Poma "no parece plantearse ser un mestizo cultural, lo que, evidentemente, es, a pesar de que promueve ese *status* para sus discípulos. Es, por cierto, culturalmente un mestizo, pero no ha dejado de ser un indio, y lo es de un modo más decisivo: su percepción cultural es, por ello, compleja."[206] Ocho años después, Ortega replantea el asunto y esta vez afirma que Guaman Poma no cae dentro de esta categorización: "No se puede, por ello, hablar de mestizaje en el caso de este texto y este autor, como sí cabría hacerlo en el caso de Garcilaso, porque la noción de mestizaje implica una cierta nivelación de información, según la cual signos aborígenes y españoles se suman e integran, en una nueva identidad sintética, armónica y suficiente."[207]

Creo que en el mestizaje los signos que se integran y se suman no lo hacen siempre en forma "sintética, armónica y suficiente". Por el contrario este es un proceso

---

206 Julio Ortega, "Guamán Poma de Ayala y la producción del texto," Cuadernos Americanos 360 (1980): 600-11.

207 Julio Ortega, "El cronista indio Guaman Poma de Ayala y la conciencia cultural pluralista en el Perú colonial" Nueva Revista de Filología Hispánica, 36 (1988):333-44.

desigual, con muchas ambigüedades y contradicciones, en el que se estructuran una variedad de dislocaciones porque las relaciones son asimétricas. El mestizaje puede presentar, y de hecho presenta, aspectos homogéneos, pero una gran parte de su estructura la conforman los aspectos heterogéneos. Es más, en un momento en el que la sociedad colonial busca estabilizarse y los patrones sociales todavía no están bien definidos por una serie de razones históricas, el sujeto mestizo emergente se ve obligado a improvisar sus posiciones y a hacerlas más heteróclitas, esto se debe a que el campo de la auto-afirmación de la identidad y de la auto-representación está recién delineándose. Su textura es abrupta, su piel agrietada por una trama desigual porque el mestizaje

> is such a concept and a practice: it is the site of undecidability and indeterminancy, where solidarity becomes the fundamental principle of political action against hegemonic languages... mestissage is a praxis and cannot be subsummed under a fully elaborated theoretical system... it bring together biology and history, anthropology and philosophy, linguistics and literature.[208]

Y creo que esto es lo que precisamente ocurre con Guaman Poma. Se trata, pues, del mestizaje como proceso y no como ideología o ideologización del proceso. Y aquí hay que hacer la diferencia entre el mesticismo (acertado neologismo creado por Angel Rama)[209] como ideología y el mestizaje como proceso. La ausencia de esta diferencia lleva a Ortega a generalizar: "Pero lo cierto es que esa noción de mestizaje sólo existe en el discurso, tanto en el del Estado..., como en el discurso liberal, que mecánicamente

---

[208] Françoise Lionnet, Autobiographical Voices: Race, Gender, Self-Portraiture (Ithaca: Cornell UP, 1989) 6, 8.

[209] "La cultura mestiza reclama de hecho la mestización global de la sociedad andina, incluyendo a los remanentes indígenas a quienes exalta pero a quienes propone una aculturación profunda bajo su protectorado." Angel Rama, Transculturación narrativa en América Latina (México: Siglo XXI, 1982) 152.

adscribe la verdad a la reconciliación de los extremos, y este conformismo acrítico es característico de la ideología del mestizaje."[210] Es el mesticismo que elabora esta noción homogenizadora y conciliadora del mestizaje y la pone al servicio de un estado desarticulado de la totalidad del órgano social. En la cultura mestiza, harto desigual, hay que reconocer la existencia de un sector que trata de rescatar y reivindicar lo indígena respetando las diferencias ya por un espíritu de justicia, de solidaridad o deseo de abrazar las raíces. Es más, la realidad social ha demostrado que a través de este sector parte de las culturas indígenas puede sobrevivir y ser recreada, mientras que los sectores indígenas más puros y conservadores se van extinguiendo.[211]

Pero también hay otro sector que elimina sus propias y más profundas contradicciones a través de la homogeneización y de la aculturación que produce la supuesta "modernización" del indígena. Y el hecho de que el *mesticismo* pretenda lo anteriormente indicado, no impide ver a Guaman Poma como parte de la realidad del mestizo en la colonia. A su vez, ver a este autor como mestizo no elimina en absoluto las innegables contradicciones y desigualdades del mestizaje como proceso, al contrario las confirma y valida. De estas contradicciones, diferencias y síntesis me ocuparé cuando veamos el caso del Inca Garcilaso en otro capítulo, sobre todo en dos tipos de proceso: el dialéctico y la diferencia. Por su parte, Julio Ortega, sostiene que:

---

210 J. Ortega, "El cronista indio Guaman Poma...", 366.

211 Según el crítico uruguayo Angel Rama, José María Arguedas,
Vio claramente que las comunidades económicamente fuertes (que es lo mismo que decir: aquellas que ya tenían cumplido un proceso de mestización, incorporando elementos de la estructura económica occidental) eran capaces de defenderse con posibilidades de éxito, remplazando sus viejas instituciones indias por otras más modernas sin que eso acarreara pérdida de la identidad...En cambio las comunidades pobres, o sea las que no habían accedido a ningún grado de mestización se desintegraban velozmente" [por esto el mestizo puede ser] "el único capaz de salvar algo de la herencia india en los difíciles trances de la aculturación." Rama, Transculturación narrativa 189, 185.

> la observación etnológica y antropológica documenta un proceso no de aculturación (incorporación total a la otra cultura) ni de mestizaje (promovido por la ideología de la "integración" para absorber la identidad aborigen en la sociedad nacional), sino de un pluralismo cultural de distinto grado de sincretismo. Este sincretismo hace que la información básica aborigen incorpore conjuntos de información occidental de modo heteróclito, a veces disfuncional, de acuerdo con las propias pautas de decodificación.[212]

Convendría aclarar que tanto el mestizaje cultural como el sincretismo son niveles de aculturación (implicando ésta "una significativa reestructuración de las culturas que sufren...contactos").[213] En estos fenómenos de aculturación que de ahora en adelante, y siguiendo al sociólogo cubano Fernando Ortiz, paso a denominar transculturación,[214]

---

[212] J. Ortega, "El cronista indio Guaman Poma..." 366-67.

[213] Fernando Silva Santisteban, Antropología: conceptos y nociones generales (Lima: Universidad de Lima, 1977) 179.

[214] "La antropología latinoamericana ha cuestionado el término 'aculturación' aunque no las transformaciones que designa... En 1940 el cubano Fernando Ortiz propuso sustituirlo por el de 'transculturación'." Rama, 32.

> Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturación*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial deculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse *neoculturación*. Fernando Ortiz, Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978) 86.
>
> Sobre este mismo punto Melville J. Herskovits dice que la errónea interpretación de Ortiz referente al uso de la palabra *acculturation* no es ciertamente tan grave como la que adscribiría a *acculturation* una cualidad etnocéntrica que nunca ha tenido. Si no estuviera tan firmemente fijada la palabra *acculturation* en la literatura antropológica, "trancuslturación" podría igualmente ser bien usada para expresar el mismo concepto. El hombre y sus obras: La ciencia de la antropología cultural, trad. M. Hernández Barroso (México: FCE, 1968) 572.
>
> "Ethnographers have used this term [transculturación] to describe how subordinated or marginal groups select and invent from materials transmited to them by a dominant or metropolitan culture." Pratt, Imperial Eyes, 6.

funciona una diversidad de variables que influyen en la naturaleza de la pluralidad de mestizajes. Estas modalidades son: sentido (unilateral o bilateral), intensidad (contactos totales o parciales), grado de diferencia cultural (similitud o diferencia), duración, igualdad o subordinación, etc.[215]Antes de seguir adelante, creo necesario precisar ciertos conceptos relacionados al tema del sujeto colonial con el objeto de entender mejor el contexto en el que ubico al mestizo. En estas páginas

> imperialism can be taken to refer to the authority assumed by a state over another territory -authority expressed in pageantry and symbolism, as well as in military power... Colonialism involves the consolidation of imperial power, and is manifested in the settlement of territory, the exploitation or development of resources, and the attempt to govern the indigenous inhabitants of occupied lands.[216]

Es obvio, pero vale recordarlo siempre, que los sistemas coloniales parten de bases materiales muy concretas. No son simples lucubraciones ni menos ágiles juegos retóricos. Y lo mismo ocurre con el sujeto colonial. No es un simple capricho teórico, es una categoría que encarna tanto contradicciones materiales e ideológicas muy concretas como abstractas, representa las condiciones subjetivas y objetivas en las que se origina, condiciones que bien pueden ser evidentes o sutiles. El sujeto colonial es el resultado (a la postre estructurante) de proyectos colonialistas y de colonización[217] cuyo propósito es

---

215 Silva Santisteban, Antropología, 184.

216 Elleke Boehmer, Colonial & Postcolonial Literature. Migrant Metaphores (Oxford: Oxford UP, 1995) 2.

Si bien es cierto que Boehmer utiliza estos conceptos para un espacio y tiempo diferentes, me parece que estas categorías son también válidas para analizar la experiencia colonial hispanoamericana.

217 "[C]olonialism and *colonization* basically mean organization, arrangement. The two words derive from the latin word *colere*, meaning to cultivate or to design. Indeed the historical colonial experience does not and obviously cannot reflect the

organizar y transformar espacios no europeos en creaciones básicamente europeas, mediante actos *complementarios*: la dominación del espacio físico, la reforma de la mentalidad de lo *nativos*, y la integración de las historias económicas locales dentro de la perspectiva occidental,

> I would suggest that in looking at this process, it is possible to use three main keys to account for the modulations and methods representative of colonial organization: the procedures of acquiring, distributing, and exploiting lands in colonies; the policies of domesticating natives; and the manner of managing, ancient organizations and implementing mew modes of production. Thus three complementary hypotheses and actions emerge: the domination of physical space, the reformation of *natives*' minds, and the integration of local economic histories into Western perspective. These complementary projects constitute what might be called the colonizing structure, which completely embraces the physical, human, and spiritual aspects of the colonizing experience.[218]

De aquí que podemos distinguir algunas variantes del sujeto en América y la Península: sujeto colonial, sujeto colonialista y sujeto colonizado. El primero surge en el fenómeno de la expansión europea en el Nuevo Mundo. El sujeto colonial, que se encuentra tanto en la metrópoli como en la periferia, participa, asimila, interioriza, y, en algunos casos representa simbólicamente (mediante la palabra, pintura u otros medios) la experiencia de la colonia. Por su carácter trans-étnico éste puede ser un europeo, como también un mestizo o un indígena, identificados, de algún modo, con el proyecto en marcha. Como se podrá ver, este es el sujeto que presenta mayores ambigüedades en su

---

paceful connotations of these words." V. Y. Mudimbe, The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of knowledge (Bloomington: Indiana UP, 1988) 1.

[218] Mudimbe, The Invention of Africa, 2.

posición y objetivos, de ahí el dinamismo en su conformación y modificaciones. Los espacios ocupados por estos sujetos pueden hallarse a diferentes distancias del Poder. Muchas son las variantes que entran en juego y determinan el acercamiento o alejamiento del sujeto en relación al Poder (variantes sociales, económicas, culturales y, fundamentalmente biológicas = europeos, mestizos, indígenas, negros, mulatos, etc.). Me remito a Foucault para indicar lo que aquí Poder significa:

> The exercise of power is not simply a relationships between partners, individual or collective; it is a way in which certain actions modify others... Power exists only when it is put into action.
>
> In effect, what defines a relationship of power is that it is a mode of action which does not act directly and immediately on others. Instead it acts upon their actions: an action upon an action, on existing actions or on those which may arise in the present or the future.
>
> It is a total structure of actions brought to bear upon possible actions; it incites, it induces, it seduces, it makes easier or more difficult... A set of actions upon other actions.[219]

En cambio el sujeto colonialista es el clásico ejemplo de la absoluta identificación con el proyecto del imperio. Es su auténtico vocero. Es el sujeto que está específicamente preocupado con la expansión colonial y sus beneficios, y sustenta su punto de vista en teorías que defienden la superioridad cultural europea y el absoluto derecho que tienen para conquistar.[220] Es el que reclama y defiende con ortodoxia

---

[219] Foucault, "The Subject and Power", Michel Foucault, Beyond Structuralism, 219-221.

[220] Para esta sección utilizo algunas ideas de Boehmer, Colonial & Postcolonial Literature, 3.

(sistema de eufemismos, la forma oficial de hablar y pensar el mundo natural y social)[221] su derecho de conquistar y explotar, y quiere implantar por la fuerza la mismidad del conquistador, rechazando, al mismo tiempo, la coexistencia de la alteridad porque tiene por objetivo el total sometimiento del otro.[222] Como se podrá colegir de sus características, la posición de este sujeto es bastante inflexible y está casi cerrada a otros tipos de sujeto. El espacio que ocupa este sujeto se halla muy cerca al Poder y en muchas ocasiones se expresa como parte integrante del mismo. Esta ortodoxia establece relaciones de violencia que actúan sobre un cuerpo o sobre cosas. Son relaciones que fuerzan, doblan y doblegan, ("it breaks on the wheel, it destroys, or it closes the door on all possibilities.").[223]

Finalmente está el sujeto colonizado que sería representado por millones de indígenas sometidos y explotados, también por los mestizos que por diversas razones (ser hijo no reconocido o de padre desconocido, pobreza de la rama materna, por haber cuestionado el sistema o asumido una posición subversiva) no participaron de los beneficios de la colonia y fueron los que aportaron la mano de obra para beneficio tanto del sujeto colonialista como del sujeto colonial. El espacio que ocupa este sujeto se halla en la periferia y la adquisición de su posición (desde su punto de vista) ha sido pasiva por

---

221 Pierre Bourdieu distingue entre doxa y ortodoxia:
doxa= "quasi-perfect correspondence between the objective order and the subjective principles of organization (as in ancient societies, [in which] the natural and social world appears as self evident."
ortodoxia= "straight, or rather straightened opinion, which aims, without ever entirely succeeding, at restoring the primal state of innocence of doxa... which rejects heretical remarks as blasphemies." Outline of a Theory of Practice, tr. Richard Nice (Cambridge: Cambridge UP, 1988) 164,169.

222 "Por muchas causas, pues, y muy graves, están obligados estos bárbaros a recibir el imperio de los españoles conforme a la ley de la naturaleza, y a ellos ha de serles todavía más provechoso que a los españoles, porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata." Sepúlveda, Tratado sobre las justas causas, 135.

223 Foucault, "The Subject and Power", Michel Foucault, Beyond Structuralism, 220.

haber ha sido impuesta a sangre y fuego. Su espacio mantiene relaciones asimétricas con el Poder: paradójicamente se halla en el centro de su producción (mano de obra, minero forzado, soldado, siervo, objeto sexual) y sin embargo se halla muy lejos de él, sufriendo, más que cualquier otro tipo de sujeto colonial, las consecuencias de su interpelación. Es el que más servicios le presta al Poder y el que menos beneficios recibe.

En ningún caso la subjetividad de estos tipos de sujeto es producto del lenguaje solamente, como quieren hacer aparecer determinados sectores. Muy por el contrario, se constituyen tanto a través de la violencia, la brutalidad, como mediante las palabras y otras representaciones. Y si sólo se tratase de un hecho lingüístico, siempre habría que tener presente, según Foucault, dos hechos: por un lado, el psicoanálisis ha mostrado que en el lenguage no sólo se expresa el deseo sino que el mismo lenguaje es objeto del deseo. Y por el otro, los historiadores han visto que el dicurso no es la simple traducción o expresión de conflictos y sistemas de dominación, sino que es el objeto mismo de los conflictos del hombre. De tal manera que lo que está en juego es el poder.[224] Y como también sostiene Foucault: "The history which bears and determines us has the form of a war rather than that of a language: relations of power, not relations of meaning. History has no 'meaning', though this is not to say that it is absurd or incoherent. On the contrary it is intelligible and should be susceptible of analysis."[225]

El sujeto mestizo es colonial (aunque también puede ser sujeto colonial/ colonizado) en el sentido que funciona en una economía de dependencia[226] establecida

---

224 Michel Foucault , L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 de décembre 1970 (Editions Gallimard, 1971), 12, 22.

225 Michel Foucault, Power Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977, tr., ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980) 114.

226 "Se habla de dependencia cuando las estructuras económicas, de clases, políticas e ideológicas de una sociedad no están dinamizadas por necesidades autóctonas, sino por un centro de poder imperial que la ha integrado a su esfera de influencia económica, política y militar." Hernán Vidal, Socio-historia de la literatura colonial hispano-americana: tres lecturas orgánicas (Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature, 1985) 20.

para satisfacer los intereses de la metrópoli, y se funda en las coordenadas ideológicas que justifican una interpelación al servicio de la Corona. En general, al interpelar al mestizo, la Corona propone y centraliza las reglas de juego a su favor, y crea un espacio (colonia, satélite) en los márgenes que no tiene el mismo valor que la metrópoli. Desde ésta se controla y maneja, en la medida de lo posible, la vida colonial en sus diferentes aspectos y facetas: producción, reproducción y consumo tanto de bienes como de prácticas materiales y sociales.

En el específico caso del mestizo letrado, en su posición de sujeto colonial, para que funcione como tal, debe aceptar las condiciones que el sistema ofrece y privilegia: la lengua, el canon, el interlocutor o lector, la reproducción tanto de asuntos o temas como los formales. Su mayor o menor inserción en el sistema colonial dependerá del mayor o menor grado de adscripción al sistema y su reproducción. Este sistema, en algunos casos, permite hasta cierto límite alguna que otra discrepancia (tal vez para asegurarse del poder de su propia existencia y capacidad, además de ser una profiláctica válvula de escape social bajo control); en otros es incapaz de controlar el volumen o la frecuencia de la discrepancia de cuya magnitud depende su espíritu subversivo. En la mayoría de los casos, el sistema está dispuesto y capacitado para reprimir y sancionar por diversos medios las posiciones discrepantes adoptadas por sujetos mestizos que buscan desestabilizar el sistema. Aquí es conveniente reiterar que la posición discrepante o desestabilizadora del sujeto mestizo para que cumpla su papel y tenga peso, sólo puede darse adoptando y adaptando las reglas que le impone el Sujeto/Corona. Es decir que para que su discurso y/o práctica tenga validez solamente puede ser elaborado desde dentro y circular en los límites establecidos.

El mestizaje surge y funciona en lo que Mary Louise Pratt llama "zonas de contacto," en otras palabras, en los espacios sociales donde

> disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination -like colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out across the globe... One coinage that recurs... is the term "contact zone," which I use to refer to the space of colonial encounters, the space in which peoples geographically separated come into contact with each other and establish ongoing relations, usually involving conditions of coercion, radical inequality, and intractable conflict.[227]

Visto de esta forma, el mestizaje es el resultado de la zona de contacto y a la vez es el espacio de contacto, es el acto mismo del contacto. Es su mejor evidencia. En este espacio se genera un tipo de discurso: el discurso del mestizaje colonial producido por mestizos en una sociedad colonial. Las principales características de éste son:

a) Es un discurso que en general pertenece a la semiosis colonial, campo más amplio y abarcador, y que específicamente se inserta en el proceso de la Estabilidad colonial,[228] ya sea en su versión identificatoria o en su versión contestataria. Es colonial en el sentido de que se posibilita debido al uso de la lengua, el canon y los aspectos

---

227 Mary Louise Pratt, Imperial Eyes: Travel Writing and transculturation (London: Routledge, 1992) 4, 6, 7.

228 El período Estabilización colonial se inicia hacia finales de la década de 15-60 con el término de la conquista territorial y concluye durante la primera mitad del siglo XVIII... Al hablar de una estabilización hay que referirse al hecho de que una minoría de origen europeo, estimada en cien mil personas hacia mediados del siglo XVI y de tres millones hacia fines del período colonial, es capaz de implementar una política de control coercitivo y explotación y una conexión imperial, a pesar de conflictos internos, sobre una masa multirracial y multiétnica de trabajadores estimada en cincuenta millones y diecisiete millones respectivamente para los períodos indicados. Vidal, Socio-historia, 89.

Para el caso peruano esta sería la cronología:
la conquista, desde el desembarco de Pizarro en Tumbes hasta el fracaso de le rebelión de los encomenderos (1530-1560); la organización de régimen colonial, que terminaría con el virrey Francisco de Toledo, que la consolidó (1569-1580); el auge de 1580-1630, y que terminó con la decadencia de las minas del cerro de Potosí; el estancamiento secular del siglo XVII. Pablo Macera, Visión histórica del Perú (Del paleolítico al proceso de 1968) (Lima: Milla Batres, 1978) 121-23.

formales instaurados por el poder conquistador. Su interlocutor (singular o plural) es otro sujeto que se ubica por lo general en la metrópoli. A él dirige su discurso, espera que opere en él/ellos, confía ser beneficiario de los objetivos que persigue. Siguiendo a Pratts es posible decir que este discurso envuelve tanto una apropiación del idioma del conquistador como también una colaboración parcial.

b) es un discurso autoetnográfico en la medida en que permite al sujeto mestizo tratar de responder o intervenir cuando el colonizador distorsiona. Al intervenir el sujeto mestizo puede ignorar, inventar o simplemente intentar la domesticación, total o parcial, de los medios de los que se vale el colonizador. Esta intervención se produce mediante la representación del complejo geográfico, social, cultural y humano tanto del indígena como del mestizo. Al hacerlo, el mestizo, entra en un diálogo de afirmación o contradicción con el discurso oficial. El mestizo desea hablar de sí mismo, necesita autorrepresentarse, o busca cambiar la dinámica de subordinación o establecer un punto de resistencia que le cree un espacio donde poder manifestarse. Pratts así lo explica:

> "autoethnography" or "autoethnographic expression" ... I use these terms to refer to instances in which colonized subjects undertake to represent themselves in ways that *engage with* the colonizer's own terms.
>
> ...autoethnographic texts are those the others construct in response to or in dialogue with those metropolitan representations.[229]

La historia, la inestabilidad de la identidad, la abundante huella de la ilegitimidad, las presiones sociales e ideológicas y la fragilidad de las fronteras socio-culturales han permitido que el sujeto mestizo, que es parte conquistador y parte conquistado, fluctúe entre los dos sectores de los que proviene. En este proceso donde no existen puntos fijos

---

229 Pratts, Imperial Eyes, 7.

ni unicidades reflexivas se han adoptado, de acuerdo a los vaivenes históricos y a las necesidades del sujeto mestizo, con imaginación, inventiva y desgarro, variantes y combinaciones en casi todos los espacios materiales, ideológicos y subjetivos, todo esto con el objeto de satisfacer deseos o realizar sus proyectos. En este juego de oposiciones y de precarios equilibrios la marca del conquistador suele asirse a las raíces, atarse a la lengua y hacerse mucho más pesada.

Para terminar este capítulo sería conveniente subrayar las diferencias entre discurso colonial y semiosis colonial. En primer lugar, hay que indicar que el primero es mucho más limitado que el segundo, abarca menos. La semiosis colonial, por su amplia naturaleza, permite reconocer y aceptar diversos materiales culturales que el restringido concepto de discurso margina. De este modo se convierte en un instrumento importante para realizar análisis más amplios y democratizantes. En cambio, el discurso colonial, que considera a América como *terra nullius* y se reafirma en la creencia de que el lenguaje es un medio transparente, interpela al indígena como sujeto colonial. Este al ser representado es inmediatamente incorporado al sistema dominante mediante técnicas que operan dentro de la gran estrategia imperial, estrategia que es dicotómica porque funciona bajo el criterio de lo "civilizado" y lo "natural." Según Hulme,

> The general area within which this study operates could then named colonial discourse, meaning by that term an ensemble of linguistically-based practices unified by their common deployment in the management of colonial relationships, an ensemble that could combine the most formulaic and bureaucratic of official documents -say the Capitulations issued by the Catholic Monarchs to Christopher Columbus early in 1492- with the most non-functional and unprepossessing of romantic novels. [230]

---

230 Peter Hulme, Colonial Encounters: European and Native Caribean 1492-1797 (London: Methuen, 1986) 2.

Si bien Mignolo reconoce la valiosa y oportuna función del concepto discurso colonial,[231] también señala sus límites sobre todo cuando se trata de comprender las prácticas semióticas "amerindias", "puesto que ha pasado a designar producciones orales y escritas en escritura alfabética."[232] Para entender mejor la idea de semiosis colonial vale la pena citar extensamente a Mignolo:

> nos es necesario un concepto como el de "semiósis colonial", el cual tiene la ventaja de liberarnos de la tiranía de los conceptos forjados sobre la experiencia de la escritura alfabética y la desventaja de multiplicar una abundante terminologíaya existente... En resumen, la noción de "semiósis colonial" revela que los estudios coloniales centrados sobre el dominio del lenguaje (digo del "lenguaje" en el sentido amplio de signos visuales y aurales, y no en el sentido restringido de la lingüística frasal y sus derivados en el campo del "análisis del discurso") es preferible a lo de "discurso colonial" para captar la orientación que están tomando los estudios coloniales centrados en los Andes, en Mesoamérica y la región del Caribe, en la medida que define un dominio de interacciones pobladas por distintos sistemas de signos. El concepto de "semiósis colonial",

---

231 La introducción reciente de la expresión "discurso colonial" en el vocabulario de los estudios literarios coloniales abrió las puertas, en mi opinión, a una distribución alternativa del área que había sido hasta hace poco (y todavía lo sigue siendo), denominada "literatura colonial". La extensión (en términos lógicos) de "discurso colonial" abarca todo tipo de acciones y objetos discursivos relacionados con y producidos en situaciones coloniales, desde las Capitulaciones de 1492 hasta *La Tempestad*, desde las Ordenanzas Reales hasta la más cuidada prosa gongorina. Las ventajas que presenta el concepto "discurso colonial" fueron, para mí, enormes. Hizo posible, por un lado, la expansión de los criterios bajo los cuales fue establecido el canon de la literatura colonial. Walter D. Mignolo, "La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas," Crítica y descolonización: el sujeto colonial en la cultura latinoamericana, ed. Beatriz Gonzáles Stephan, Lúcia Helena Costigan (Caracas: Universidad Simón Bolivar, 1992) 29.

232 Mignolo, "La semiosis colonial", 30.

finalmente, señala tanto las fracturas, las fronteras y los silencios que caracterizan las acciones comunicativas y las representaciones en situaciones coloniales, al mismo tiempo que revela la precariedad hermenéutica del sujeto que se da por tarea su conocimiento y/o comprensión.[233]

---

[233] Mignolo, "La semiosis colonial", 31, 32.

CAPITULO V

DEL INDIVIDUO GOMEZ SUAREZ DE FIGUEROA AL SUJETO INCA GARCILASO DE LA VEGA

El Inca Garcilaso era "entre mediado de quherpo, moreno, muy sosegado en sus rrazones... sabio y prudente... hombre de mui buenas partes y santa bida."

Iñigo Córdoba Ponce de León
(Unico retrato del Inca)

"[El Inca actuaba] con prudencia, justicia, fortaleza y templanza."

Francisco de Castro
Arte Rethorica

"[El Inca] varón de suma nobleza"

Fco. Fernández de Córdoba
Didascalia multiplex

Este capítulo está dedicado a estudiar la constitución del sujeto mestizo Inca Garcilaso de la Vega teniendo en cuenta tanto la vida como la producción textual del individuo Gómez Suárez de Figueroa/Inca Garcilaso. El caso obliga a dedicar unas líneas a la biografía del cusqueño porque en ella hay valiosa información que echará luz sobre las características de su formación como sujeto mestizo.

Toda una vida

En 1531, con el adelantado Pedro de Alvarado, "pasó" a "los Reinos y provincias del Pirú" el capitán extremeño Sebastián Garcilaso de la Vega. En el Cusco, Garcilaso, que no hablaba quechua, tuvo amores con la *ñusta* (princesa) Chimpu Ocllo, nieta del inca Túpac Yupanqui, que no hablaba castellano. De estas relaciones nació en la antigua capital de los incas el mestizo Gómez Suárez de Figueroa el 12 de abril de 1539.[1] Le pusieron este nombre en honor a su famoso tatarabuelo y al tío, hermano del padre. El capitán, como hicieron muchos conquistadores, no se casó con la Palla "porque pocos españoles de honra hay que se casen con indias".[2] Esta situación la lamentó el mismo Inca Garcilaso. Para mediados del siglo XVI los mestizos ilegítimos constituían la mayoría.[3]

El niño se crió en el viejo solar paterno, "en la leche mamó la lengua general de los indios del Perú,"[4] y escuchó las narraciones de parientes y amigos por línea

---

[1] "y yo nací el de mil y quinientos y treinta y nueve..." HGP: lib. 2, cap XXV, III: 128. El Inca Garcilaso hace otra referencia a su edad en otra sección: HGP: lib. 4, cap. XLII, III: 309.

Todas las citas provienen de las Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega, edición de Carmelo Saenz de Santa María, 4 vols. (Madrid: BAE, 1960). Las citas se harán de este modo: siglas del título, libro, capítulo, volumen, y finalmente la página o páginas.

Utilizo las siguientes abreviaciones para distinguir la obra del Inca:
DA= Diálogos de Amor de León Hebreo,
CR= Comentarios Reales,
HGP= Historia General del Perú,
LF= La Florida del Inca,
RD= Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas.

[2] Solórzano y Pereyra, Política Indiana, I: 445.

[3] López Martínez, Rebeliones de mestizos, 16.

[4] Inca Garcilaso, HGP: "Prólogo" III, 14.

cusqueña. También tuvo un ayo español, Juan de Alcobaza. Siendo muy tierno aún, a los cinco años más o menos, ocurrió un hecho que marcaría al Perú en general, y a este mestizo en particular: se rebeló Gonzalo Pizarro. Este conflicto siguió a la sangrienta guerra civil entre los conquistadores en la que el capitán Garcilaso participó activamente. Por los ajetreos político-militares el capitán Garcilaso se enemistó por un tiempo con Gonzalo Pizarro, razón por la que las huestes de éste atacaron y desvalijaron las propiedades "de Garcilaso de la Vega, cuyas casas saquearon los soldados, y uno de ellos quiso pegarles fuego... las dejaron de quemar, pero no dejaron en ellas cosa que valiese un maravedí."[5] Con el tiempo Pizarro y Garcilaso se reconciliaron, aunque más tarde el segundo se pasaría al bando real capitaneado por el pacificador la Gasca. De todo esto surgieron más tarde una serie de complicaciones que marcarían el futuro de su hijo. Posteriormente, Gómez de Figueroa, estudió latinidad (gramática) bajo la dirección de varios profesores:

> En mi niñeces oy una poca de gramática, mal enseñada por siete preceptores que a temporadas tuvimos, y peor aprendida por pocos más discípulos que éramos, por la revolución de las guerras que en la patria avía, que ayudavan a la inquietud de los maestros. Quando se cansó el postrero dellos, que seríamos de treze a catorze años, nos pasamos mis condiscípulos y yo al exercicio de la gineta, de cavallos y armas.[6]

Luego, junto a otros mestizos, empezó a educarse bajo la dirección del canónigo de la Catedral del Cusco Juan de Cuéllar, y a la vez continuó recibiendo la informal pero profunda educación incaica impartida por sus familiares.

---

[5] Inca Garcilaso, HGP: lib. 4, cap. X, III: 241-242.

[6] Eugenio Asensio, "Dos cartas desconocidas del Inca Garcilaso," Nueva Revista de Filología Hispánica, VII (1953): 585.

Cuando Gómez tendría unos once o doce años el padre, que tenía más de cincuenta, se casó con una española, y la madre se desposó con un modestísimo español, Juan del Pedroche, hechos que dejaron profunda huella en el hijo y de lo cual el Inca se quejó: "Algunos ha habido en el Perú... que han casado con indias, aunque pocos" para legitimar los hijos naturales y que ellos heredasen.[7]

En 1559 muere el capitán en el Cusco. En su testamento cerrado reconoce a Gómez como hijo natural y, proclamando el amor que sentía por él, le dejó cuatro mil pesos para que fuera a estudiar a España: "Ytem mando a Gómez Suárez mi hijo natural, cuatro mil pesos de oro y plata ensayada y marcada para cuando se vaya a Castilla a estudiar en los Reynos de España... porque así es mi voluntad por el amor que le tengo por como es mi hijo natural e por tal lo nombro e declaro e por tal se lo mando por vía y forma que mejor haya en derecho etcétera".[8]

El joven mestizo se embarcó rumbo a la patria del padre cuando contaba con veinte años, hecho que anota más de una vez: "La pintura dejé viva el año de mil quinientos y sesenta cuando me vine a España",[9] y reitera la fecha de su partida cuando cuenta que fue a visitar los restos de Pizarro que se encontraban en la catedral.[10] En 1562 se halla en la Corte para reclamar de la Corona algunas mercedes en reconocimiento oficial por los servicios prestados por su padre en las Indias y gestionar la restitución (institución jurídica que sólo alcanzaba en el caso americano a los indígenas) de los bienes patrimoniales de su madre: "pidiendo yo mercedes a Su Majestad por los servicios de mi padre y por la restitución patrimonial de mi madre".[11] Estas gestiones frente a la

---

[7] Inca Garcilaso, HGP: lib. 2, cap. I, III: 81.

[8] Carlos Daniel Valcárcel Garcilazo Inka (Lima: Bustamante y Ballivián, 1939) 45.

[9] Inca Garcilaso, HGP: lib. 2, cap. III: 128.

[10] Inca Garcilaso, HGP: lib. 3, cap. VII, III, 183.

[11] Inca Garcilaso, HG: lib. 5, cap. XXIII, III: 359.

burocracia del Real Consejo de Indias no tuvieron ningún éxito debido a la intervención del consejero Lope García de Castro que utilizando la información de la Historia de Gómara y de Diego Fernández, el Palentino,[12] puso en entredicho la conducta de su padre durante los turbulentos años de la rebelión gonzalista porque se alegaba que el capitán Garcilaso, en la batalla de Huarina, había salvado al rebelde Gonzalo Pizarro cediéndole su caballo Salinillas.

> de este delito que aplican a Garcilaso, mi señor, yo tengo la penitencia sin haber precedido culpa; porque pidiendo yo mercedes a su Majestad por los servicios de mi padre y por la restitución patrimonial de mi madre, que por haber muerto en breve tiempo la segunda vida de mi padre quedamos los demás hermanos desamparados y viéndose en el consejo real de las Indias las probanzas que de lo

---

12 Francisco López de Gómara, Historia general de las Indias (1552) (Madrid: BAE, 1918) "Pizarro corriera peligro si Garcilaso no le diera un caballo." XXII: cap. 181, 269.

El Inca considera a Zárate "tan buen historiador, imitando al gran Plutarco" (HGP: III: 183) y tiende a favorecer su opinión cuando éste entra en contradicción con Gómara. Como se ve Zárate no menciona al padre en el incidente: "y mataron el caballo a Gonzalo Pizarro y a él derribaron en el suelo, sin hacerle otro daño" Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú (1555) (Madrid: Imprenta de los Sucesores de Hernando, 1913) XXVI: 564.

Diego Fernández el Palentino, a quien el cusqueño le resta autoridad por ser apasionado y por escribir de "relación agena" de algún mal intencionado, fue el que más daño causó a la reputación del Capitán al que motejó de "leal de tres horas": "Fue en este encuentro derribado Gonzalo Pizarro y Garcilaso, que había quedado en la silla, se apeó y le dio su caballo y le ayudó a subir." Primera y segunda parte de la historia del Perú, que se mandó escribir a Diego Fernández, vecino de la ciudad de Palencia (1571) (Madrid: BAE, 1963) CLXIV: 216.

En su tardía crónica, el mestizo mexicano Pedro Gutiérrez de Santa Clara señala: "Hallándose allí Garcilaso de la Vega, capitán de su guardia, se apeó prestamente de su caballo y lo dio a su amo, diciéndole que fuese a dar ánimo a los suyos, que tenían creído que lo habían muerto, y él lo hizo así, y Garcilaso tomó otro caballo que por allí andaba suelto y siguió tras de su amo." Historia de las guerras civiles del Perú (Madrid: BAE, 1964) CLXVII: 13. Garcilaso no llegó a conocer este, según M. Bataillón, "ingenioso éxito de historiografía imaginativa".

El Inca refutó a estos historiadores con su propia versión de los hechos y, de acuerdo a esta, la acción responde a la hidalguía del padre: "Todo esto dicen aquellos autores de mi padre. Yo he escrito de aquella batalla lo que realmente pasó, que tomar Gonzalo Pizarro el caballo de mi padre no fue en el trance de la batalla, sino después de ella" HGP: lib. 5, cap. XXIII, III: 359.

> uno y de los otros presenté, hallándose convencidos aquellos señores con mis probanzas, el licenciado Lope García de Castro, que después fue por presidente al Perú, estando en su tribunal me dijo: "¿Qué merced queréis que os haga Su Majestad, habiendo hecho vuestro padre con Gonzalo Pizarro lo que hizo en la batalla de Huarina y dádole aquella tan gran victoria?" Y aunque yo repliqué que había sido testimonio falso que le habían levantado, me dijo: "Tiénenlo escrito los historiadores y queréislo vos negar?" Con esto me despidieron de aquellas pretensiones y cerraron las puertas a otras que después acá pudiera haber tenido por mis particulares sevicios.[13]

Este severo fallo oficial, sustentado en la palabra escrita de la *res gestae*: "tiénenlo escrito los historiadores," que el Inca se ve obligado a acatar también, le enseñó una dura lección de la que en el futuro sacará provecho. Más tarde buscará un espacio propio en la historiografía para enarbolar su verdad porque se da cuenta de que "el testimonio de la historia escrita tiene más fuerza que sus propias y frágiles palabras."[14] De esta forma y muy temprano el Inca toma conciencia del peso que conlleva todo lo que "dicen estos autores" así como también de las posibilidades que ofrece la construcción de un texto para demostrar su verdad. Aquí aprende que la palabra histórica con toda su autoridad

---

[13] Inca Garcilaso, HGP: lib. 5, cap. XXIII, III: 360.

[14] Susana Jákfalvi-Leiva, Traducción, escritura y violencia colonizadora: un estudio de la obra del Inca Garcilaso (Syracuse: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, 1984) 63.

De las notas al margen que el Inca escribió en el ejemplar que poseía de la Historia de Gómara, Porras Barrenechea (El Inca Garcilaso en Montilla (Lima: UNMSM, 1955) 230-32, deduce que ahí está "el momento de germinación de los Comentarios": "Dios nos dé su gracia y algunos años de vida" para que "enmendemos muchos yerros que hay en esta historia..." Respecto al incidente de Huarina anota: Esta mentira me ha quitado el comer ['las mercedes'], quizá por mejor". Aunque es imposible fechar estas notas, creo que el fallo y sus efectos han influido en la necesidad de tomar la pluma y (re)escribir parte de la historia.

también contiene su dosis de visión e interés personal: "De manera que no sin causa escribieron los historiadores lo que dicen, y yo escribo lo que fue."[15]

Por una real cédula del 27 de junio de 1563, Gómez obtuvo licencia para regresar al Perú pero, por razones que no se conocen, optó por quedarse en España. Tal vez influyeron, como indica Miró Quesada, las condiciones creadas en su patria por la represión toledana contra los "mestizos reales," y el hecho de que no podía heredar una encomienda o aspirar a un cargo oficial en el Perú, además ese mismo año iba al Perú en calidad de gobernador García de Castro que había sido el artífice y portavoz en el Consejo de Indias de la información sobre la conducta de su padre. Así se le cerraron, para siempre y contra su voluntad, las puertas del retorno.

De 1568 a 1571, liderados por Abén Humeya, se rebelaron los moriscos del Albaicín de Granada y empezó la guerra, bastante dura, de las Alpujarras. Juan de Austria, hermano bastardo de Felipe II, tomó el mando de la guerra contra los moriscos, y en 1570 Garcilaso participó en el conflicto por lo que obtuvo cuatro despachos de capitán: "he servicio a la real majestad con cuatro conductas de capitán, las dos del rey don Felipe II, de gloriosa memoria, y las otras dos del serenísimo prícipe don Juan de Austria, su hermano."[16]

En 1571 murió su madre, Isabel Xuárez, en el Cusco, de lo que el hijo parece enterarse sólo en 1574. El hallazgo del testamento de la Palla "ysauel xuarez" hecho por Miró Quesada en 1945 sirvió para aclarar muchas dudas y ayudó a situar al Inca en un marco histórico andino más concreto.[17]

---

[15] Inca Garcilaso, HGP: lib.5, cap. XXIII, III: 359.

[16] Inca Garcilaso, HGP: lib. 5, cap. XXIII, III: 360.
La actitud del Inca de alistarse en las filas del rey, tal vez responda, (además de ser parte del viejo motivo pluma y espada) a la necesidad de reforzar su condición social y alcurnia como miembro de los Garcilaso, puesto que la sociedad española estaba "fundada... rigurosamente en el principio estamental del monopolio de la función militar por los nobles." (Maravall, La cultura del barroco, 118)

[17] En este documento la madre declara poseer:

En 1590 publica en Madrid La traduzion del Indio de los tres Diálogos de Amor de León Hebreo, hecha de Italiano en Español por Garcilaso Inca de la Vega, natural de la gran ciudad del Cuzco, cabeza los reinos y provincias del Piru. Esta traducción fue hecha del toscano, nombre que se daba al italiano literario. En 1605 aparece en Lisboa su primera obra histórica la Florida del Ynca. Historia del Adelantado Hernando de Soto, Gouernador y capitan general del Reyno de la Florida, y de otros heroicos caualleros Españoles e Yndios; escrita por el Ynca Garcilasso de la Vega, capitan de su Magestad, natural de la gran ciudad del Cozco, cabeza de Reynos y provincias del Peru.

En 1609 sale de la imprenta de Pedro Craasbeck, también en Lisboa, la Primera parte de los Comentarios Reales que tratan del origen de los Yncas, Reyes que fueron del Perú, de su idolatría, leyes y govierno en paz y en guerra: de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel Imperio y su República, antes que los españoles pasaran a él. Escritos por el Ynca Garcilasso de la Vega, natural del Cozco, y Capitán de su Magestad. Tres años más tarde, en el mes de abril de 1616 muere el Inca Garcilaso en Córdoba y en 1617 aparece en la misma ciudad la segunda parte de los Comentarios Reales bajo el título Historia General del Perú. Trata el descubrimiento de él; y como lo ganaron los españoles. Las guerras civiles que huvo entre Pizarros y Almagros, sobre la partija de la tierra. Castigo y levantamiento de tiranos, y otros sucesos particulares que en la historia se contienen. Escrita por el Ynca Garcilaso de la Vega, Capitán de su Magestad. La Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas[18] se publicó por primera vez en

---

una chacara de coca... [que] es de my hijo mando que de los ffrutos de la dha. chacara se cumpla y pague las deudas que deuo y mdo. ... que se me diga... tres años arreos de mysas por my anima y asi se lo ruego al dho. **my hijo** lo tener por bien **el cual esta en españa y se llama gomez xuarez**. Declaro que la dha. chacara me dexo el dho. mi hijo para my sustentacion y alimento porque le di ciertos pesos por ello q. vale mas cantidad ... con los ffrutos de la dha. chacara ayan y lleven las dhas. mys hijas ... por partes yguales... hasta que otra cosa ordene el dho. **my hijo gomez xuarez.** Aurelio Miró Quesada S. El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1971) 300. El énfasis es mío.

18 Revista de Historia y Genealogía Española, III, (1929): 289-310. Hay una edición facsimilar con prólogo de Raúl Porras Barrenechea (Lima, 1951).

1929. Este manuscrito de 28 páginas que lleva la firma del "Inca Garcilaso de la Vega" es una descipción de las relaciones genealógicas del Inca que estaba destinado a servir de Prólogo en La Florida.

El Contexto

Para comprender mejor las circunstancias en las que Gómez Suárez de Figueroa se configura como sujeto mestizo es necesario hacer ciertas precisiones en dos niveles en las que el individuo se desarrolla: el nivel macro-social y el nivel micro-social. Como bien se sabe estos niveles están totalmente interrelacionados y se estructuran mutuamente. En el nivel macro-social se pueden apreciar las condiciones y coyunturas que ofrece la nueva sociedad que se va gestando, y el nivel micro-social permite observar las particularidades del sujeto tanto a nivel individual como familiar.

Francisco Pizarro y sus huestes llegan al Perú en 1532. El 16 de noviembre del mismo año se produce la captura del Inca Atahuallpa ocho meses después, 16 de julio de 1533, se lleva a cabo la ejecución[19] del Inca cautivo. Este acontecimiento, como ya lo

---

[19] Carlos V desaprobó la muerte del Inca: "De la muerte de Atabaliba, por ser señor, me ha desplacido, especialmente siendo por justicia". Real cédula firmada en Toledo el 21 de mayo de 1534.

Fernández de Oviedo al referirse a este trágico hecho dice:

> Sin duda es grande la lástima que pone oyr y entender quán despiadadamente Francisco Piçarro, Capitán General y Adelantado de la Nueua Castilla (*alias* el Perú llamado aquel señorío) dio con-sentimiento a tal omecidio con parescer de sus secazes e consejeros, rrodeando e buscando falsas colores para le matar después que fue preso, sin aver causa ni rrazón p[ara le dar la muerte injustamente como se la dieron (II, est.X, folio 24v) *Quinquagena* II (1974) I: 265-6.

Guaman Poma y Garcilaso también discrepan con la trágica conclusión de este inportante suceso. Guaman Poma cree que la ejecución del Inca fue un acto de traición y soberbia,

> *Atagualpa Ynga* fue degollad[o] y sentenciado y le mandó cortar la cauesa don Francisco Pizarro... y murió mártir cristianícicamente... Ues aquí cómo le echa a perder al enperador con la soberbia, cómo pudo sentenciar un cauallero a su rrey. Y ci no le matara, toda la rriquiesa fuera del enperador, y se descubriera todas las minas. Nueva Corónica, 363.

Garcilaso aunque tiene una mala opinión de Atahuallpa y lo trata de "indio idólatra que tantas crueldades había hecho" (HGP: lib. 1, cap. XXXVI, III: 67) dice que hubiera sido mejor que aunque culpable lo mandasen a España: "unos decían que lo matasen... otros que lo enviasen al emperador y no matasen a tan gran príncipe, aunque culpa tuviese. Esto fuera mejor, mas hicieron lo otro..." Luego añade "No hay que reprender a los que le mataron, pues el tiempo y sus pecados los castigaron después: ca todos acabaron mal..." (HGP: lib. 1, cap. XXXVI, III: 66-7).

han indicado muchos estudiosos, juega un papel de vital importancia tanto a nivel semiótico como político en el rápido desmoronamiento de la sociedad incaica, por lo que la hegemonía militar fue impuesta por los conquistadores en un lapso bastante corto. Doce años después del desembarco de Pizarro, en 1544, llegó al Perú el primer virrey Blasco Núñez de Vela portando las Nuevas Leyes cuya promulgación de debió en parte a la infatigable labor de Bartolomé de las Casas. Este cuerpo legal, en teoría, limitaba los privilegios de los encomenderos y abolía el trabajo forzado de los indígenas. Así se dio inicio al establecimiento de un sistema colonial que tenía como objetivo sentar las primeras bases político-administrativas para reafirmar la sujeción de estos territorios y sus súbditos, saneándolos de cualquier eventualidad que significara una autonomía bastante lejos del control de la Corona. Posteriormente bajo la celosa e inflexible dirección del virrey Francisco de Toledo (1569-81) se reorganizó y consolidó la administración virreynal que con férreo control hizo posible, incluso, la muerte simbólica del imperio de los incas y de toda esperanza reivindicatoria cuando ordenó la decapitación del último inca rebelde Topa Amaro (1579)[20] y la posterior represión que sufrieron los incas porque se desterró y persiguió a los varones y mestizos descendientes de la realeza incaica. El período al que me refiero cubre más o menos unos 80 o 90 años.

¿Bajo qué condiciones se interpela durante este tiempo? ¿Cuáles son las reglas de juego que el poder establece y cuáles son las posibilidades o límites que tiene un mestizo para responder "adecuadamente" a la interpelación? Creo que estas preguntas pertinentes

---

20 En carta que dirigió Felipe II a Toledo parece que el rey está de acuerdo con la actuación del virrey, menos con algunos puntos relacionados con la cruel ejecución de Topa Amaro: "La relación que enviásteis de la guerra y presión del Inca vimos y está bien el suceso, aunque algunas cosas de la ejecución se pudieron excusar."

Guaman Poma acusa a Toledo de haber usurpardo las prerrogativas de su rey puesto que no tenía soberanía sobre el Inca:

De los males que abía hecho en este rreyno, ací al Ynga como los prencipales yndios y a los conquistadores deste rreyno, ues aquí, caualleros, la soberuia que tiene un mandado pobre. Se quiso alsarse como se alsó y mató a un rrey y señor deste rreyno. No pudiendo conoser la causa, cino el mismo rrey y señor a de sentenciar y firmar pa[ra] la sentencia y muerte de otro señor y rrey. Y ací la soberuia le mató a don Francisco de Toledo. Nueva Corónica, II: 424 [459] .

nos ayudarán a encontrar respuestas adecuadas. A nivel macro-social quisiera enfatizar dos ideas básicas que me servirán como marco general para ver la formación del mestizo como sujeto. La primera tiene que ver con la capacidad catalizadora y envolvente de la cultura puesto que no hay "una naturaleza humana independiente de la cultura."[21] La segunda es más específica ya que pone en relieve la capacidad represiva y de control social de la cultura, puesto que ésta "es mejor vista no como un complejo de patrones concretos de conducta -costumbres, usos, tradiciones, conjuntos de hábitos...- sino como una serie de **mecanismos de control** -planes, recetas, reglas, instrucciones...- para el gobierno de la conducta".[22]

La segunda se refiere al constante conflicto entre el deseo de libertad en el hombre y las demandas impuestas por cada sociedad, donde la represión y prohibición actúan como modeladores de sujetos y garantía de la civilización. La represión que es un método autoritario para proteger "el *status quo* interior y exterior. De ningún modo es la única forma de enfrentar los problemas de cambio social."[23] Cada civilización se impone en el individuo controlando y formándolo mediante la *agencia* (*agency*) impuesta y a la vez asumida y modificada por el sujeto: la civilización, por lo tanto, obtiene dominio sobre el peligroso deseo de agresión del individuo, debilitando y desarmando ese deseo estableciendo una *agencia* (*agency*) dentro de él para cuidarlo como un guerrero en una ciudad conquistada.[24]

El caso peruano ratifica la validez de estos asertos porque precisamente la colonia se fue imponiendo a través de una red de mecanismos de control, reglas e instrucciones

---

[21] Clifford Geertz, The interpretation of Cultures (New York: Basic Books, 1973) 49.

[22] Geertz, The interpretation of Culture, 44. El énfasis es mío.

[23] Erich Fromm, Greatness and Limitations of Freud's Thought (New York: Mentor Book, 1981) 7.

[24] Sigmund Freud, Civilization and its Discontents, trns. James Strachey (New York: Norton, 1961) 70-71.

que regularon las conductas de la mayoría. La desestructuración[25] de las sociedades andinas permitió que los conquistadores se impusieran sobre las principales creaciones culturales e ideológicas indígenas (economía, política lengua y religión). Se adaptó y asimiló para beneficio de la Corona mucho del capital cultural andino que pasaba a funcionar como pieza clave del esquema de dominación. En otros casos se desplazaron y eliminaron básicas tradiciones y costumbres indígenas. Son estas observaciones de Geertz y Freud aplicadas al mundo andino las que pueden ayudarnos a atar cabos en la formación del mestizo como sujeto colonial, para lo que hay que anotar lo siguiente:

Primero: al inicio de la conquista la mayor parte de los mestizos parecen haber sido interpelados en el Perú sólo como súbditos españoles, sin que su condición híbrida denote ninguna diferencia porque el conquistador estaba construyendo "una sociedad de rasgos peculiares, donde valía menos la nobleza de sangre que la fama de las hazañas o la antigüedad en la tierra" y en la que sus "hijos mestizos eran los niños aristocráticos del Cuzco".[26] Posteriormente, cuando el mestizo hace sentir su presencia perturbadora en una sociedad asaz desequilibrada, su condición, aunada a otros pecados originales del

---

[25] De acuerdo a Nathan Wachtel "desestructuración" significa
la sobrevivencia de antiguas estructuras o partes de ellas, pero que ya no son contenidas dentro de un contexto relativamente coherente en el cual habían existido anteriormente. Después de la conquista, fragmentos del estado inca continuaron existiendo, pero el cemento que originalmente los unía se había derrumbado. The Vision of the Vanquished. The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes 1530-1570, trans Ben and Siam Reynolds (New York: Barnes & Noble, 1977) 85.
Varias son las razones que explican la ruptura de los elementos que unen el todo social de una comunidad tradicional. En el caso de los Andes, por ejemplo, sus habitantes tenían derecho al uso de la tierra y el agua y sus relaciones económicas estaban basadas en los principios de reciprocidad y redistribución. Las estructuras de este sistema se trastornan cuando se produce la invasión y mediante la usurpación de tierra y agua por parte de los conquistadores se implanta un régimen de explotación que en vez de los principios de reciprocidad y redistribución aplica un intercambio monetario. Muchas costumbres e instituciones tradicionales sobrevivieron con alteraciones a pesar de los terribles efectos sufridos por la invasión y el despotismo, pero si bien estas instituciones sobrevivieron, su estructura original había desaparecido. Sobrevivieron "desestructuradas."

[26] José Durand, El Inca Garcilaso, clásico de América (México: SepSetentas, 1976) 20, 18.

mestizaje como la bastardía, será puesta en evidencia y en muchos casos sostenida como prueba de cargo para negarle derechos civiles y políticos o para evitar su ascenso social, tanto en la metrópoli como en las colonias. La marca negativa permea diversos estratos, acentuándose en el contexto social e ideológico y manifestándose en los sistemas jurídico y religioso. Entonces se puede decir que la interpelación al mestizo en tal condición no surge sino hasta que el sujeto dominante y el cuerpo social blanco perciben al mestizo como problema.

Segundo: es este uno de los aspectos más importantes de este proceso, en los inicios, debido a que la situación social era inédita y las reglas de juego no estaban clara y debidamente establecidas el "mestizo se mantuvo por mucho tiempo fuera de la jurisdicción del imperio, y, a la vez, de los discursos producidos por el mismo"[27] porque el mestizo americano era, en el siglo XVI, y "en el mejor de los casos, una categoría cultural incierta".[28] Debido a este limbo situacional la identificación del mestizo con el sistema español dominante debió considerarse un acto implícito, consecuencia natural de su condición de súbdito. Debió haber sido así sobre todo en el caso de la primera generación: mestizos que descendían de padres españoles (por la ya comentada ausencia de mujeres europeas). Se puede observar, además de esta característica que debió haber sido general (para todos los mestizos), un matiz particular que tiene que ver con el estatus social del padre. Cuanto más cercana la relación social del padre con el poder y la nobleza, la identificación del hijo mestizo con el paradigma social del padre podía ser más evidente, cosa que los llenaba de orgullo: "nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles...y por ser

---

[27] Nicolás Wey-Gómez, "Dónde está Garcilaso?: La oscilación del sujeto colonial en la formación de un discurso transcultural." Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, 34 (1991): 12.

[28] Enrique Pupo-Walker, Historia, creación y profecía en los textos del Inca Garcilaso de la Vega (Madrid: José Porrúa Turanzas S.A., 1982) 102.

nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena y me honro con él".[29]

Por lo que se puede observar en muchos mestizos que descendían de personas de importancia, sobre todo de las primeras generaciones de "aristócratas mestizos" -Gómez Suárez, Francisca Pizarro, Almagro el Mozo en el Perú, o Martín Cortés en México- la identificación con el lado español es casi inmediata, proceso que es coadyuvado por la situación social, económica y política de los padres. Pero el Inca es especial porque en él hay una serie de registros que desestabilizan esa identificación plena inicial. El cusqueño (re)vive la tragedia de la amplia mayoría de mestizos debido al desprecio y marginación que sufrían: "Aunque en Indias si a uno de ellos le dicen sois un mestizo o es un mestizo lo toman por menosprecio".[30] La observación se complica más cuando la condición social del padre es más baja puesto que no hay casos identificables que hayan dejado documentación esclarecedora del proceso. Pero, como sostiene López Martínez, es evidente que los mestizos sufrían las inseguridades originadas por su nacimiento, a lo que habría que añadir los efectos de sentirse en un limbo social lleno de presiones y prejuicios. Esto es precisamente lo que Sergio Bagú indica: "El mestizo, sin ubicación en el esquema económico, se encuentra también sin destino en el esquema social porque, no siendo indio ni negro, aspira a ser blanco sin poder serlo. La sociedad colonial le coloca en un peligroso lugar intermedio, le crea una psicología de resentido a quien, para colmo, no le da trabajo ni educación."[31] En general, los mestizos de "las primeras generaciones vinieron al mundo en situación harto desventajosas... Muchos se alegraron al ver a sus padres victoriosos y anhelan-tes de mercedes... Otros quedaron huérfanos, con honra o

---

29 Inca Garcilaso, CR: lib. 9, cap. XXXI, II: 373.

30 Inca Garcilaso, CR: lib. 9, cap. XXXI, II: 373.

31 Sergio Bagú, Estructura social de la colonia. Ensayo de historia comparada de América Latina (Buenos Aires: El Ateneo, 1952) 113.

infamados... otros llorarían al verlos ajusticiados, desterrados o puestos a la pública vergüenza."[32] Otro elemento que jugó un rol importante en cuanto a la identificación del mestizo con el imperio es el espacio geográfico en que le tocó vivir a cada uno. Cuanto más periférico el espacio (en relación a los centros urbanos en gestación y al poder radicado en ellas) más periféricas también las relaciones subjetivas con el conquistador y más cercanas al mundo materno e indígena.

Del examen de varios documentos de funcionarios y burócratas y otros escritos, como las quejas de Guaman Poma,[33] por ejemplo, se puede colegir que también muchas madres y familiares inculcaron en sus hijos mestizos una identificación pro hispana porque veían en las relaciones con los conquistadores la posibilidad de mejorar la vida y la situación de sus vástagos habidos, por ejemplo, con la soldadesca española: "Que en aquellos principios, viendo los indios alguna india parida de español, toda la parentela se juntaba a respetar y servir al español como a su ídolo, porque había emparentado con ellos, y así fueron estos tales de mucho socorro en la conquista de las Indias."[34] Algo de esta situación ha sido expuesta en el capítulo anterior.

Tercero: el mestizo de la primera generación encontró una sociedad aborigen, cuyo estado y forma de gobierno habían sido destruidos, y que, derrotada, trataba de mantenerse inventando diversas formas de sobrevivencia y reacomodo. En este estado de cosas era muy difícil que esta sociedad que había perdido el poder y la capacidad para interpelar, pudiera convocarlos como sujetos para que se identificaran plenamente con el lado materno y dominado. Algunos de los que delinquían y eran perseguidos por una ley

---

[32] López Martínez, Rebeliones de mestizos, 14.

[33] Guamán Poma: "Y ancí ellos conbida con sus hijas a los dichos españoles y le dan a sus hermanas"... "y tray otro traje y todo dan a la borrachera, ací yndio como yndia. Ya no quiere al yndio, cino a los españoles y se hazen grandes putas y paren todo mestizos" Nueva Corónica, II: 505, 511.

[34] Inca Garcilaso, HGP: lib. 2, cap. I, III: 81.

penal harto desigual volvían a los ayllus maternos para encontrar refugio e impunidad.[35] Por otro lado, estos mestizos nacieron en los apremios de una sociedad en vertiginosa formación con la que muchos se identificaron. Esto ocurrió porque se reconocieron en el lado paterno gracias a una, todavía, desorganizada interpelación formulada por un estado colonial en evidente condición embrionaria, y un rudimentario proyecto de sociedad que empezaba a constituirse a través de los conquistadores y de los mismos mestizos. Es decir, que los conquistadores, los simulacros de familia que constituyeron y las prácticas sociales que se fueron implantando en el mundo andino, fueron los instrumentos materiales e ideológicos mediante los cuales los mestizos se convirtieron a su vez en la base de esta nueva sociedad, organización social que se instituyó desde el principio en la letra y como remedo de otra lejana y bastante ajena pero que se auto proclamaba con seriedad como el ejemplo vertical a imitarse.

---

35 López Martínez, Rebeliones de mestizos, 17.

De las interpelaciones

Dentro de este aspecto macro-social surgieron desde el principio, y como no podía ser de otro modo, dos interpelaciones paradigmáticas que jugaron un rol importante porque no dejaban otra alternativa que la sujeción. Fuera de ambas sólo podía existir el vacío. Se trata de la interpelación religiosa que los convocaba como cristianos, y la interpelación política que los sujetaba como súbditos. Aunque ambas interpelaciones invocaban centros de poder allende los mares (Roma y España), las dos mantenían sus poderosos e identificables representantes (religiosos y burócratas) en los territorios coloniales, los cuales tenían la misión de implementar y supervisar los métodos y los instrumentos de interpelación.

En cuanto al elemento religioso, discutido en forma general en el primer capítulo, hay que tener presente lo que Greenblatt subraya, y recordar que su aplicación al caso peruano, precisamente a partir de 1532, tiene total vigencia. La idea de Greenblatt tiene que ver con la influencia del cristianismo ya que en el siglo XVI "parece haber una incrementada auto-conciencia (*self-consciousness*) sobre la elaboración (*fashioning*) de la identidad humana como un proceso artístico, manipulable. Tal auto-conciencia había sido ampliamente difundida entre la élite del mundo clásico, pero el cristianismo fue el que trajo una creciente sospecha sobre el poder del hombre para modelar su identidad."[36] Precisamente la evangelización de América permitió que muchos mestizos, y Gómez en particular, pudieran delinear una subjetividad de tipo europeo que se modeló en las concepciones cristianas de la virtud, el pecado, el arrepentimiento, la penitencia y la salvación individual, además de los elementos socio-culturales laicos. Esta interpelación hace que el Inca no deje de agradecer constantemente a "Nuestro Señor Jesucristo y a la

---

36 Stephen Greenblatt, Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare (Chicago: Chicago UP, 1984) 2.

Virgen María su Madre, por cuyos méritos e intercesión se dignó la Eterna Magestad de sacar del abismo de la idolatría tantas y tan grandes naciones, y **reducirlas** al gremio de su iglesia católica romana..."[37]

De estas tres interpelaciones (religiosa, política y social) las dos primeras tenían sus determinados rituales mucho más fáciles de reconocer e imponer. En el tercer caso, los sistemas se encontraban más o menos indeterminados porque dependían del nivel social, la capacidad económica y la voluntad del conquistador para intentar asimilar a su descendencia mestiza. En el caso de Gómez Suárez (y lo mismo se puede decir en el de Franscisca Pizarro) la voluntad paterna de reconocer a su hijo como español se hace evidente a través de los lazos familiares y legales -como en el caso Garcilaso- que el conquistador establece.

La naturaleza embrionaria del estado y la sociedad coloniales presentan una paradoja: por un lado hacen que las cosas para el mestizo interpelado se resuelvan sin mayores problemas y, a la vez, por su misma naturaleza incipiente, hacen que al sujeto mestizo se le compliquen las respuestas. En efecto, la ausencia de ejemplos que se puedan imitar debido a la condición inédita del proceso, la falta de reglamentaciones o fórmulas que tengan que ver con el mestizo, la carencia de liturgias político-sociales que resuelvan con anticipación y en forma pre-establecida cualquier problema surgido en la multitud de patrones sociales y conductas, obviamente crean la incertidumbre de no saber a qué atenerse y bajo qué norma social regirse. Este vacío, que sin lugar a dudas habrá propiciado en muchos mestizos momentos de inseguridad, a su vez los obligaba a crear e improvisar su propia respuesta, su propio código que mientras estuviese de acuerdo con el Código del Sujeto tenía validez. Es decir, que se crearon en la marcha. Se afirmaban los sistemas conforme ellos se hacían sujetos. Y aquí precisamente radica la paradoja: por un lado esta ausencia de patrones de conducta al ser un gran desafío crea un

---

[37] Inca Garcilaso, CR: "Proemio", II: 3. El énfasis es mío.

momento de inestabilidad en la formación del mestizo como sujeto, pero a la vez, debido precisamente a dicha ausencia, el mestizo tiene más libertad para configurarse, para inventarse y crear sus propios patrones dentro de los límites impuestos, claro está, por los Discursos religiosos, políticos y sociales del imperio. Esta ausencia que los deja en suspenso, al no darles un espacio predeterminado, les otorga toda la virtualidad de un espacio en blanco para que improvisando se afirmen. Su autonomía se halla limitada y al mismo tiempo abierta por esta carencia. Es evidente que en este proceso tienen que influir todos los aspectos individuales del mestizo: nivel social y económico de ambos ancestros, el acceso a la cultura y al poder de los padres, entre otros.

De la autoinvención

Antes de entrar a ver el caso de Gómez quisiera subrayar la importancia del concepto "self-fashioning"[38] desarrollado por Stephen Greenblatt en su análisis del renacimiento inglés, porque creo que este mecanismo (self-fashioning), que es parte constitutiva de una categoría más amplia que es el sujeto, es una de las praxis del sujeto que ayuda a conformarlo. De acuerdo a Greemblatt:

> *fashioning* puede sugerir el logro de una forma menos tangible:una personalidad distintiva, un característico tratamiento del mundo, un modo consistente de percibir y comportarse..
>
> *Self-fashioning* ... envuelve una sumisión a un poder o autoridad absolutos situados por lo menos parcialmente fuera del ser -Dios, un libro sagrado, una institución como la iglesia, la corte, la administración colonial o militar...- *Self-fashioning* se logra en relación a algo percibido como extraño, desconocido, u hostil [y] ocurre en el punto de encuentro entre una autoridad y un extraño (*alien*)...[39]

Siguiendo estas ideas se puede decir que el mestizo sólo se identifica, por mediación de la diferencia establecida entre él y un poder, a partir de la codificada represión y las normas sociales. Se identifica como un otro cuando es cuestionado y tratado como extraño al cuerpo social. Y aquí se halla una de las causas que origina el "*self-fashioning*" del Inca

---

[38] Prefiero mantener el término en inglés porque no he podido encontrar en castellano una traducción que exprese su totalidad. Algunas ideas aproximadas podrían ser: "auto-elaboración" o "auto-conformación".

[39] Greenblatt, Renaissance Self-Fashioning, 2,9.

Garcilaso de la Vega. Para el caso de Gómez Suárez de Figueroa son aplicables, a nivel macro-social, todos los aspectos comentados anteriormente. Lo que veremos a continuación es el nivel micro-social para poder acercarnos con más detalle a Gómez. Es necesario indicar que en el plano individual el caso del Inca presenta complejidades y ambigüedades que hacen del suyo un caso *sui generis*. De los breves datos autobiográficos que el Inca nos ofrece se perciben dos cosas: primero, que debido al *status* social de los progenitores, muy en especial el del padre, Gómez durante su niñez es partícipe de los beneficios que ambos grupos sociales gozan. Esto nos llevaría a hacer una sustancial diferencia: a nivel macro regional, es decir metrópoli vs. colonia, Gómez de Figueroa por parte de su familia materna pertenece al sector dominado (posición en la que se encuentran las familias indígenas). Pero en el sistema económico y social micro-regional (vale decir la nobleza incaica vs. los sectores desposeídos indígenas), Gómez y su familia materna ocupan un estatus doblemente privilegiado por haber pertenecido a la clase dominante pre-conquista y por sus relaciones con los elementos del nuevo sector dominante (en este caso el capitán Garcilaso de la Vega). Cuando Gómez se traslada a España, a pesar de que su clase es la de hidalgo, su posición social cambia cualitativamente. Este descenso, en relación a la posición que ocupaba en Cusco, se debe a su doble condición: en primer lugar, es un mestizo americano en una sociedad que pronto aprendió a despreciar a los indianos y peruleros. En efecto, según Gómara, se motejaba a los conquistadores del Perú de "villanos en España y corte, y no merecedores de tanta parte y riquezas". En segundo lugar, su condición de bastardo,[40] que a pesar de

---

40 "En España, la nobleza mantuvo un criterio de intransigencia, respecto la incompatibilidad en ciertos casos (**hijo natural**, sangre de converso, oficios mecánicos)," Maravall (1972) II: 31. El énfasis es mío.

James Lockhart señala que los mestizos que "de una u otra manera eran recibidos entre los hispano-peruanos, su condición de mestizos era una desventaja...", y en el Perú donde

> el 95 por ciento de la primera generación de mestizos eran ilegítimos. A juzgar por el trato dispensado a los pocos mestizos legítimos, a quienes se aceptaba como iguales cabales, **los españoles debieron de considerar la ilegitimidad**

haber sido reconocido como hijo natural, tuvo que pesar mucho. Todo esto originó en él un amargo desengaño. Además, conocedor de la opinión casi unánime de cronistas, juristas y algunos religiosos sobre la inferioridad del indígena americano,[41] sufre en

---

como una tacha más seria que el mestizaje con los indígenas. El mundo hispanoperuano, 1532-1560 (México: FCE, 1982) 213. El énfasis es mío.

Illegitimacy was pervasive in colonial cities in the seventeenth and eighteenth centuries... Notable colonial men and women such as the Inca Garcilaso de la Vega and Sor Juana Inés de la Cruz enjoyed personal success despite their out-of-wedlock births. However, institutional access, educational opportunities, and inheritance possibilities were hard to achieve for those born illegitimaly and without the protection of a wealthy father... In theory, Spanish legislation curtailed the rights of illegitimate children. See for example, Siete partidas... *Quarta Partida*, tit. XV. Asunción Lavrin, "Introduction...," A. Lavrin, Sexuality and marriage, 12, 37.

"The three most important documents in a colonist's life -the birth certificate, the marriage certificate, and the will- recorded the personal histories of preceding generations by noting whether a person was or was mot legitimate." Ann Twinam, "Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America", A. Lavrin, Sexuality and marriage, 123.

"In colonial society it was far less of a social burden to be a bastard of 'unwed single parents' than it was to be the fruit of an adulterous union, an incestuous affair, or a clergyman." Susan M. Socolow, "Acceptable Partners: Marriage Choice in Colonial Argentina, 1778-1810", A. Lavrin, Sexuality and marriage, 220.

Generally speaking attitudes about illegitimate children were ambiguous. If since the early Middle Ages the church discourage illegitimacy in candidates for the priesthood, it did not really make an issue of it and, at least until the end of the seventeenth century, kept its doors partially open by means of subtle distinctions. The position adopted by the crown was equally confused. In the sixteenth century, faced with a critical mestizo problem, its main concern was the social assimilation of the offspring of the conquistadors and India women. Thus, in 1591 it authorized the Viceroy of Mexico to legitimize the "natural and bastard" children of mixed blood.

...illegitimacy, which was something that weighed very heavily on the future of children... on society, but first in the very heart of the family.

All these examples apply exclusively to the so called white population... Among the mestizos, as I suggested earlier, the stigma of illegitimacy was less distinct, and the status of the natural child more privileged. Thomas Calvo "The Warmth of the Hearth: Seventeenth-Century Guadalajara Families", A. Lavrin, Sexuality and marriage, 298-301.

[41] Es amplia la lista de los que opinaban negativamente de los "indios": Véase Gonzalo Fernández de Oviedo (I: II, cap VI).

Según Francisco López de Gómara los indígenas "son grandísimos sodométicos, holgazanes, mentirosos, ingratos mudables y ruines." cap. XXVIII, 173.

En 1512, el fraile dominico Tomás Ortiz describía las características de los indios en forma totalmente negativa y vituperante: "Los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana, y son sométicos más que generación alguna...no tienen amor ni vergüenza, son como asnos abobados, alocados insensatos; no tienen en nada matarse ni matar...traidores, crueles y vengativos..." Gómara, cap. CCXVII, 290.

carne propia los latigazos y efectos del prejuicio y no será más el mestizo real, descendiente de dos noblezas, sino un mestizo despreciado junto a otros indianos porque desde el primer "momento, la aristocracia española rechaza al indiano. Inútiles las hazañas americanas, mayores que las que crearon esa aristocracia durante la Reconquista, para formar nueva nobleza, las puertas estaban ya cerradas."[42] El Inca percibe este desprecio de parte de la aristocracia española[43] y se ve obligado a salir en defensa de la nobleza indiana, reiterar su orgullo como descendiente y cuestionar la actitud de los peninsulares recordándoles el origen de "tanta honra y provecho": "Con estos trabajos, y otros semejantes, no comiendo mazapanes ni roscas de Utrera, se ganó el nuevo mundo, [sic] de donde traen a España cada año doce y trece millones de oro y plata y piedras preciosas, por lo cual me precio muy mucho de ser hijo de conquistador del Perú, de cuyas armas y trabajos ha redundado tanta honra y provecho a España."[44]

Por otro lado, como consecuencia de los prejuicios formados durante el contacto con los indígenas americanos, resulta interesante ver cómo ambas palabras "Indias" e "indios" se vuelven pluri-referenciales, se extienden y van connotando diferentes referentes de signo negativo de acuerdo a los parámetros imperiales:

> La palabra "Indias" pronto se convirtió en un término para describir cualquier entorno en el que los hombres vivieran en la ignorancia de la fe cristiana y de las formas apropiadas de vida humana... Tampoco es sorprendente que la palabra indio se extendiera rápidamente a todos los hombres, independientemente de su raza, que se desviaban de la fe ortodoxa, incluso a seres, por otra parte, tan civilizados, como los holandeses...Francisco de Borja habla de predicar en los Países Bajos "in qua indios qui a calvinistis fuerunt seducti videntur redire ad Ecclesiam Catholicam". Anthony Pagden, La caída del hombre natural: El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa (Madrid: Alianza Editorial, 1988) 139-40.

[42] Durand, El Inca, 90

[43] Algunos de los que han estudiado su obra coinciden en señalar dos puntos: a) que el Inca tenía la "conciencia aguda del rango inferior que los españoles asignaban tanto a mestizos como a indios en la escala social" (Van Beysterveldt, 358), y b) que la latente inferioridad de Garcilaso en La Florida "llega a ser obsesiva ." (Rodríguez Vecchini, 608)

[44] Inca Garcilaso, LF: lib. 3, cap. VIII, I: 371.

Tanto en forma pública como en privada, el Inca expresó su frustración y amargura con la situación en que vivía debido a lo que él llamaba "impertinencias": "También lo causó escapar yo de la guerra tan desvalijado y adeudado, que no me fué posible volver a la corte, sino acogerme a los rincones de la soledad y pobreza,donde,... paso una vida quieta y pacífica, como hombre desengañado y despedido de este mundo y de sus mudanzas, sin pretender cosa de él, porque ya no hay para qué, que lo más de la vida es pasado."[45] En una carta (fechada el 31 de diciembre de 1592) dirigida al licenciado Juan Fernández Franco, el Inca se queja y culpa a todos de su situación, sin excluir al rey: "vine a España... hasta que la ingratitud de algún príncipe y ninguna gratificación del Rey, me encerraron en mi rincón."[46] Esta doble condición (dominante y dominado) acompañará siempre al Inca y durante su vida se puede apreciar la preponderancia de una condición sobre la otra, fenómeno vital que recogerá su obra y ejemplarizará con sus acciones.

---

[45] Inca Garcilaso, HGP: lib 5, cap. XXIII, III: 360.

[46] Asensio, "Dos cartas desconocidas", 585.

Bajo el signo paterno

El segundo asunto en el que hay que hacer hincapié es que a pesar de que el niño Gómez se criara bajo la influencia de ambas líneas familiares, el hecho es que Gómez se identificó más, como es natural, natural por lo hegemónico, con el lado paterno a pesar de las afectuosas relaciones que mantenía con su abuelo materno Huallpa Tupac y con su tío, hermano de su madre. A esto habría que añadir el cariño, los cuidados y la influyente educación dispensados por la familia materna. Esta mayor identificación con el lado paterno no descarta de ningún modo el cariño, admiración y respeto que Gómez cultivara hacia su familia y el soberbio pasado de los quechuas. Esa familia desde su derrota fue un crisol de información y nostalgia donde sus miembros:

> De las grandezas y prosperidades pasadas, venían a las cosas presentes, lloraban sus Reyes muertos, enajenado su Imperio y acabada su república, etc. Estas y otras semejantes pláticas tenían los Incas y Pallas en sus visitas, y con la memoria del bien perdido siempre acababan su conversación en lágrimas y llanto, diciendo: "Trocósenos el reinar en vasallaje."[47]

En su formación el signo paterno de la familia de Gómez jugó su rol de instrumento ideológico: le había dado un nombre castellano, lo había bautizado y educado en calidad de súbdito español. La suficiencia económica y el *status* social del padre permitió que el niño participara en sus actividades y que se fuera reconociendo tanto en la impronta de su formulaico espíritu como en su gesto guerrero: "Yo tuve ambas las cartas en mis manos, que entonces yo servía a mi padre de escribiente en todas las

---

[47] Inca Garcilaso, CR: lib. 1, cap. XV, II: 26.

cartas que escribía a diversas partes de aquel imperio; y así respondió a estas dos por mi letra."[48] También aprendió de sus parientes castellanos (Juan Julio de Hojeda, Antonio de Quiñones, Pedro Luis de Cabrera, Diego de Silva -padrino de confirmación), y de otros españoles a comportarse como súbdito español y a familiarizarse con diversos personajes y con esa visión del mundo. Esto se desprende de numerosos pasajes narrados por el Inca:

> Yo le conocí, [refiriéndose a la Gasca], y particularmente le vi toda una tarde que estuvo en el corredorcillo de la casa de mi padre... donde le hicieron una muy solemnes de toros y juegos de cañas. (HGP: lib. 5, cap. II, III: 313)
>
> Yo soy testigo de haber oído vez y veces a mi padre y a sus contemporáneos, cotejando las dos repúblicas Méjico y Perú lo cual yo creo para mí porque en mi tierra y en España lo he oído a caballeros fidedignos que lo han hablado con mucha certificación. (CR: II: 54)
>
> ...el obispo de aquella ciudad [Cusco], Don Fray Juan Solano, dominico,...viniendo huyendo de la batalla de Huarina se hospedó en casa de mi padre, con otros catorce o quince... y mi padre les regaló con pan de maíz.[49]

Las palabras de Miró Quesada resumen la etapa formativa de Gómez: "Si su infancia estuvo marcada esencialmente por las huellas indígenas, la mocedad de Gómez Suárez se halló más influida por la impronta española." A esto sólo habría que añadir que en estos dos momentos el mestizo Gómez es interpelado solamente como súbdito español y en su mocedad responde como tal. Los conflictos vendrán después y aquí se halla esencialmente el material que examino.

---

[48] Inca Garcilaso, HGP: lib. 8, cap. VI, IV: 137.

[49] Inca Garcilaso, CR: lib. 9, cap. XXIV, II: 365.

Los espacios de la subjetividad e identidad

La subjetividad abarca las dimensiones inconscientes y subconscientes del ser. Su naturaleza puede absorber contradicciones, procesos, experiencias, indeterminaciones, posibilidades y cambios porque está sujeta a diversas fuerzas con las que tiene que negociar y transar. En otras palabras, es la experiencia que el sujeto obtiene de las relaciones con su identidad. Por su parte, la identidad implica un sentido consciente del sujeto y, a la vez que trata de eliminar la indeterminación y borrar la multiplicidad, fija el significado. El sujeto al identificarse con algo ya establecido previamente intenta asegurar(se) un espacio, una experiencia, una identidad.[50]

La subjetividad del Inca es un espacio elaborado a través de un continuo proceso de interrelación que va dando paso a una diferencia del sujeto Inca Garcilaso con el Sujeto (corona-religión) y los otros (indígenas, españoles). Esta diferencia, aunque relacional, se afirma por oposición (negación del otro *vs* afirmación del ser o "Lo mismo") y dominación que en el caso del Inca irá variando conforme vaya ocupando diferentes posiciones. En los límites permitidos por el Otro se manifiesta la subjetividad garcilasiana como un sujeto que habla sólo a través de las posiciones que el imperio, en mayor medida, y su capacidad como agente (*agency*), en menor medida, le permiten, y manteniendo -voluntaria o involuntariamente- cierta distancia se va construyendo de acuerdo a la "imagen narcisista del colonizador" (Spivak). La imagen que proyecta el colonizador tiene una aparente coherencia, funciona como paradigma idealizado y actúa con una voluntad totalmente adánica, adánica esta vez en el sentido de querer (re)descubrir y (re)nombrar todo como dueño absoluto del paraíso. La teoría lacaniana de que el desarrollo de un infante se poduce mediante la imitación o remedo de la imagen

---

50 Véase la introducción en el libro de Linda Charnes, Notorious Identity. Materializing the Subject in Shakespeare (Cambridge: Harvard UP, 1993)

coherente del otro, puede ser aplicada a la formación de la imagen del colonizado que también organiza su identidad oficial imitando o remedando el lenguaje, las costumbres, las leyes, el sistema judicial (lo que Lacan llama "*les noms du pères*") de los colonizadores. Así surge esta nueva imagen, la del colonizado, que evidentemente no es la imagen del conquistador porque tratando de ser esa imagen sólo consigue ser distinta, es, como diría Homi K. Bhabha, "almost the same, *but not quite*"[51] porque hay ya una diferencia de por medio. Garcilaso intenta ser un español, pero no lo es totalmente ("*not quite*"). Garcilaso es un sujeto que debió haber interiorizado también la otredad (americana, judía y musulmana); no se elabora bajo la esencia de lo Uno (lo mismo), sino que cuando se abre a sí mismo (y a sus diversos componentes físicos, psíquicos e idológicos), también se abre a los otros, a la sociedad y a sus elementos (dos imperios con sus respectivas culturas, lenguajes diferentes, razón, política, Index, Inquisición, educación) que con sus intervenciones rompen cualquier presencia metafísica que implique continuidad y conformidad total. Garcilaso logra su subjetividad mediante los efectos de la subjetivación que puede ser descrita como "un intenso proceso de socialización."[52] Esta subjetividad, como ya dije antes, no es inmune a las intervenciones estructurales del orden real y sus conflictos (conquista, Consejo Real de Indias, limpieza de sangre, dominantes/dominados, censura, menosprecios, memoria, la letra, entre otros), por el contrario, y en esto sigo a Zizek, el orden real inherentemente interrumpe y disloca mediante sus "interevenciones" en el campo simbólico. Por lo tanto, lo real está presente en las "distorsiones" que produce "en el universo simbólico del sujeto," marcando su

---

[51] Homi K. Bhabha, "Of Mimicry and Man. The Ambivalence of Colonial Discourse", The Location of Culture (London: Routledge, 1994) 86.

[52] Elliot, Social Theory, 184.

subjetividad y sus relaciones sociales.[53] Sally Robinson resume muy bien lo que aquí se entiende por subjetividad:

> un progresivo proceso de compromiso en las prácticas sociales y discursivas, no es algún inmanente núcleo de identidad que se expresa a través de ese compromiso. No es construida, de una vez por todas y para siempre en algún punto localizable en la historia de los individuos; por el contrario es un continuo proceso de producción y transformación. La subjetividad, como el género, es un "hacer", en vez de un ser.[54]

Esta subjetividad que es "un producto de lo simbólico"[55] (en este caso de lo simbólico americano y europeo) se va construyendo gracias a las diferentes posiciones[56] que el sujeto Inca Garcilaso va ocupando cuando responde a las diversas formas de interpelación. Tomar una posición o "localizarse es difícil pero necesario" y es lo único que permite ocupar un lugar en el campo de representación, aunque éste no sea un "lugar

---

53 The Real is therefore simultaneously both the hard, impenetrable kernel resisting symbolization and a pure chimerical entity which has in itself no ontological consistency... We have the Real as the starting point, the basis, the foundation of the process of symbolization... that is, the Real which in a sense precedes the symbolic order and subsequently structured by it when it gets caught in its network" Slavoj Zizek, The Sublime Object of Ideology (London: Verso, 1989) 169.

54 Robinson, Engendering the Subject, 11.

55 Smith, Discerning the Subject, 22.

56 Las ideas sobre la mujer desarrolladas por Alcoff respecto al concepto posición son totalmente pertinentes si se aplican al mestizo como sujeto y sus posiciones:

> The concept of woman as positionality shows how women use their positional perspective as a place from which values are interpreted and constructed rather than as a locus of an already determined set of values... woman is a position from which a feminist politics can emerge rather than a set of atributes that are "objectively identifiable." Linda Alcoff, "Cultural Feminism", Culture/Power/History A Reader in Contemporary Social Theory, eds. Nicholas B. Dirks, Geoff Eley, Sherry B. Ortner. (Princeton: Princeton UP, 1994) 117.

seguro" porque uno siempre corre un riesgo.[57] Y el Inca corrió los riesgos y trató de ubicarse porque ubicarse le era necesario. Walter Benjamin puntualiza que la ubicación y la identidad son inseparables, y el Inca en su particular modo sintió esta necesidad vital. Corrió el riesgo de ser español y sintió la impo-sibilidad de 'estarse' en la abstracta identidad de Lo Mismo, y por eso halló refugio en lo indio y se reconoció mestizo. Este juego de posiciones crea en el Inca una identidad objetiva y narrativa. Objetiva porque "no es un punto homogéneo sino una red de elementos articulados en diferentes situaciones discursivas":[58] hidalga escenificación de su indigenismo en La Florida; melancólico retorno al mundo materno en los Comentarios; orgulloso homenaje al padre en la Historia General; y ansiosa búsqueda de un origen castellano en la Relación. Y narrativa porque encuentra en la narración su medio, se objetiva a través de ella. Parafraseando a Bertolt Brecht, diría que contando se cuenta. El sujeto se reconoce en las historias que cuenta. Esta identidad se realiza narrándo(se), pues, según Paul Ricoeur, la identidad no puede tener una forma diferente a la narración, porque definirse uno mismo es, en último análisis, narrar. Y la narración le ofrece, precisamente, la posibilidad de la mutación: "Diferente a la identidad abstracta de Lo Mismo, esta identidad narrativa, constitutiva de la constancia del ser, puede incluir cambio, mutabilidad, dentro de la cohesión del término de una vida."[59] La narración y la identidad del Inca son una clara muestra.

---

[57] Bell Hooks, Yearnings: Race, Gender and Cultural Politics (Boston: South End Press, 1990) 149.

[58] Michael Keith, Steve Pile, "The Place of Politics" in Place and the Politics of Identity (London: Routledge, 1993) 29.

[59] Paul Ricoeur, Time and Narrative, trns. Kathleen Blamey and David Pellauer, 3 vols. (Chicago: Chicago UP, 1988) III: 246.

La toma de posiciones en el Inca nunca se hace desde el centro[60] sino desde la marginalidad o periferia que no es solamente geográfica, social étnica, sino, como diría el escritor guyanés Wilson Harris, "un ángulo de capacidad creativa". Esta marginalidad no es pasiva y se puede convertir en "un sitio de posibilidad radical...para la producción de un discurso contra hegemónico... una posición y un lugar de resistencia... crucial para oprimidos, explotados, colonizados."[61] No es un sitio puro donde los oprimidos vivan separados de sus opresores, por el contrario "esos márgenes han sido sitios tanto de represión como de resistencia"[62] y que el Inca utiliza a su modo. El Inca aprovecha su situación marginal para crear, a partir de ésta, una virtualidad epistemológica inasequible para el conocimiento que se origina en el centro. De esta conciencia y posición epistemológica trataré con más detalle cuando vea su obra como "indio" y mestizo. Esta

---

60 El concepto propuesto por Shils y que se aplica a la totalidad de mi trabajo, me parece que es de mucha utilidad y lo cito ampliamente para entender su sentido. A partir de este concepto "centro" se desprende el de periferia.

> The center, or the central zone, is a phenomenon of the realm of values and beliefs, which govern the society. It is the center because it is the ultimate and irreducible; and it is felt to be such by many who cannot give explicit articulation to its irreducibility. The central zone partakes of the nature of the sacred. In this sense, every society has an "official" religion, even when that society or its exponents and interpreters, conceive of it more or less correctly, as a secular, pluralistic, and tolerant society... The center is also a phenomenon of the realm of action. It is a structure of activities, of roles and persons, within the network of institutions. It is in these roles that the values and beliefs which are central are embodied and propounded... The values... we should call the *central value system* of the society . **This central value system is the central zone of the society. It is central because it is espoused by the ruling authorities of the society**... The central institutional system is neither unitary nor homogeneous, and some levels have more majesty than others... The more territoriality dispersed the institutional system, the less the likelihood of an intense affirmation of the central value system. The more inegalitarian the society, the less the likelihood of an intense affirmation of the central value system.
>
> As we move from the center of society, the center in which authority is possessed, to the hinterland or the periphery, over which authority is exercised, attachment to the central value system becomes attenuated. Edward Shils, Center and Periphery. Essays in Macrosociology (Chicago: U of Chicago P, 1975) 3-16. El énfasis es mío.

61 Hooks, Yearnings, 149.

62 Hooks, Yearnings, 151.

subjetividad que no es previa al sujeto Inca, es resultado de su praxis y su modo de actuar, convirtiéndose, casi instantáneamente, en parte constitutiva del sujeto, ayudándolo a afirmarse, pero al mismo, tiempo (re)constituyéndose a sí misma como resultado de cada posición asumida por el Inca.

Linda Alcoff, citando a Teresa Lauretis, resume con detalle las ideas que ésta desarrolla en Alice Doesn't. Este enfoque es también válido en el caso del Inca en el sentido que la subjetividad "no es (sobre)determinada por la biología ni por "una intencionalidad libre, racional" sino por la experiencia que ella define (vía Lacan, Eco y Pierce) como un "complejo de hábitos que es el resultado de una interacción semiótica de nuestro 'mundo exterior' y de nuestro 'mundo interior', los continuos compromisos de un ser o sujeto en la realidad social.'"[63] La identidad (y sus variaciontes) del Inca está elaborada de acuerdo a un complejo juego de interrelaciones establecido sobre dos ejes: a) deseo necesidad (de identificación/inclusión/afirmación) y b) diferencia y dislocamiento (alteridad/exclusión/ negación). Esto se debe a que esta identidad es un espacio donde elementos de dos culturas, a veces antagónicos, semejantes o análogos, se alienan mutuamente para crear una diferencia o lograr una simetría ontológica inestable, siempre insuficiente, traumática, desplazada y constantemente diferida. Lo que se consigue es una identidad siempre provisional de un "sujeto errante," que diría Jákfalvi-Leiva,[64] o siguiendo a Kristeva, "sujeto-en-proceso/en prueba", cuya alteridad siempre mina cualquier noción de sujeto estable, unificado[65] y cuya constitución es ineludiblemente antagónica y asimétrica.

Ahora hay que ver cómo opera este proceso en el caso del individuo Gómez Suárez de Figueroa. En general se puede decir que el Inca ha tenido que aprender a vivir

---

63 Alcoff, "Cultural Feminism", 109.

64 Jákfalvi- Leiva, Traducción, escritura, 41.

65 Kelly Oliver, Reading Kristeva. Unraveling the Doublebind (Bloomington: Indiana UP, 1993) 13.

"dentro los bordes flexibles y siempre precarios de su subjectividad para aprender a vivir dentro los flexibles y siempre precarios bordes de la sociedad humana."[66] Aquí es necesario distinguir, a partir de la flexibilidad y precariedad de las posiciones que el sujeto Inca Garcilaso adopta, dos espacios en los que la subjetividad se asienta. Estos espacios, aunque individualmente identificables, están íntimamente ligados y en muchas ocasiones resulta difícil, por no decir imposible, separarlos y hacer una distinción tajante. Es más, se constituyen apoyándose el uno en el otro. Se trata del espacio ontológico y del espacio epistemológico de la subjetividad.

---

[66] Oliver, Reading Kristeva, 13.

El espacio ontológico

Es en este espacio donde el Inca se identifica como un (yo) indio, otras veces como un (yo) mestizo o español y finalmente con un ambiguo y plurirreferencial "nosotros" que tanto puede connotar lo indígena americano como lo español.

1.1.- El sujeto indio: Como ya ha sido puntualizado en varios estudios, el Inca Garcilaso, que es un individuo mestizo, se (re)presenta como un sujeto indio cuando no lo es biológica ni culturalmente. Este proclamarse indio en España como ya lo ha indicado Miró Quesada "es en verdad parcial y relativo".[67] Viendo más a fondo este asunto se puede decir que lo "indio" en Garcilaso no puede ser definido por su presencia ni por su ausencia, ya que en él lo "indio" es lo que excede esta dicotomía, es decir, que se manifiesta y representa sólo como huella, como simulacro de una presencia que nos remite siempre a otro simulacro (tanto en el caso del término como del concepto "indio" formulado por los españoles y luego por los indígenas). Garcilaso, al pretender hablar como indio, no elimina ni representa totalmente esta voz, sólo la excede. No la sustituye porque, por el contrario, el cronista intenta asimilarla, hacerla suya y hablar por y en esa voz. Tampoco la representa en su totalidad porque sólo asimila algo de ella. Lo contrario ocurre en el discurso imperial donde sí se pretende eliminar, sustituir, tergiversar y marginar la voz indígena, ya que este discurso cree que la alteridad total es un hecho y por lo tanto la ausencia total es posible. Pero los diferentes procesos sociales nos han demostrado que la alteridad total es imposible o es pura metafísica. Aunque la tesis de la alteridad absoluta propuesta por Lévinas puede ser valiosa en el análisis de la alteridad americana, sin embargo, quisiera subrayar que aquí no me estoy refiriendo a este concepto, sino más bien a las ideologías y a la manera en que se estimaba al americano,

---

[67] Miró Quesada, El Inca Garcilaso, 217.

es decir, como producto negativo (ausencia, lo que no se es) de un exacerbado culto a la mismidad europea. A pesar de que este filósofo parte de otras premisas y apunta hacia otros objetivos, y teniendo en cuenta lo valioso, atractivo y sofisticado de su tesis, y con el objeto de adaptar la idea a los propósitos de este trabajo, me permito articular una leve pero importante variante a su propuesta: en vez de hablar de una alteridad absoluta, me parece más oportuno tratar de lo relativamente absoluto de la alteridad.

Es en La Florida y los Comentarios donde más aparece esta identificación: "me perdonen porque soy indio",[68] "Pues decir que escribo encarecidamente por loar la nación porque soy indio...",[69] "de lo cual yo como indio",[70] "aunque las fuerzas, ni la habilidad de un indio, nacido entre los indios y criado entre armas y caballos no puedan llegar allá",[71] "Pero si a mí que soy indio."[72] Esta posición que el Inca Garcilaso asume como sujeto indio es posible porque la "conciencia de ser 'indio' es la conciencia de estar mirándose desde fuera."[73] Podríamos incluso decir que es un estar doblemente fuera porque, primero, implica identificarse con la metropolitana denominación "indio" introducida en una carta en 1493 por el error científico de Colón, y segundo, significa asumir una identidad (que él bien sabe que no es totalmente la suya porque, en otras instancias, inequívocamente se reconoce como mestizo) surgida sólo a partir de la conquista y que fue totalmente ajena a los sistemas de identificación pre-colombinos.[74]

---

[68] Inca Garcilaso, LF: "Proemio", I: 250.

[69] Inca Garcilaso, LF: lib. 2.1, cap. XXVII, I: 314.

[70] Inca Garcilaso, CR: lib 1, cap. V, II: 12.

[71] Inca Garcilaso, CR: lib. 1, cap. XIX, II: 32.

[72] Inca Garcilaso, CR: lib 2, cap. II, II: 44.

[73] Wey-Gómez, "Dónde está Garcilaso?", 16-17.

[74] Sobre este punto véase el artículo de Irene Silverblatt "El surgimiento de la indianidad en los Andes del Perú central: el nativismo del siglo XVII y los muchos significados de 'indio'" en Gary H. Gossen, et al. eds. De palabra y obra en el Nuevo Mundo. La formación del otro (Madrid: Siglo XXI, 1993) 3 vols.

Sin embargo, no hay que olvidar que en España, oportunamente, se señaló el yerro tal como lo hizo Palacios Rubios a inicios del siglo XVI. Este jurista, consejero del rey Fernando, indicó lo errado del término "Indias," pero éste se siguió usando en el sistema jurídico y político español:

> Al tratar de las nuevas Islas, recientemente descubiertas por Cristóbal Colón, parece necesario anticipar ciertas consideraciones acerca de su situación, habitantes y costumbres... La región o provincia de que voy a hablar es el mar Océano, razón por la cual se las puede llamar Indias Occidentales... El vulgo, en su ignorancia, llama Indias a dichas Islas. No son Indias, sin embargo... De todo ello se deduce que las Islas que nos ocupan no son las Indias, pues en ellas no se encuentra casi nada de lo que hemos dicho, sino más bien lo contrario.[75]

Más tarde, esta denominación, voluntariamente mantenida y luego canonizada por la errada nomenclatura del imperio, cambiaría impulsada por otras razones, accidentes e intereses.[76] Pero, a pesar de este cambio se continuó llamando indios a los habitantes de

---

Indio fue un término amplio en los tiempos de la conquista: aplicable a cualquiera que viviera en las Américas antes del encuentro europeo y a sus descendientes, ahora súbditos de España. Los primeros indicios de identidades coloniales aparecen en los Andes tres décadas después de la dominación española, cuando el Taqui Onqoy... que se basó en el rechazo consciente de todo lo español... ¿Quiénes eran estos autoproclamados "indios" que interiorizaban por un lado una categoría de orden social que imponía su servidumbre y que, por otro lado, subvirtiendo conscientemente las intenciones españolas, decían que "indio" significaba ser todo lo que no era español? 3: 462, 465-67.

75 Juan López de Palacios Rubios, De las islas del mar Océano. Fray Matías de Paz, Del dominio de los reyes de España sobre los indios. Trad. Agustín Millares Carlo (México: FCE, 1954) 6-8.

76 Después de que Américo Vespucio, en una carta de 1503, fuera el primero en proclamar la licitud de llamar a "Indias" *Mundus Novus*, en 1507, el joven cartógrafo Martín Hylacomilus Waldseemüller fue el primero en llamar América al Nuevo Mundo y consignó a Vespucio como su descubridor: "*Et quarta orbis pars, quam, quia Americus invenit, Amerigam quasi americi terram sive Americam nuncupare licet.* " Sobre este tema véase el interesante artículo de William G. Niederland, M. D. "The Naming of

América.[77] Lo curioso es que los naturales del Nuevo Mundo fueron reconociéndose traumáticamente en la palabra indio. También ocurrió que, en algunas zonas de la periferia y en determinados casos, fue aceptada como anti española, como sucedió en el movimiento reivindicatorio del *Taqui Onqoy*.

Esta nueva identificación "indio", es el signo de dos fenómenos: primero, marca el triunfo de España e indica la muerte de las autonomías aborígenes debido a los nuevos tipos de dependencia colonial; y segundo, lo que en este apartado es muy importante, señala el surgimiento de una identidad pluri-cultural y pluri-referencial que ya jamás podrá ignorar ni deshacerse de los elementos que la constituyen, sobre todo del referente conquistador por su presencia y hegemonía. La nueva y extraña naturaleza de esta designación está encerrada en la pregunta que en 1646 un indígena norteamericano, de la zona de Massachusetts, formulara al misionero John Elliot "¿Por qué nos llamas indios?", pregunta que también se le hizo a un colono inglés que llegó a Boston en 1631 y expresó su admiración por los indígenas, Roger Williams.[78] No está demás indicar que "indio",

---

America" in The Unconscious Today. Essays in Honor of Max Schur, ed. Mak Kanzer, M.D. (New York: International UP, 1971) 459-72.

Posteriormente, sobre todo fuera de España, se empezó a usar este nombre para malestar de muchos en la Península como es el caso de Las Casas:

> los extranjeros... en latín o en su lenguaje materno escriben y pintan o hacen cartas o mapas, llámanla América, como descubierta y primero hallada por Américo.... Cierto usurpan injustamente al Almirante la honra y honor y privilegios... se le usurpó lo que era suyo, al Almirante D. Cristobal Colón... y como le pertenecía más a él, que se llamara la dicha tierra firme Columba, de Colón, o Columbo que la descubrió... que no de Américo denominarla América. Historia, II: 35-40. Las Casas, en el Cap. V, (vol. I: 37-39) explica cómo Colón llegó a inferir el nombre "Indias".

77 Véase en De procuranda indorum salute o predicación del Evangelio en las Indias, de José de Acosta, los nombres que al principio se le otorgaron al indígena americano:

> Y a estos del Nuevo Mundo, a todos se les ha llamado indios, según puede conjeturarse, porque los antiguos creyeron que la última y remotísima región que limitaba la tierra era la India... y a imitación suya los nuestros llamaron indios las gentes nuevamente por ellos descubiertas, si bien es cierto que al principio no llamaron indios, sino isleños o antillanos, a los bárbaros que se hallaron en Occidente. (392)

desde muy temprano, contenía un "desprecio y desestima" y era la forma negativa en que los españoles se referían a los indígenas cuando hablaban entre ellos. así como lo testimonia Bernabé Cobo:

> Los nombres que han puesto los españoles a todos los naturales deste Nuevo Mundo son tres: el de indios, el de naturales y el de *américos*, **todos modernos y postizos**, inventados desde que se descubrió esta tierra. El nombre de *américos* no está tan recebido en uso; los otros dos son más comunes. Pusiéronles nombre de indios por haber llamado Indias a esta tierra los que la descubrieron; y de naturales, a diferencia de los europeos que acá vivimos entre ellos. Mas, puesto caso que tienen una misma significación estos dos nombres, **usamos déllos con distinción**: del de **indios, cuando los españoles hablamos unos con otros; y porque ya está recebido como que dice algún desprecio y desestima**, no usamos dél hablando con indios y comprehendiéndolos a ellos, aunque sí cuando no lo comprehendemos en él... Mas si trato déllos comprenhendiendo a los

---

78 Cuando Williams menciona las formas en que los colonizadores llamaban a los indígenas de Norte América, también relata el asombro que les causaron los nuevos nombres y la asimilación de los mismos:

> First, those of the *English* giving: as *Natives*, *Salvages*, *Indians*, *Wild-men*, (so the *Dutch* call them *Wilden*) *Abergeny men*, *Pagans*, *Barbarians*, *Heathen.*
>
> Secondly, their *Names*, which they give themselves. I cannot observe, that ever had (before the coming of the *English*, *French* or *Dutch* amongst them) any *Names* to difference *themselves* from strangers, for they new none; but two sorts of *names* they had, and have amongst *themselves.*
>
> First, *generall*, belonging to all *Natives*, as *Ninnuock*, *Ninnimissinnuwock*, which signifies Men, *Folke*, or *People*.
>
> Secondly, particular *names*, peculiar to severall *Nations* of them amongst *themselves*, as, *Nanhigganúck*, *Massachuseuck*...
>
> They have often asked mee, why wee call them *Indians*, *Natives*, &c. And understanding the reason, they will call themselves *Indians*, in opposition to *English*, &c. Roger Williams, A Key into the Language of America; Or, An Help to the Language of the Natives in that Part of America Called New England (1643) ed. John J. Teunissen and Evelyn J. Hinz (Detroit: Wayne State UP, 1973) 84-85.

mismos con quien hablo, usaré del nombre de naturales, que está recibido por más honroso, y diré: "Vosotros los naturales tenéis esta obligación, etc."[79]

Contrario a sus compatriotas andinos, Garcilaso asume la denominación "indio" sin rechazar lo hispánico. De ahí que la tesis de que el reconocerse un "indio" sea una estrategia para asegurar su lugar más allá de los peligrosos conflictos de limpieza de sangre es totalmente plausible. Esto ilustra una cotidiana práctica en la colonia: del mismo modo en que los mestizos que habían delinquido (transgresores de la norma jurídica o religiosa) y los falsamente acusados ("transgresores" del *status in quo* político-social), perseguidos se refugiaban en el ayllu materno, así el Inca buscaba refugio en la denominación indio que "representaba", por imposición, a las etnias conquistadas. Por eso se puede decir que en Garcilaso el nivel ontológico de lo "indio" no plantea ninguna subversión, si por ésta se entiende una práctica o elementos culturales "que las autoridades contemporáneas tratan de contener o destruir cuando su contención parece imposible".[80] En Garcilaso, por el contrario, ratifica la institucionalización del nombre cuya denotación es falsa pero aceptada como cierta. Este nombrarse remite, en esencia, a un falso referente, o mejor a otro referente: "los indios" del Perú. Además, este nombrar encubre el verdadero origen del malogrado enunciado: España. Así, el centro, el poder, equívocamente, pasó a llamar a los habitantes del Nuevo Mundo con un término ajeno, extraño. En otras palabras, el Inca, a través de su persona, institucionaliza aún más el error y la arrogancia del imperio. Definitivamente ser "indio" en Garcilaso no es lo mismo que ser indio en el *Taqui Onqoy* y en Guaman Poma de Ayala, ya que lo español media de manera diferente en cada experiencia. Generalizando se podría decir que en el

---

[79] Cobo, Historia, II: libro 11, cap. II, 10-11. El énfasis es mío.

[80] Stephen Greenblatt "Invisible bullets: Renaissance authority and its subversion, Henry IV and Henry V", Political Shakespeare New Essays in Cultural Materialism, ed. Jonathan Dollimori and Alan Sinfield (Ithaca: Cornell UP, 1985) 28-29.

primero la huella es altamente positiva, mientras que en los *takinqoys* es negativa (con la expeción de los nombres, tema del que ya traté), y en el último la marca es mucho más ambigua porque es más dinámica, ya que va desde la aceptación hasta la crítica más ácida.

La operación es diferente en el plano de la escritura, sobre todo cuando el Inca juega con las posiciones de testigo-hidalgo/escribiente-indio. En este juego sí se presenta una subversión operativa textual e ideológica que no elimina a la contraparte, sino que escamotea su posición superior y central (hidalgo testigo) para crear disimuladamente un *locus* y ubicarse en él en calidad de escribiente, sin el cual el hidalgo no hubiera tenido la oportunidad de ser inscrito:

> Creciéndome, con el tiempo, el deseo, y por otra parte el temor, que si alguno de los dos faltaba perecía nuestro intento, porque, muerto yo, no había el de tener quién le incitase y sirviese de escribiente, y faltándome él, no sabía yo de quién podría haber la relación que él podía darme, determiné atajar los estorbos y dilaciones que había con dejar el asiento y comodidad que tenía en un pueblo donde yo vivía y pasarme al suyo, donde atendimos con cuidado y diligencia a escribir todo lo que en esta jornada sucedió.[81]

Primero, aquí diluye los límites centro-margen al dejar que ambas voces recorran con fluidez los dos espacios, ya que el objeto es escribir una historia conjunta casi en igualdad de condiciones; segundo, establece una creativa relación de codependencia entre ambos elementos en la que si faltase uno todo el proyecto perecería.

Para entender mejor la accidentada trayectoria de esta denominación, "indio", la historia latinoamericana, llena de ironía y contradicciones, ofrece una anécdota que

---

[81] Inca Garcilaso, LF: "Proemio", I: 247.

ejemplifica las variaciones en la aceptación y rechazo del término "indio". En 1814, en plena campaña libertadora, José de San Martín propuso la reedición de los Comentarios porque los consideraba de suma importancia para concienciar a las nuevas repúblicas. Luego al mes de haber proclamado la independecia del Perú (28 de julio de 1821) "**abolió** el tributo, los servicios personales y **la denominación de indios o naturales.**"[82] Resulta interesante ver que de la aceptación de esta nomenclatura hispana por los miembros del *Taqi Onqoy*, unos treinta años después de la derrota de los incas, y de ser impresa por Garcilaso para dar forma a su identidad, observamos la mentalidad de un criollo, en la segunda década del siglo XIX, que, respetando al Inca, difiere de ambos (nativistas y Garcilaso) al considerar esta denominación ignominiosa y ordena su abolición porque piensa que no representa la identidad andina. Estas no son simples anécdotas sino formas de revelar la profunda inestabilidad de las identificaciones iniciada por la conquista en el área cultural andina.

Gracias a planteamientos teóricos actuales se puede entender mucho más la flexibilidad en la identidad de Garcilaso. Si se tienen en cuenta, por ejemplo, los argumentos de Teresa Lauretis revisados anteriormente, en el sentido de que no hay un solo elemento que (sobre)determine la composición del sujeto y su subjetividad, se explicará más por qué su condición de individuo mestizo, biológicamente hablando, y de la que es muy consciente,[83] no determina ni se opone a que se reconozca como un sujeto indio, que es un término que en su época es más amplio, llegando a ser relativo y pluri-referencial (ya que en cierto momento se puede hablar de indios holandeses, por

---

82 Manuel M. Marzal "Del paternalismo colonial al moderno indigenismo en el Perú" en Manuel Gutiérrez Estévez, et al., eds. De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Encuentros interétnicos, 3 vols. (Madrid: Siglo XXI, 1993) 2: 128.

83 El capítulo de los Comentarios titulado "Nombres nuevos para nombrar diversas generaciones" nos muestra claramente la plena conciencia del Inca en el uso de la nueva nomenclatura. El ha interiorizado muy bien los conceptos raciales de su época y los utiliza para describir la nueva composición socio-étnica : "al hijo de negro y de india, o de indio y de negra, le dicen mulato y mulata. A los hijos de estos llaman cholos... los españoles usan de él por infamia y vituperio." CR: lib. 9, cap. cap. XXXI, II: 373.

ejemplo). Y se puede decir que Garcilaso, de manera contraria a los "indios" anti españoles del *Taqui Onqoy*, los cuales, no teniendo otra alternativa se reconocen como tales porque habían perdido las estructuras que los orientaban a los sistemas del nombrarse del pasado, el Inca, aunque un poco forzado por las circunstancias, opta por esta denominación porque inconscientemente se solidariza con el nacimiento de lo "indio" (como ausencia o representación en el sentido heideggeriano, de esto trataré luego) a partir de la conquista y en sus términos (que sería, a la vez, celebrar su propio nacimiento y la del mestizaje), y con ese gesto ratifica este proceso y sus instituciones. Es decir, que en apariencia lo "indio" pretende referir a los pueblos andinos pero en el fondo refiere a España y a la conquista que él justificó y admiró, y de la que fue, como muchos otros más o menos afortunados, uno de sus más preclaros productos:

> pues con su celestial favor las fuertes armas de España... abrieron por mar y tierra puertas y camino a la conquista y conversión de las opulentas provincias del Perú, en que bien así los victoriosos leones de Castilla deben mucho a tan soberana Señora... y no menos los peruanos vencidos, por salir con favor del cielo vencedores del demonio, pecado e infierno, recibiendo un Dios, una fe y un bautismo...[84]

Si se tienen en cuenta las limitaciones sociales del Inca debido a su condición y al peligro de la censura, éste "debió encarar la dificultad de ex-presarse con claridad bajo las limitaciones inherentes a su complicada condición de indio, clérigo, peticionario en fracaso y súbdito de un Rey".[85] Esta identificación con los indios en una época (mediados del siglo XVI) en la que se agudiza el conflicto entre cristianos nuevos y

---

84 Inca Garcilaso, HGP: Dedicatoria, III: 7.

85 Luis Alberto Sánchez, Escritores representativos de América (Madrid: Gredos, 1971) 32.

cristianos viejos, lo ubica fuera de estas parcelas de conflicto. Y aunque se subraye el hecho de que esta identificación "no fue resultado de una posición libre, sino que, por el contrario, fue condicionada por las normas procedentes del principio de la limpieza que regían la sociedad española de su época",[86] habría que hacer una observación de grado en el sentido de que si bien es cierto que no fue resultado de una posición *totalmente* libre, sí hay indicios de una expresa voluntad para nombrarse de la forma en que el Inca lo hace. Esto sólo sirve para ratificar su libre albedrío dentro de las circunstancias críticas y represivas en las que vive. Si se ve obligado a ser otro (ni cristiano viejo ni cristiano nuevo), también opta voluntariamente por ser otro = indio. Lo interesante es que dentro de la economía textual del Inca este reconocerse y enunciarse como indio no es gratuito. Signfica una toma de posición que envuelve una triple dimensión:

1.1.1

En la primera dimensión, articula, a partir de la marginalidad y la diferencia[87] (necesarias ambas para la construcción del sujeto colonizado), la apertura de un inédito espacio en el que representa una novedosa subjetividad. La naturaleza inferior de ésta y su consecuente marginación ya están sancionadas desde el texto fundacional de Colón y sostenida por una amplia y rotunda producción teórica (teológico-jurídica); sin embargo, a partir de la obra del Inca es resituada y propuesta como "una entidad adicional generadora del discurso"[88]: la del indio. Esta representación que, como se verá luego, no es coherente ni totalmente legítima, está cargada de intencionalidad y significación (sobre todo si se tiene en cuenta que el Inca Garcilaso, biológica y culturalmente hablando, no es

---

86 Antony A. Van Beysterveldt, "Nueva interpretación de los Comentarios Reales de Garcilaso el Inca" Cuadernos Hispanoamericanos , 229(1969): 363.

87 "Difference is then here understood as a relational concept, rather than as the mere inert inventory of unrelated diversity." Jameson, The Political Unconscious, 41.

88 Wey Gómez, "Dónde está Garcilaso?", 16.

indio en *stricto sensu*, sino mestizo) y juega un triple rol en su economía textual. El Inca, seguramente se preocupa por la difusión de algunas ideas respecto a la naturaleza y nivel cultural de los indígenas, resumidas de un modo u otro en el enfoque del jurista español Juan de Matienzo (1567):

> Son, lo primero, todos los indios de cuantas naciones hasta aquí se han escubierto pusilánimes e tímidos... Son muy sucios...crédulos... fáciles y mudables ...espaciosos...
>
> Todo lo cual da a entender que naturalmente fueron nacidos y criados para servir, y les es más provechoso el servir que el mandar, y conócese que no son nacidos para esto, porque según Aristóteles, a estos tales la Naturaleza les creó más fuertes cuerpos y dio menos entendimiento, y a los libres menos fuerzas en el cuerpo y más entendimiento...
>
> Son partícipes de razón para sentilla, e no para tenella o seguilla. En esto no difieren de los animales, que ni aun sienten la razón, antes se rigen por sus pasiones, y vése esto claro pues no hay para ellos mañana, antes se contentan con lo que han menester para comer y beber aquella semana, y acabado aquello buscan para otra.
>
> Son enemigos del trabaxo y amigos de ociosidad, si por fuerza no se les hace trabaxar. Comunmente son viciosos de mugeres.
>
> Tienen poca caridad con sus próximos... Son mentirosos y usan de traición... Son muy crueles...
>
> Ellos, finalmente, nacieron para servir, como tengo dicho, y para aprender oficios mecánicos, que en esto tienen habilidad.[89]

---

[89] Matienzo, Gobierno 16-18.

Frente a este tipo de observaciones, el propósito del Inca es, en primer lugar, hacer posible mediante su palabra, la reivindicación de los habitantes de América en general (ahora llamados indios) y de lo Incas en particular. Parte importante de esta reivindicación es demostrar con meridiana claridad sus capacidades naturales y culturales que los hacen dignos, primero, de ser inscritos en la historia que para Garcilaso son las "hazañas más historiales"[90] (sujetos de la *rerum gestarum*), y segundo, de dar escrupuloso testimonio de esta inscripción (papel que desempeña el Inca como un indio historiador o escribiente) ya que los indios cumplen suficientemente los requisitos para ser recuperados por el quehacer historiográfico al ser productores de una historia digna de ser escrita y comentada (sujetos de la *rerum gestae*):

> Antes de que pase adelante en nuestra historia, será bien responder a una objeción que se nos podría poner, diciendo que **en otras historias de las Indias Occidentales no se hallan cosas hechas ni dichas por los indios como aquí las escribimos, porque comúnmente son tenidos por gente simple, sin razón ni entendimiento, y que en paz y en guerra se han [sic] poco más que bestias, y que conforme a esto, no pudieron hacer ni decir cosas dignas de memoria y encarecimiento,** como algunas que hasta aquí parece que se han dicho, y adelante con el favor del Cielo diremos; y que lo hacemos, por presumir de componer o por loar nuestra nación, que, aunque las regiones y tierras estén tan distantes, parece que todas son Indias.[91]

---

[90] Inca Garcilaso, CR: lib. 1, cap XIX, II: 32.

[91] Inca Garcilaso, LF: lib. 2.1, cap. XXVII, I: 314. El énfasis es mío.

El Inca recupera así lo que para la historia imperial y para la americana se hubiera perdido porque "el proponer al 'indio' como parte del sujeto escritural es proponer una diferencia donde de otro modo hubiese habido silencio."[92]

1.1.2

En una segunda dimensión, privilegia al indio como fuente de conocimiento y sabiduría, acción que coincide con su deseo de corregir la falsa información por la que se cre que los indios son "gente simple, sin razón ni entendimiento." Para lograr este propósito recurre a su propia experiencia y luego dice que no escribirá "novedades que no se hayan oído, sino las mismas cosas que los historiadores españoles han escrito de aquella tierra y de los reyes de ella... para que se vea que no finjo en favor de mis parientes..."[93]; así, muy hábilmente, busca apoyo en la autoridad de otros a quienes cita escrupulosamente: Acosta (veintisiete veces), Cieza de León (que estuvo en el Perú y fue testigo directo; lo cita en treinta oportunidades), Valera (veintiún veces), entre otros. Lo que el Inca quiere hacer es establecer el valor de las culturas indígenas para lo que se vale del testimonio de cronistas castellanos, como en el caso de "Cieza de León [que en el] capítulo XXXVIII hablando de los Incas y de su gobierno dice: 'Hicieron tan grandes cosas y tuvieron tan buena gobernación, que pocos en el mundo les hicieron ventaja'".[94] También protesta contra las falsas concepciones que se tienen sobre este saber y lo pone en igualdad de condiciones con el de Europa, llegando a sostener muchas veces que en algunos aspectos éste supera al europeo. Garcilaso, que tenía un profundo respeto por Acosta, al que elogia muchas veces ("muy venerable Padre", varón de "autoridad"), también formula ligeras críticas al jesuita ya que este había llegado cuando "se habían

---

92 Wey-Gómez, "Dónde está Garcilaso?", 16.

93 Inca Garcilaso, CR: lib. 1, cap. XIX, II: 32.

94 Inca Garcilaso, CR: lib II, cap. XXVII, II: 81.

acabado ya los conquistadores antiguos cuando su paternidad pasó a aquellas partes".[95] Acosta dice, refiriéndose a los peruanos, "siempre he creído que estos indios **ocupan como un lugar intermedio** entre los otros".[96] Frente a esta categorización que menguaría la calidad de los Incas, Garcilaso cita la autoridad del padre Blas Valera traduciendo de su "galantísimo latín" para hacer suya la propuesta que los "incas del Perú deben ser preferidos, no sólo a los chinos y japoneses y a los indios orientales, más también a los gentiles, naturales de Asia y Grecia... es de grande admiración que estos indios, del todo desamparados de estos socorros y ayudas de costa, alcanzasen a fabricar de tal manera sus leyes..."[97] El problema de la existencia de una escritura como elemento que garantiza el *status* humano y el nivel de desarrollo cultural es primordial para Garcilaso. Por eso trata de demostrar que los Incas, a pesar de tener algunas desventajas, sacan provecho de sus conocimientos con otros métodos de ingeniosa invención que funcionaban como escritura porque "era la manera de escribir que los Incas

---

[95] Inca Garcilaso, CR: lib. 1, cap. III, I: 10.

[96] Acosta divide a las naciones bárbaras en tres grupos:

> La primera es la de aquellos que no se apartan demasiado de la recta razón y del uso común del género humano; y a ella pertenecen los que tienen república estable, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados obedecidos y **lo que más importa, uso y conocimiento de las letras, porque dondequiera que hay libros y monumentos escritos, la gente es, más humana y política**. A esta clase pertenecen, en primer lugar, los chinos... los japoneses y otras muchas provincias de la India oriental... En la segunda clase incluyo los **bárbaros que aunque no llegaron a alcanzar el uso de la escritura, ni los conocimientos filosóficos o civiles, sin embargo tienen su república y magistrados ciertos... De este género eran nuestros mejicanos y peruanos** cuyos imperios y repúblicas, leyes e instituciones son verdaderamente dignos de admiración. Y en cuanto a la escritura, suplieron su falta con tanto ingenio y habilidad que conservan la memoria de su historia, leyes, vidas... con unos signos y monumentos inventados por ellos, a los que llaman quipos, con los que no van a la zaga a los nuestros con las escrituras... Finalmente, a la tercera clase de bárbaros [pertenecen] los salvajes semejantes a fieras, que apenas tienen sentimiento humano, sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni república... (De Procuranda indorum salute, 392-3)

Véase en Cobo su clasificación de las culturas americanas. Historia, II: libro 11, cap. X, 29-31.

[97] Inca Garcilaso, CR: lib. 5, cap. XI, II: 162.

tuvieron."[98] El Inca en este aspecto trata de ser imparcial en sus observaciones, si bien admira el valor de estos sistemas, también reconoce sus límites frente a la escritura occidental:

> *Chasqui* llamaban a los correos que había puestos por los caminos para llevar con brevedad los mandatos del rey, y traer las nuevas y avisos... El recaudo o mensaje que los chasquis llevaban era de palabra, porque los indios del Perú no supieron escribir... Otros recaudos llevaban, no de palabra, sino por escrito, digámoslo así, aunque hemos dicho que no tuvieron letras... [en] suma, decimos, que escribían en aquellos ñudos [quipus]... Empero como la experiencia lo muestra, todos eran remedios perecederos, porque las letras son las que perpetúan los hechos; mas como aquellos Incas no las alcanzaron, valiéronse de lo que pudieron inventar... Esta fue la manera de escribir que los Incas tuvieron en su república.[99]

Aquí es preciso aclarar que el Inca no se refiere al indio en general sino que su proyecto tiende a la especial reivindicación de los Incas, sus antepasados. Ellos domesticaron, humanizaron y educaron a los brutos y bárbaros y prepararon el camino para que se cumpliese la evangelización. Para Garcilaso, establecer el alto nivel de desarrollo cultural de los Incas es esencial porque sobre esa base puede esbozar una crítica por la destrucción y corrupción de este saber a manos de los conquistadores, porque ahora "se han perdido estas leyes y derechos, o la mayor parte de ellos, y el gobierno de los Incas tan político y tan digno de loor; y como es mayor la barbaridad que ahora tienen los indios para las cosas ciudadanas, y mayor falta y carestía de las cosas necesarias para la vida humana que no la tuvieron los de aquellos tiempos".[100] Siguiendo esta estrategia de

---

[98] Inca Garcilaso, CR: lib. 6, cap. IX, II: 205.

[99] Inca Garcilaso, CR: lib. 6, cap VII, cap. IX, II: 202-3, 204-5.

[100] Inca Garcilaso, CR: lib. 5, cap. XI, II: 163.

recuperación y reivindicación de una cultura, el Inca, por ejemplo, compara los dos tipos de conquista (inca-española) e implícitamente encuentra otro espacio para la crítica:

> La orden y manera que los Incas tenían de conquistar las tierras, y el camino que tomaban para enseñar las gentes a la vida política y ciudadana, cierto no es de olvidar ni de menospreciar; porque desde los reyes primeros, a los cuales imitaron los sucesores, nunca hicieron guerra, sino movidos por alguna razón que les parecía bastante, como era la necesidad que los bárbaros tenían de que los redujesen a la vida humana y política... y antes que moviesen la guerra requerían a los enemigos una, dos y tres veces.[101]

Sabemos que la textualidad imperial "se apropia, distorsiona pero también ***contiene***",[102] es decir, que contiene información válida o inválida que no se puede obviar y sobre la que hay que trabajar. El Inca intuye esto, y usa ese material y sus medios para cuestionar, mediante su reformulación, la centralidad epistemológica del sujeto imperial y su mirada que domina el discurso colonial:

> digo lo mismo que los españoles dijeron; sólo serviré de comento, para declarar y ampliar muchas cosas que ellos asomaron a decir y las dejaron imperfectas por haberles faltado relación entera. Otras muchas se añadirán, que faltan de sus historias y pasaron en hecho de verdad, y algunas se quitarán que sobran por falsa relación que tuvieron por no saberla pedir el español con distinción... o por no entender al indio que se la daba, o por no entenderse el uno al otro, por la

---

101 Inca Garcilaso, CR: lib. 5, cap. XII, II: 163.

102 Chris Tiffin, Alan Lawson "The Textuality of Empire" in De-Scribing Empire. Post-colonialism and Textuality, ed. Tiffin and Lawson (London: Routledge, 1994) 6.

dificultad del lenguaje, **que el español que piensa que sabe más de él, ignora de diez partes las nueve**...[103]

El Inca, al proponer su identidad étnico-cultural como base de su conocimiento también propone una forma de escribir la historia con más apego a la verdad, una historia que imita pero que no es lo que imita porque lleva implícita una distinción epistemológica elaborada a partir de lo "indio." La otra escritura, la del centro imperial, adolece de varias fallas, algunas de las cuales tienen un origen lingüístico, porque los "españoles añaden estas letras en perjuicio y corrupción del lenguaje", y sugiere: "para atajar esta corrupción me sea lícito, pues soy indio, que en esta historia yo escriba como indio."[104]

Algunos sostienen que esta toma de posición del Inca sólo "desestabiliza la univocalidad del discurso" colonial porque el acto de "inscribirse como "indio"; dentro del discurso no es, por lo tanto, proponer una verdad histórica, sino desestabilizar la univocalidad del discurso, el signficado mismo, puesto que detrás de la mirada de lo europeo, Garcilaso está proponiendo la mirada del indio."[105] Creo que una parte de la premisa es válida ("desestabilización de la uni-vocalidad del discurso"), pero en lo que respecta a "verdad histórica", me parece que esta desestabilización se da también en el plano de la verdad histórica. La visión histórica de América será otra a partir del Inca porque el Inca, si bien no propone "su" "nueva" verdad, ni tiene por qué, en cambio considera suficiente hacer notar que "la verdad" esgrimida por los españoles no es tal en su totalidad, cojea, va incompleta e imperfecta. Por eso el Inca se propone corregir, ampliar, añadir elementos pertinentes a la "verdad histórica" trazada por España.

---

103 Inca Garcilaso, CR: lib.1, cap. XIX, II: 32. El énfasis es mío.

104 Inca Garcilaso, CR: Advertencias, II: 5.

105 Wey-Gómez, "Dónde está Garcilaso?", 17.

Garcilaso, al añadirle, otra visión, otras voces y otras fuentes, logra que el medio, ese discurso hasta ese momento monológico y seguro de sí mismo, y la tautológica verdad que elabora ese discurso y sobre la que éste se construye, pierdan su anterior estabilidad y absoluta certeza. En resumen esta desestabilización es posible porque la propuesta étnica del Inca está íntimamente ligada a su propuesta ético-epistemológica. Son las dos caras de una misma moneda.

¿Es posible penetrar y subvertir la aparente coherencia del discurso colonialista? Sí, es posible porque su presencia hegemónica no es tan coherente como parece, ya que lleva consigo un oculto defecto, tal vez invisible en el fuero doméstico pero cada vez más aparente fuera y lejos de la seguridad del Centro = Occidente.[106] Este discurso contiene su "oculta falla" porque su centro[107] es su límite. Si el centro es su principio organizador y orientador, es también su frontera desestabilizadora. Este centro que anhela la inmovilidad y la certeza corta la posibilidad de cambios, transformaciones o permutas. Y aunque pretenda no puede ser el centro de su deseada totalidad: no es el centro de todo el complejo peninsular ni mucho menos de todas sus posesiones ultramarinas, y no lo es porque el centro no es elemento totalizante de esa deseada totalidad. Por este desajuste es por donde escapa la coherencia total y homogénea, y por donde, precisamente, se filtran las corrientes desestabilizadoras. Además hay otra razón,

---

106 Young, White Mythologies, 143.

107 I wish to mark out and define, structure -or rather the structurality of structure- although it has always been at work, has always been neutralized or reduced, and this by a process of giving it a center or referring it to a point of presence, a fixed origin. The function of this center was not only to orient, balance, and recognize the structure -one cannot in fact conceive of an unorganized structure- but above all to make sure that the organizing principle of the structure would limit what we might call the *play* of the structure... The center is at the center of the totality, and yet, since the center does not belong to the totality (is not part of the totality), the totality *has its center elsewhere*. The center is not the center... Nevertheless, the center also closes off the play which it opens up and makes possible... As center, it is the point at which the substitution of contents, elements or terms is no longer possible. Jacques Derrida, "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences", Writing and Difference, tr. Alan Bass (Chicago: The U of Chicago P, 1978) 278-9.

y es que en la base de este discurso se encuentra un lenguaje que nunca es unitario o lo es sólo en su aspecto normativo o gramatical.[108] De ahí que gracias a la existencia y a la explotación de estas contradicciones e incoherencias inherentes al discurso colonialista, cierto tipo de discurso colonial, en mayor o menor grado, puede convertirse en un discurso contra-hegemónico, desestabilizador o descentralizador. Este discurso, que todavía funciona en el terreno colonial y dentro del sistema de las prácticas coloniales/colonialistas, como no podría ser de otro modo, es contra-hegemónico porque relativiza la visión eurocéntrica. La fractura de lo hegemónico se da en relación directa a la fuerza y coherencia con que se proponen diferentes racionalidades y epistemologías que compiten con las dominates. En el campo ontológico y ético se escamotea la arrogante posición del discurso dominante cuando se insiste en privilegiar la presencia de lo americano (andino en el caso del Inca Garcilaso que comenta o de Guaman Poma que informa) y de manifestar un punto de vista (bastante) diferente al peninsular porque el "contra-discurso tiende a tomar la forma de una contestación *temática* directa.[109] En este discurso que se encuentra, aplicando a Bakhtin, en el borde entre "uno mismo y el otro", la mitad de la palabra pertenece a alguien más (lo Mismo = España, o el Otro = América). Esta se vuelve "de uno", sólo cuando el sujeto del enunciado (Garcilaso o Guaman) la puebla con su propia intención, su propio acento, cuando el sujeto del enunciado se apropia de la palabra, adaptándola a su propia intención semántica y

---

[108] Language -like the living concrete environment in which the consciousness of the verbal artist lives- is never unitary. It is unitary only as an abstract grammatical system of normative forms, taken in isolation from the concrete, ideological conceptualizations that fill it, and in isolation from the uninterrupted process of historical becoming that is a characteristic of all living languages. M. M. Bakhtin, The Dialogic Imagination. Four Essays, tr. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: U of Texas P, 1986) 288.

[109] Richard Terdiman, Discourse/Counter-Discourse. The Theory and Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France (Ithaca: Cornell UP, 1985) 63.

expresiva (como en el caso de las palabras *mestizo* o *Pachacamac* en Garcilaso).[110] Por surgir en medio de una intensa lucha por la hagemonía, protagonizada por varios puntos de vista verbales e ideológicos, valores, direcciones y enfoques, totalmente disponibles, este discurso contra-hegemónico (subversivo, según otros) tiene una naturaleza híbrida porque "It is a mixture of two social languages within the limits of a single utterance, an encounter, within the arena of an utterance, between two different linguistic consciousnesses, separated from one another by an epoch, by social differentiation or by some other factor."[111]

Resumiendo, la "coherencia contradictoria" del discurso dominante,[112] (ideológica, discursiva, social y económica), y uso libremente un término derrideano, mina cualquier posibilidad de estabilidad que se quiera imponer y garantizar autoritariamente con violencia o fervor. Por el contrario, el discurso híbrido, anti-hegemónico, se presenta como un discurso persuasivo que gana autoridad en la medida que vaya asimilando, incorporando y resemantizando creativamente los elementos que viven contradictoria y simultáneamente en discursos previos, en prácticas sociales opuestas.

Aplicando a esta lectura una útil distinción de Bourdieu, se puede observar otro flanco débil del discurso colonialista: en las sociedades históricas, el discurso dominate siempre tiene una conciencia culpable respecto de sus orígenes. Ycomo la "amnesia del génesis"[113] nunca puede ser total, el discurso dominante, en algún nivel, en alguna zona,

---

110 "Prior to this moment of appropriation, the word does not exist in a neutral and impersonal language (it is not, after all, out of a dictionary that the speaker gets his words!), but rather it exists in other people's mouths, in other people's contexts, serving other people's intentions." Bakhtin, the Dialogic Imagination, 284, 291, 293-94.

111 Bakhtin, the Dialogic Imagination, 346, 358.

112 By orienting and organizing the coherence of the system, the center of a structure permits the play of its elements inside the total form [but] the concept of a centred structure, although it represents coherence itself, the condition of the episteme as philosophy or science, is contradictorily coherent." Derrida, 1978, 279.

113 Bourdieu, Outline , 79.

sabe que es una usurpación y se reconoce como tal, es decir como una "violencia simbólica." Además, un discurso dominante necesariamente sufre los inconvenientes de sus propias virtudes hegemónicas: "By virtue of its status as dominant, it becomes the target for 'vampirization', for colonization, for subvertion by its rivals. It begins to be the inevitable referent of their counter-assertions."[114] La simultaneidad de estos discursos es posible porque, como indican Jameson y White, las épocas históricas no son formaciones sociales monolíticamente integradas, por el contrario, son complejas capas de diferentes modos de producción que sirven de bases a diferentes grupos y clases sociales y, consecuentemente, a sus puntos de vista.[115]

Establecida o intuida la posibilidad de inscribir otra versión de la historia desde el margen, el otro, el que no es Sujeto, Garcilaso, se inscribe como productor gracias a la diferencia que le proporciona la naturaleza y el espacio americanos: diferencia tejida con lo negativo, con la ausencia. Aquí puede estar el aspecto contra-hegemónico o de resistencia, pero sólo a nivel de la escritura porque como, sostienen los teóricos del materalismo cultural, las ideas subversivas no lo son sino hasta que devienen en prácticas,[116] lo que coincide con el planteamiento de Greenblatt en el sentido de que la subversión textual puede operar sólo porque el sistema no se siente amenazado con miradas retrospectivas, y creo que este es el caso del Inca. Cualquier aspecto subversivo o contra-hegemónico se representa mediante el lenguage del discurso dominante que se ha convertido en un *lenguaje necesario* de un discurso cuya presencia es definida por la imposibilidad de su ausencia.[117] En estas circunstancias un discurso dominante "is the imposition, not so much of certain truths (dogmas, 'signifiers') as of a certain language

---

[114] Terdiman, Discourse/Counter-Discourse, 64.

[115] White, The Content of the Form, 156.

[116] Young, White Mythologies, 88.

[117] Terdinan, Discourse/Counter-Discourse, 61, 62.

(formulas,'signifiers'), which the opposition itself is obliged to employ to make its objections known."[118] Este lenguaje puede ser también denominado como un "establishment language" (Bourdieu, Outline, 170), un "langue obligatoire" (de Certau, L'invention du quotidien, vol I, 18),o un "langage normalisé", (Kristeva, Révolution du langage poétique, 13).[119] El lenguaje dominante al que recurren autores como Garcilaso o Guaman Poma, logran otros matices que lo diferencian del discurso dominante, adquiriendo su propia voz y autoridad, y en algunos casos logran desestabilizar la hegemonía del discurso dominante porque

> any language that can command attention is an 'authorized language', invested with the authority of a group, the things it designates are not simply expressed, but also authorized and legitimated. This is true not only of establishment language but also of the heretical discourses which draw their legitimacy and authority from the very groups over which they exert their power and which they literally produce by expressing them: they derive their power from their capacity to *objectify* unformulated experiences, to make them public -a step on the road to officialization and legitimation- and, when the occasion arises, to manifest and reinforce their concordance.[120]

Solamente cuando esta mirada retrospectiva cuaja en un movimiento social y político, como en el caso de Túpac Amaru II, entonces el sistema central trata de eliminar el foco y el texto subversivos, tal como ocurrió con el descuartizamiento del rebelde Tupac Amaro II (1781), y los Comentarios, que según los oficiales españoles contenía

---

[118] Vincent Descombes, Modern French Philosophy, tr. L. Scott-Fox (Cambridge: Cambridge UP, 1980) 108.

[119] Citados por Terdiman, Discourse/Counter-Discourse, 62-63.

[120] Bourdieu, Outline of a Theory of Practice, 170-71.

una falsa profecía, fueron prohibidos.[121] Después de la seria rebelión de Tupac Amaro II (1780-81) se dictó un decreto real con el objeto de evitar la circulación de los Comentarios por considerarlos fuente de subversión, y la Santa Inquisición puso el libro en su Index. El obispo Moscoso, que originalmente participó en la insurección y luego la traicionó, en una carta dirigida al visitador Areche señala tanto el "origen" de la revolución como su remedio: "Si los *Comentarios* de Garcilaso no hubieran sido toda la lectura e instrucción del insurgente Josef Gabriel Tupa Amaro... y manejo de aquellos libros que debían quemarse alentaron aquel espíritu para la irrupción que experimenta el reino... [sostiene] la necesidad de eliminar toda clase de supervivencias incaicas y prohibir los *Comentarios.*"[122] Puede ocurrir también que el movimiento subversivo acoja el texto e intente difundirlo por considerarlo su expresión discursiva, como es el caso de José de San Martín, jefe del ejército emancipador de Argentina, Perú y Chile, que deseaba editar los Comentarios. Como se puede apreciar, las variaciones en la recepción de este tipo de textos (como de cualquier discurso) se debe, sobre todo, a la manera en que los lectores van integrando los textos en los procesos históricos que les toca vivir. Esto también ocurre cuando el "'imaginario social' anti-autoritario garcilasiano," transformado en "enciclopedia de esperanzas", "se inscribe como sociograma de narrativa utópica en el siglo XVIII, en el discurso emancipatorio" de Denis de Veiras d'Allais [Historire des Sévarambes], Simon Tyssot de Patot [Voyages et aventures de Jacques Massé] y del socialista utópico, abate Morelly.[123]

---

121 "se expidió la real cédula de 21 de abril de 1782 dirigida a los virreyes de Lima y Buenos Aires para que con toda reserva procuraran recoger sagazmente todos los ejemplares que pudieran descubrir del libro, y valiéndose de cuantos medios estimasen convenientes al intento, aunque fuese haciéndolos comprar por terceras personas en confianza y secreto. J. T. Medina, Biblioteca hispanoamericana (1493-1810) (Santiago de Chile: 1898-1907), 2 vols., IV-67, pp.138-9. Citado por Sáenz de Santa María (I: LXII)

122 Citado por Emilio Choy, Antropología e historia, 2 vols. (Lima: UNMSM, 1985) 2: 34.

123 Iris M. Zavala, "El Inca Garcilaso en las utopías revolucionarias", Crítica y descolonización, 221-28.

La *Advertencia* de los Comentarios Reales nos ofrece un claro ejemplo de la imbricación del binomio identidad/conocimiento desde el margen y de las dificultades que presenta su taxonomía para el análisis: "Para atajar esta corrupción me sea lícito, pues **soy indio**, que en esta historia escriba **como indio** con las mismas letras que aquellas tales dicciones se deben escribir."[124] Aquí se puede hacer un paralelo entre la situación del proletario del análisis marxista y el "indio" del Inca Garcilaso. El proletario ocupa dos lugares en la sociedad capitalista: margen y centro. Si por un lado se encuentra socialmente marginado en relación al centro ocupado por las clases poseedoras de los medios de producción, por el otro, ocupa al mismo tiempo el centro de la producción económica que hace posible la existencia del capitalismo, del mismo modo el "indio" de Garcilaso, que está social y económicamente marginado, ocupa un lugar central en el aparato productivo colonial, convirtiéndose, en el Inca, en centro de producción textual (conocimiento, historia, palabra). El indio produce desde un lugar clave que sólo él puede ocupar. Así resulta evidente que el Inca quiere poner en claro su posición ontológica a todas luces marginal y con una marca étnica muy clara. Y precisamente sobre esta diferencia étnica se establece como productor epistemológico desde un "centro" que derrideanamente podemos decir es un no centro que marca más bien la pérdida del centro, que como luego veremos, se caracteriza por su precariedad. Una vez establecida su marginalidad ontológica basada en su etnicidad, el Inca procede a privilegiar su marginalidad social como un "espacio de radical posibilidad", diría Bell Hooks, convertido en centro de producción. Este centro de producción marginal funcionaría en tres niveles: en el primer nivel se encontraría el Inca (marginado, centro de producción de un discurso o *rerum gestarum*), luego los "indios" (productores de las *rerum gestae)* y finalmente el espacio *per se* (donde se produce el discurso, la información, el conocimiento y un poder). A partir de esta marginalidad desarrolla una

---

[124] Inca Garcilaso, CR: Advertencias, II: 5. El énfasis es mío.

epistemología privilegiada[125] que sólo es posible, primero, porque se inscribe en ese *locus* intermitente, erigido subrepticia y momentáneamente en centro productor; y segundo, por ser indio y escribir "como indio". Sintetizando: el Inca privilegia al sujeto indio para luego ceder el espacio en la escritura al sujeto cognocitivo "indio" mediante su amplio dominio del *runa simi* de los incas, en su calidad de quechua hablante.

José Rabasa sostiene que "esta no es una apelación al conocimiento lingüístico, por decirlo así, sino a una subjetividad ("que en esta historia escriba como indio") que Garcilaso privilegia como conocedor de una correcta fonética quechua".[126] No discrepo de su premisa fundamental (apelación en busca de una subjetividad), pero a la vez no creo que haya contradicción en el doble operativo de esta estrategia con la que se busca un mismo objetivo. Es más, creo que el poder que otorga el conocer, especialmente el conocer bien, permite mayor maniobrabilidad al sujeto para fortificar y ampliar su espacio subjetivo que operaría de esta manera: conozco más porque soy indio, y el hecho de que sea indio (de lo cual me siento orgulloso) me sitúa en un lugar privilegiado para conocer más. En otras palabras, los dos planos, ontológico (subjetividad = indio) y el epistemológico (conocimiento lingüístico, información) están íntimamente fundidos como en el caso de la anterior cita.[127]

---

125 Véase el artículo de Bat-Ami Bar On, "Marginality and Epistemic Privilege" Feminist Epistemologies, ed. Linda Alcoff, Elizabeth Potter (New York: Routledge, 1993) 83-100.

126 José Rabasa, "On Writing Back: Alternative Historiography in La Florida del Inca" in Latin American Identity and Constructions of Difference, Amaryll Chanady, ed. (Minneapolis: U of Minnesota P., 1994) 137.

127 Sobre la relación del lenguaje e historia en los Comentarios , véase: Durand, Miró Quesada, Avalle-Arce, Pupo Walker, Crowley, etc.

Por su parte, Alberto Escobar en su artículo "Lenguaje e historia en los Comentarios Reales", Patio de letras (Caracas: Monte Avila Editores,1971) 7-44 y Margarita Zamora "Language and History in the Comentarios reales," diss., Yale U, 1982, 39, coinciden en considerar que el dominio del quechua es el fundamento de la autoridad historiográfica del Inca.

1.1.3.-

En una tercera dimensión se observa que el Inca Garcilaso, representándose como un sujeto "indio", propone un nuevo espacio y amplía los márgenes de la zona de producción. Con este movimiento otorga una capacidad a los márgenes, al espacio bárbaro del indio, a lo heterogéneo. Esta capacidad, anteriormente, estaba adjudicada sólo al sujeto imperial que operaba desde la absoluta centralidad de su propia mitología y de lo homogéneo que, según Georges Bataille, no toma en cuenta lo heterogéneo y reduce a la gente a sus funciones sociales, convirtiéndose lo homogéneo en el camino a la desintegración social. Mientras que el espacio heterogéneo, según el mismo Bataille, "concierne a los elementos que son imposibles de asimilar... y se asume que está cargado de una fuerza desconocida y peligrosa".[128] Linda Charnes resume esta idea de Bataille así: lo homogéneo es lo que "funciona conservadoramente para afiliar elementos sociales y económicos con un predecible, reproducible y convencionalmente reconocible modo de producción social: es lo que excluye la contradicción en la formación social".[129]

Garcilaso, que trabaja dentro del sistema, también tiene que operar con un criterio homogenizante y aunque en su obra lo heterogéneo tiene más cabida, tiene que pasar por un baño civilizador. Al proponer el Inca, ahora erigido en intermediario nativo, este "nuevo y extraño" *locus*, primero tiene que domesticar y homogeneizar los contenidos de

---

[128] The very term *heterogeneous* indicates that it concerns elements that are impossible to assimilate, this impossibility, which has a fundamental impact on social assimilation, likewise has an impact on scientific assimilation... the *heterogeneous* world includes everything resulting from *unproductive* expenditure... This consists of everything rejected by *homogeneous* society as waste or as a superior transcendent value... the numerous elements or social forms that *homogeneous* society is powerless to assimilate:...impoverished classes, different types of violent individuals... *Homogeneous* reality presents itself with the abstract and neutral aspect of strictly defined and identified objects... *In summary*, compared to everyday life, *heterogeneous* existence can be represented as something *other*, as *incommensurate*, by charging these words with the *positive* value they have in *affective* experience. Georges Bataille, Visions of Excess. Selected Writings, 1927-1939, tr. Allan Stoekl (Minneapolis: U of Minnesota P, 1985) 140-3.

[129] Charnes, Notorious Identity, 47.

lo "salvaje" y luego traducirlos al horizonte de expectación del imperio que, a pesar de su deseo abarcador, se halla limitado porque, parafraseando a Wittgenstein, diríamos que los límites de su lenguaje son los límites de su mundo.[130] Es importante mencionar aquí que lo que José Rabasa indica para el caso de un libro del Inca es aplicable a toda la producción del cusqueño: "ahora observemos en La Florida, como la subjetividad, por lo tanto marginalidad, es desplegada como una alternativa al emergente sujeto universal europeo que hemos rastreado en la historiografía de Oviedo y Sahagún".[131]

En esta tercera dimensión el espacio de la subjetividad se usa para elaborar una estrategia político-cultural. Desde esta posición el Inca Garcilaso cuestiona la imperial mirada que domina el discurso colonial, y la desestabiliza o subvierte textualmente en el sentido que él se apropia del discurso imperial y del discurso del otro con la intención de "descolonizar textualmente" y así presentar una versión corregida o, como él diría, comentada de la historia. Para descolonizar es preciso una identificación con lo que se pretende descolonizar, y luego ubicar los sitios de las fallas donde se producen disociaciones entre el Discurso y el referente, los lugares donde la connotación se fractura. Para que la contrapropuesta marginal a la estrategia de la totalidad colonial sea plausible, es conveniente que se haga sin salir de las reglas y economía (valga la etimología: de la administración doméstica de sus materiales) discursivas diseñadas por la colonia. Para lograr este juego es necesario que el sujeto Inca Garcilaso logre su cometido usando los mismos elementos ideológicos y discursivos sancionados por el canon. El siguiente pasaje de La Florida muestra la estructura de la estrategia del Inca:

---

130 "*The limits of my language* mean the limits of my world."(5.6) Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, tr. D. F. Pears (London: Routledge, 1988) 56.

131 Rabasa, "On Writing Back", 137.

> El mayor cuidado que se tuvo fue escribir las cosas que en ella se cuentan como son y pasaron, porque, siendo mi principal intención que aquella tierra se gane para lo que se ha dicho, procuré desentrañar al que me daba la relación de todo lo que vio, **el cual era hombre noble hijodalgo y, como tal, se preciaba tratar verdad en toda cosa. Y el Consejo Real de las Indias, por hombre fidedigno, le llamaba muchas veces (como yo lo vi), para certificarse de él** así de las cosas que en esta jornada pasaron como de otras en que él se había hallado. [132]

Como se ve, existe una transparente voluntad de este "indio" -sujeto escritural- para cumplir con un importante requisito que las prácticas discursivas e ideológicas de la época requerían: en primer lugar hay que mencionar el valor del yo testimonial, en segundo la función del testigo y su testimonio y, por ende, la idea de realismo y veracidad en la narración que eliminaría cualquier vestigio de ficción, cosa de la que el Inca es sumamente consciente.

Pero volvamos a la anterior cita del Inca, donde se pueden distinguir dos elementos: primero hay que subrayar que el Inca, ahora autorrepresentado desde la alteridad como sujeto indio (término al que por ahora se carga de negatividad), recurre a un hidalgo que, de acuerdo a las normas y exigencias de la época, cumple cabalmente con las condiciones para ser testigo.[133] Segundo, aquí se presenta un proyecto textual dentro

---

[132] Inca Garcilaso, LF: Proemio I: 247. El énfasis es mío.

[133] Luis Cabrera de Córdoba, De historia para entenderla y escribirla (1611) (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1948) La siguiente cita ilustra que el valor del testimonio depende mucho de tres elementos: haber sido testigo, tener alcurnia y ocupar un puesto preponderante (efectivo o simbólico) en el sistema. Son estos los elementos que el Inca establece directa o indirectamente cuando de sus testigos se trata:

> No ay duda, sino que los que interuinieron en las expediciones, como ministros y se hallaron presentes a los hechos, se les ha de dar más crédito. Tucídides era de real estirpe y no sólo interuino en los que escriuió, sino, presidió y en la guerra de Peloponeso fue legado y pretor... Plutarco Cheronense, no solo viuió en los palacios y cortes de los príncipes, sino fue consejero de Traxano emperador y prefecto de Histria. (45)

En otra sección Cabrera de Córdoba indica que el historiador

de las establecidas reglas de juego cuyo objetivo es (re)validar la autoridad de este testigo (a quien se le debe otorgar un valor positivo por ser hijodalgo, fidedigno, "hombre de mucha verdad," "a quien se debe todo crédito"), autoridad ya sancionada por la función que éste cumple en una alta institución de validación (Consejo Real de Indias). El Inca está, pues, frente a un testigo cuya capacidad de certificar hechos es, y ha sido probada, aceptada y canonizada por el poder. Lo que sigue es la validación del Inca como autor, del ejercicio de la escritura y, finalmente, del propio discurso. Obligado por las presiones de su condición individual y las presiones de la época, el autor halla una hábil manera de ratificar el valor de su fuente testimonial y por lo tanto de su escritura. Recién aquí se afirma la subjetividad de este sujeto indio. Esta afirmación se da por tres razones. Primero, porque el sujeto indio Garcilaso, gracias al ejercicio de la escritura, ocupa una nueva posición (de signo positivo y ahora privilegiada) frente a su testigo y al lector, debido a que "Garcilaso subverts the hierarchy, as an Indian writes history and a hidalgo provides the oral account. It is not on account of a lack of letters that Garcilaso's authority is questioned, but because he is an Indian".[134] El segundo elemento de consolidación llega por medio de la idealización de los personajes indígenas de La Florida.

Como se observa, el Inca Garcilaso puede representarse textualmente como un sujeto indio y representar a los americanos como indios nobles sólo a partir de su asimilación en la cultura renacentista española, y, por otro, por su empeño en defender y rescatar las culturas indígenas que sufren distorsiones y falsas representaciones en el discurso oficial. O, como diría Lavalle la "originalidad de Garcilaso radica en que

---

ha menester saber la genealogía, que es dezir el origen de los reyes, príncipes y familias ilustres.... conforme a sus oficios y calidades de su sangre... priuilegios de mercedes y relaciones de guerras y seruicios que hizieron... Por los nombres de honor... (88-89).

[134] Rabasa, "On Writing Back", 137.

reivindica su 'indianidad' a partir de su hispanismo innegable y que asume aun en no pocos prejuicios." [135]

---

135 Bernard Lavalle "El Inca Garcilaso de la Vega", Luis Iñigo Madrigal, coord. Historia de la literatura hispanoamericana. Epoca colonial (Madrid: Cátedra, 1982) I: 142.

Todos los indios del Inca

Al identificarse el Inca como indio ("porque soy indio","esto afirmo como indio")[136] propone su voz como indígena, auténtica, en un discurso que tiene entre sus objetivos fijar la voz de lo heterogéneo. Pero si se observa cuidadosamente, este proyecto tiene sus propias contradicciones y sus fallas. Primero tenemos el Garcilaso que consciente del tipo de indio que el discurso colonialista ha formado intenta rechazar tales concepciones dando otra versión:

> Antes de que pase adelante en nuestra historia, será bien responder a una objeción que se nos podría poner, diciendo que **en otras historias de las Indias Occidentales no se hallan cosas hechas ni dichas por los indios como aquí las escribimos, porque comúnmente son tenidos por gente simple, sin razón ni entendimiento**, y que en paz y en guerra se han [sic] poco más que bestias, y que conforme a esto no pudieron hacer ni decir cosas dignas de memoria y encarecimiento, como algunas que hasta aquí parece que se han dicho, y adelante con el favor del Cielo diremos; y que lo hacemos o por presumir de componer o por loar nuestra nación, que, aunque las regiones y tierras estén tan distantes, parece que todas son Indias.[137]

La dignidad, que es un elemento esencial del imaginario castellano, será constantemente exaltada en los "indios" de La Florida:

---

[136] Inca Garcilaso, LF 2.1, cap. XXVII, I: 314, CR.

[137] Inca Garcilaso, LF: lib. 2.1, cap. XXVII, I: 314.

> El indio, con la flecha puesta en el arco, como iba pasando el español, le iba apuntando al rostro, amenazando tirarle y, habiendo pasado el primero, hacía lo mismo al segundo y al tercero y a los demás... hasta que pasaron todos, y cuando vio que no le había acometido, antes se habían apartado y huido de él, empezó a darles grita con palabras afrentosas, diciéndoles: "Cobardes, pusilánimes, apocados, que treinta de a caballo no habéis osado acometer a uno de a pie."Con estas bravatas se quedó debajo de su árbol con más honra que *ganaron todos los de la Fama*. Así lo decían los castellanos con demasiada envidia que le habían, los cuales pasaron adelante corridos de la grita que el indio les daba.[138]

La representación de estos americanos de rasgos nobles, que según Pupo Walker se da mediante un "sesgo cortesano y caballeresco",[139] se debe a que Garcilaso simplemente ve en los guerreros indígenas nada más ni nada menos que las virtudes emblemáticas del héroe como viene dado desde los griegos más los otros rasgos culturales de su época (honra). En otro pasaje un nativo defiende con resolución su libertad y caballerosamente reta a un enemigo español que ostenta superioridad, la superioridad de sus armas: "Y a lo que decían de dar obediencia al rey de España, respondía que él era rey en su tierra y que no tenía necesidad de hacerse vasallo de otro quien tantos tenía como él; que por muy viles y apocados tenía a los que se metían debajo de yugo ajeno pudiendo vivir libres; que él y todos los suyos protestaban morir cien muertes por sustentar su libertad y la de su tierra."[140] La presencia caballeresca del indígena en La Florida es en muchos aspectos diferente y hasta contradictoria con la manera en que el indio común y corriente es representado en varios pasajes de los Comentarios, donde hay una visión

---

[138] Inca Garcilaso, LF: lib.2.2, cap. IX, I: 332.

[139] Pupo Walker, Historia, creación, 63.

[140] Inca Garcilaso, LF: lib.2.1, cap. XVI, I: 297.

> sin remedio, tributaria de la óptica señorial de su época. En el reparto de los bienes del mundo los señores han dejado poca cosa al vasallo y el entusiasmo de GARC[cilaso] es sólo para sus reyes incas -*beati possidentes*, modelos de Príncipe cristiano- virtuosos y nobles, que se lo llevan todo. Apenas si queda para los indios comunes, el papel decoroso de buenos vasallos, *servi ad naturae*.[141]

Tal vez porque sobre el hombre común no se hacía historia y sólo se haría a partir del siglo XX, se puede notar en los Comentarios una actitud peyorativa hacia el indígena común, el vasallo que se inserta en la corriente de opinión negativa y generalizada de la época. Estos son los indígenas de carne y hueso que él viera en calidad de servidumbre durante los años que vivió en el Perú y de los que luego tendría noticias. Los indígenas de La Florida le llegan sólo a través de una representación simbólica. En resumen, los indígenas peruanos resultan ser aduladores, superticiosos, blandos, etc. Numerosos son los pasajes donde se revela el supuesto carácter de los indígenas que siempre están dando información falsa con el propósito de adular a sus conquistadores: "lo cual es relación falsa de los indios, que lo dicen por adular los españoles y congraciarse con ellos, respondiendo a las preguntas que les hacen, conforme al gusto que sienten en el que les pregunta y no conforme a la verdad."[142] En otro pasaje añade "decir que pusieron la estatua del Viracocha más alta que la del sol, es invención nueva de los indios por adular a los españoles, por decir que les dieron el nombre del dios más alto y más estimado",[143] o "siendo falsa relación y adulación que los indios les hacen por lisonjearlos..."[144]

---

[141] Carlos Aranibar. Véase su edición de los Comentarios, 2 vols. (Lima: FCE, 1991) II: 772.

[142] Inca Garcilaso, CR: lib. II, lib. XIII, II: 61.

[143] Inca Garcilaso, CR: lib.V, cap. XVIII, II: 174.

[144] Inca Garcilaso, CR: lib. V, cap. XXI, II: 179.

En otro aspecto bastante complicado y peligroso para la época, señala muchas veces que "los indios fueron tan dados a las hechicerías..."[145] porque "como fuesen tan agoreros y supersticiosos... porque estos indios, como toda la demás gentilidad, fueron muy agoreros, y particularmente miraron mucho en sueños."[146] lo que ocurre es que este tipo de apreciación coincide con el discurso, las prácticas y la política represivas de un sector de la Iglesia, los extirpadores de idolatrías y la administración que acusaban a los indígenas precisamente de hechicería e idolatría. Según la opinión de Garcilaso el carácter de los indígenas es blando y tímido por naturaleza. Aunque este juicio coincide con la opinión de muchos entre ellos Colón y Fray Bartolmé de las Casas, hay una diferencia en cuanto a la explicación de esta endeble voluntad. El obispo de Chiapas trata de *historizar* (es decir, analizar un hecho dentro de las estructuras, coyunturas y contradicciones en las que surge) la situación, mientras que Garcilaso, salvo la breve atingencia sobre la influencia de la educación, su razonamiento, en la mayor parte, es sumamente subjetivo: "que, además de la natural condición blanda que los indios tienen, salían los muchachos, por la doctrina de los padres, tan domésticos que de ellos a unos corderos mansos no había diferencia."[147] Araníbar explica que el dominico,

> admite como un dato de la realidad que los indios son gentes 'muy tímidas'[pero] afirma rotundo que esa timidez no les viene "de su natural" sino "*per accidens* o accidentalmente, conviene a saber, por causa de las grandes y extrañas crueldades que en ellas hemos usado... y por el temos nuestro que en ellos se ha entrañado, viviendo en amarguísima y durísima servidumbre."[148]

---

[145] Inca Garcilaso, CR: lib. IV, cap. XVI, II: 137.

[146] Inca Garcilaso, CR: lib. IV, cap. XXII, II: 143-44.

[147] Inca Garcilaso, CR: lib. II, cap. XII, II: 59.

[148] Araníbar, véase su edición de los Comentarios, II: 772-73.

Algunos indígenas en determinados pasajes de los Comentarios son presentados como ingenuos y crédulos: los "indios de las naciones *Puchina* y *Canchi*...[son] simplicísimos de su natural condición, y facilísimos a creer cualquier novedad, como lo son todos los indios."[149] Naturalmente, dentro de la estrategia colonial ésta es una condición muy apropiada porque debido a su espíritu agorero y supersticioso están llanos a creer y aceptar todo: "¡Tan supersticiosos... fueron en cualquier cosa que tocaba a sus Incas!"[150] El Inca para avalar en algunos casos su opinión recurre a la "autoridad" de su subjetividad, su experiencia: "Esto afirmo como indio, que conozco la natural condición de los indios..." Diversos testimonios españoles, la documentación colonial y el estudio de los movimientos sociales andinos demuestran la indocilidad para acatar las reglas imperiales por parte de muchos grupos de indígenas, esfuerzo que queda bien resumido en las palabras de León Portilla: "El imperio de los incas sucumbía así en apariencia como un castillo de naipes. Sin embargo la resistencia habría de continuar. En realidad fueron los quechuas los únicos que en la Conquista de los grandes estados de América precolombina habrían de mantenerse en pie de lucha por cerca de cuarenta años."[151] Una abundante documentación también da testimonio de la existencia de una resistencia en diversos sectores y de diferentes grados y formas que harían ocioso argumentar más en contra de la opinión de Garcilaso, Colón y otros.[152] Pero de todos modos hay que

---

[149] Inca Garcilaso, CR: lib. II, cap. XVI, II: 65.

[150] Inca Garcilaso, CR: lib. III, cap XXV, II: 120.

[151] Miguel León Portilla, El reverso de la Conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas (México: Juaquín Mortiz, 1970) 118.

[152] Para una rápida recolección de los movimientos de resistencia en América, véase Josefina Oliva de Coll, La resistencia indígena ante la conquista, (México: Siglo XXI, 1976).

Sobre la ocupación y la resistencia en el norte de México (tarahumaras, guamares, chichimecas, zacatecos, huicholes, etc.) desde el siglo XVI hasta el XVIII véase Alejandro García, Civilización y salvajismo en la colonización del "Nuevo Mundo". Un ensayo sobre la penetración de la cultura europea (Madrid: Universidad de Murcia, 1986),

recordar que muchos estudiosos continúan ampliando aquello que León Portilla dijo hace un buen tiempo. Por ejemplo, Steve J. Stern analiza con mucho detalle este conflicto en la zona peruana de Huamanga y sostiene que aunque los indígenas fueron incapaces de abolir la opresión en su totalidad, su resistencia y creativa adaptación fue un gran desafío a los españoles.[153]

Por otro lado, hay que tener en cuenta que la misma labor evangélica produjo mucha resistencia en los andinos, viéndose obligada a abandonar la estrategia de la persuasión racional y afectiva para adquirir un carácter militante que derivó en labor represiva inspirada por el mismísimo papa Clemente VII, como se puede apreciar en la carta dirigida a Carlos V el 8 de mayo de 1529: "Confiamos en que todo el tiempo que estéis sobre la tierra, **obligaréis y emplearéis todo vuestro celo** en hacer que los pueblos bárbaros lleguen al conocimiento de Dios... **no sólo mediante edictos y amonestaciones, sino también por la fuerza y las armas si fuese necesario** para que sus almas puedan compartir el reino de los cielos."[154]

Fray Bartolomé de las Casas, en uno de sus tratados, cuestiona la conversión compulsiva y siguiendo muy de cerca la doctrina de Tomás de Aquino ("*nullo modo sunt*

---

especialmente el tercer capítulo (143-228) y el apéndice "Rebeliones indígenas en el norte de México, siglos XVI-XVII" (229-234) y XVIII (234).

Para mayor información sobre los movimiento de resistencia en la colonia tardía véase Steve J. Stern, compilador, Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX (Lima: IEP, 1987)

Sobre el Perú, véase Edmundo Guillén Guillén, Visión peruana de la conquista (La resistencia incaica a la invasión española) (Lima: Milla Batres, 1979).

Héctor López Martínez, Rebeliones de mestizos y otros temas quinientistas (Lima: P.L.V., 1972). Sobre el movimiento de resistencia del Taqui Onkoy en el Perú vése la bibliografía que anoto en el lugar pertinente.

Para la rebeliones del siglo XVIII, Carlos Daniel Valcárcel, Rebeliones coloniales sudamericanas (México: FCE, 1982).

Sobre el modo de conversión en el Perú, véase el artículo de Kenneth Mills "The Limits of Religious Coercion in Mid-Colonial Peru" que contiene buena información bibliográfica sobre el tema. Past and Present 145 (1994) 84-121.

153 Steve J. Stern, Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640 (Madison: U of Wisconsin P, 1982).

154 Citado por Rivera Pagán, Evangelización y violencia, 367. El énfasis es mío.

ad fidem compellendi ut ipsi credant: quia credere voluntatis est" Summa Teologiae) aclara que

> Cristo concedió a los apóstoles solamente la licencia y autoridad de predicar el evangelio a los que voluntariemente quisieran oirlo, pero no las de forzar o inferir alguna molestia o desagrado a los que no quisieren escucharlos. No autorizó a los apóstoles o predicadores de la fe para que obligaran a oír a quienes se negaran a ello, ni los autorizó tampoco para castigar a quienes los desecharan de sus ciudades...(no dijo: insistid y predicadles, quieran o no quieran; y si perseveran pertinazmente en desecharos, no dilatéis el castigo inflingiéndoles penas humanas)... quienes obran de manera contraria se convierten en usurpadores del juicio que a Dios corresponde, y, consiguientemente se hacen a manera de transgresores del precepto divino.[155]

Entonces cabe plantear la pregunta ¿con qué indio se identifica el Inca? ¿Con los *beati possidentes* o con los *servi ad naturae*? Y claro, Garcilaso, noble por ambos linajes, en todo su derecho se identifica con el primer grupo, con los indígenas que él conoció y convivió, de los que aprendió y por quienes sentía una sincera admiración: reyes y príncipes incas, nobles, los *quipucamayoc*, los amautas, los que sí disciernen, y, los que, aun siendo gentiles, tienen una religión, los que tienen el ánimo y la voluntad templados, los educados que con el tiempo, la distancia y la nostalgia se van haciendo más míticos y paradigmáticos:

---

155 Fray Bartolomé de las Casas, Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión, trad. Atenógenes Santamaría, ed. Agustín Millares Carlo (México: FCE, 1942) 177-83.

> mi lengua natural y materna, que es la general que se habla en todo el Perú, aunque los incas tenían otro particular que hablaban entre sí unos con otros, se me ha olvidado de tal manera que, **con saberla hablar tan bien y mejor y con más elegancia que los mismos indios que no son incas, porque soy hijo de palla y sobrino de incas**, que son los que mejor y más apuradamente la hablan por haber sido lenguaje de la corte de sus príncipes y haber sido ellos los principales cortesanos...[156]

Exigir a Garcilaso una identificación más amplia, y si se quiere más solidaria con el resto de la población indígena, o percibir esta filiación sólo como un altanero gesto de clase, sería actuar anacrónicamente, tratar de forzar los marcos históricos y personales del Inca. Sería no reconocer la vigencia de las ideologías estamentales de la época. Y aunque el análisis de los hechos depare resultados no agradables, conviene, pues, especialmente cuando del Inca Garcilaso se trata, no obviar el enorme peso y "materialismo de lo incorpóreo."[157]

Como bien ha sido indicado en varios trabajos, la visión del "indio" dócil "de muy lindo acatamiento" inaugurada por Colón en su primer viaje[158] y oficializada por el papa

---

156 Inca Garcilaso, LF: lib. 2.2, cap. VI, I: 281. El énfasis es mío.

157 Foucault, L' ordre du discours, 60.

158 Colón no sólo inicia en América este tema de la mansedumbre del aborigen sino que también abre con suma insistencia otro: el de la conversión anhelada y esperada,

> Carta a Luis de Santangel (15 de febrero de 1493): En todas estas islas no vide mucha diversidad de la fechura de la gente, ni en las costumbres, ni en la lengua, salvo que todos se entienden, que es cosa muy singular para lo que espero que determinarán sus Altezas: para la conversión d'ellos á nuestra sancta fe, á la qual son muy dispuestos.(143)
>
> En estas islas fasta aquí no he hallado ombres monstrudos, como muchos pensavan, más antes es toda gente de muy lindo acatamiento. (144) Colón, Textos y documentos, ed. consuelo Varela (Madrid: Alianza Editorial, 1984).
>
> Segundo viage: "La carta del Doctor Chanca, que escribió en la ciudad de Sevilla" Lo que parece desta gente es que si lengua toviesemos que todos se convertirian, porque cuanto nos veen facer tanto facen, en hincar las rodillas á los altares, é el Ave Maria, é á las otras devociones é santiguarse, todos dicen que quieren ser cristianos (67)... en Castilla, entendiendo la lengua, muy más presto resçibirian el

Alejandro VI en su bula *Inter Caetera*,[159] es continuada, en cierta forma, en el caso peruano, por el licenciado Polo de Ondegardo que califica a los aborígenes como "gente de buena voluntad" y en cierta forma por el mismo Garcilaso. Establecida la mansedumbre, el siguiente paso es evidente, se trata de presentar al indígena como natural receptor en espera del Evangelio por lo que hay que dar "gracias a Nuestro Señor Jesucristo y a la Virgen María su Madre, por cuyos méritos e intercesión se digno la Eterna Magestad de sacar del abismo de la idolatría tantas y tan grandes naciones, y reducirlas al gremio de su iglesia católica romana."[160]

Emilio Choy sugiere que la insistencia de Garcilaso en la extraordinaria mansedumbre de los indios ante los conquistadores, que Blas Valera atribuyó a un milagro de la divinidad, tienen el objetivo de crear en el lector una simpatía y solidaridad con el vencido: "Pero remarcar tanto la apacibilidad de los indios tenía por objeto no provocar el mismo efecto en los lectores. Brilla en su obra la mansedumbre idealizada de sus compatriotas, sobre los que se lanzan como fieras las huestes católicas dominadas por codiciosos fines. A la filosofía de la conquista, opone la filosofía del conquistado, el que no debe aquietarse en un lamento eterno."[161] Aunque esta hubiese sido la sana intención

---

baptismo, y farían el provecho de sus ánimas. (89) The Four Voyages of Columbus, ed. Cecil Jane (New York: Dover, 1933).
La carta del segundo viaje de Colón fue escrita por el Dr. Chanca.

[159] Alejandro VI sigue fielmente a Colón cuando se refiere al "descubrimiento" y describe a los indígenas:

> han descubierto ciertas islas remotísimas y además tierras firmes, jamás halladas hasta ahora por nadie; en las cuales habitan muchas gentes, que pacíficamente viven, y que según se dice andan desnudos y no comen carne; y a lo que vuestro enviados antedichos pueden conjeturar, las tales gentes... creen en un Dios Creador y que está en los Cielos, y parecen bastante aptos para recibir la Fe Católica y serles enseñadas buenas costumbres, confiándose en que si se instruyeran, fácilmente se introduciría en dichas islas y tierras el nombre de nuestro Salvador y Señor Jesucristo..." *Inter Caetera* (3 de mayo de 1493) Francisco Morales Padrón, Teoría y leyes de la conquista (Madrid: Cultura Hispánica, 1979) 169-70.

[160] Inca Garcilaso, CR: II, Proemio al lector.

[161] Emilio Choy, Antropología e historia, 2 vols. (Lima: UNMSM, 1985) II: 66.

del Inca, dudo mucho que él, hombre que conocía bien a su público, hubiese esperado tal reacción del lector cuyo horizonte de expectación era otro y otros los valores que se tenían en la época sobre la mansedumbre y el derecho de conquista. Y menos en España, que había pasado por la experiencia de la Reconquista. Estimo más bien que la lectura propuesta por Choy es posterior, es una lectura hecha posible mucho después de la difusión de la denuncia de Bartolomé de las Casas y de la crítica observación de Montaigne y posteriormente Rousseau. Antes no. Antes sólo era posible la denuncia directa y crispada como la del obispo de Chiapas.

Hay que aclarar que en la posición del Inca, o de cualquier otro autor de ese período, sus escritos no pueden funcionar fuera del circuito del discurso colonial, por lo tanto, su representación negativa del indígena común necesariamente se inserta en este discurso porque utiliza los materiales ideológico-políticos ya dados y existentes que, a pesar de su pregonada transparencia, no representan una realidad indígena que es mucho más complicada. Como dice Raysa Amador con "este relato sobre la adaptabilidad del indio para la evangelización, el autor contribuye a fomentar ese aparato de coerción estatal [porque todas] estas doctrinas e ideas son fórmulas justificativas de los hechos."[162]

Si el objeto del siglo XVI es el no cristiano, resulta que éste no puede ser entendido fuera de los parámetros evangelizadores.[163] En Garcilaso y en el discurso colonial también se puede observar que el americano es identificado como otro por su carencia de cristianismo. El otro que habita el Nuevo Mundo es el no cristiano, pero tampoco es *inimicos Christi*. Esta diferencia es importante sobre todo si se tiene en cuenta que muchas bulas papales calificaban a los africanos hallados en las incursiones

---

[162] Raysa Amador, Aproximación histórica a los "Comentarios Reales" (Madrid: Pliegos, s/f) 78-79.

[163] Véase Bernard McGrane, Beyond Anthropology. Society and the Other (New York: Columbia UP, 1989), 14.

portuguesas de paganos y pérfidos sarracenos. Por ejemplo, la bula *Dudum cum ad nos* de Eugenio IV (1436) indicaba que los africanos eran "enemigos de Dios, perseguidores acérrimos de la religión cristiana... sarracenos y de otros modos infieles". También la *Romanus pontifex* emitida por Nicolás V en 1455, calificaba a los africanos como "sarracenos y paganos y ...enemigos de Cristo", y por lo tanto autorizaba a los portugueses a "invadirlos, conquistarlos, combatirlos, vencerlos y someterlos" y reducirlos "i*n perpetuam servitutem*".

J. S. da Silva Dias resume el principal aporte de Pico della Mirandola a la discusión sobre la variedad del género humano:

> Antes de los descubrimientos, no se admitió... la existencia de antropoides adamitas normales fuera del cículo cristiano...[por lo tanto] la noción de unidad del género humano tenía así un contenido cultural de ámbito geográfico limitado... La expansión portuguesa más allá del Ecuador y de las islas atlánticas desmoronó este concepto multisecular, sustituyéndolo por otro de horizontes más vastos.[164]

Fue Pico della Mirandola uno de los que estableció la unidad esencial del género humano en su innegable diversidad. De él parte la idea de que el hombre "en naturaleza, era uno solo y el mismo por todo el orbe terráqueo. Pero se adquirió también, en esbozo por lo menos, la idea de que la unidad en el género no excluía la variedad de la raza del ser humano." porque Pico estableció "a nivel cósmico la tesis de la unidad fundamental del género humano." En su *De examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae*,[165] Pico della Mirandola siguiendo un sistema de comparación y analogías,

---

[164] Silva Dias, Influencia, 152-3, 169.

[165] Ioannis Pici Mirandulae, Opera Omnia, 2 vols. (Basilea: 1557) 861.

método bastante común en la época, clasifica a los indígenas americanos en la misma categoría que

> los "etíopes" y con los enemigos legendarios de la Iglesia cristiana, los escitas. [Pico hizo esto] para demostrar la variedad de tipos humanos; pero su elección de razas no fue accidental, y el efecto es que los factores desconocidos del comportamiento indio se infieren, por así decirlo, a partir de los factores conocidos de los escitas y los "etíopes."[166]

De aquí es de donde muchos coligieron que los "indios" también eran enemigos de la Iglesia, pero vale aclarar, como bien lo hace Rivera Pagán, entre otros, que nunca las bulas alejandrinas usaron "respecto a los nativos americanos el lenguaje agresivo que edictos papales anteriores utilizaron contra los africanos".[167]

Resumiendo: el americano, para la concepción e intereses de la época, es un ser, que por su estado natural,[168] es visto, representado y apropiado como un cristiano en potencia que necesita ser evangelizado, educado, occidentalizado, controlado. Es decir, que este discurso reitera de una forma directa, sutil o subconsciente la doctrina que resumía la conclusión a la que había llegado en 1512 el Parecer del licenciado Gil Gregorio: a los indígenas la "total libertad les dañava."

---

166 Pagden, La caída, 47.

167 Rivera Pagán, Evangelización y violencia, 160, 179.

168 Siguiendo la analogía que con el mundo físico había hecho el pensamiento clásico, el estado natural significaba el haber sido creado en un estado de potencialidad para convertirse en ser humano, por lo tanto el hombre en estado natural era un ser imperfecto. Para lograr una perfección era necesario una técnica, una ciencia y, en el caso del mundo cristiano, la evangelización. Porque se creía en la existencia de una "edad de la ley natural" que habría existido antes del Diluvio universal, similar a la Edad de Oro Clásica, se colegía que los americanos estaban viviendo su propia "edad de la ley natural". Véase Pagden, La caída, 82.

CAPITULO VI

VARIACIONES SOBRE UN MISMO TEMA III:
DEL MESTIZO COMO SUJETO,
DE LOS MODOS DE HISTORIAR,
DEL CORAZON DE LA MEMORIA,
DEL NOMBRAR Y DEL NOMBRARSE

"En Garcilaso se dan la mano dos edades, dos culturas. Pero Garcilaso es más inka que conquistador, más quechua que español."

José Carlos Mariátegui
Siete Ensayos

"Garcilaso... ¿Y qué hace para ser español? Las más grandes porquerías que puede hacer un arribista, *un meteque*, y la peor... combatir en España a mestizos igual que él."

Pablo Macera
Las furias y las penas

"Garcilaso Inga; tan puntual en las noticias, y tan suave y ameno en el estilo, que culparíamos de ambicioso al que intentare mejorarle: alabando mucho al que supiese imitarle para seguirle."

Antonio Solís
Historia de la conquista de Méjico.

En el capítulo anterior he intentado señalar las principales características del sujeto "indio" en el Inca Garcilaso, en esta sección veremos la función del sujeto mestizo. Como indiqué antes, en la obra del Inca hay un juego de posiciones donde se expresan

fundamentalmente dos sujetos: "indio" y mestizo, temas de los cuales vengo tratando. También indiqué que había dos posiciones, no muy claras ni desarrolladas, ocupadas por un sujeto castellano y otro sujeto "nosotros" bastante ambiguo que por su pluralidad puede significar lo español y lo mestizo/"indio." Analizo este tema desde dos perspectivas: la primera está dedicada a observar la dispersión del sujeto mestizo en Garcilaso, es decir, la imposibilidad de llegar a una síntesis de las partes que lo componen, situaciones en las que se mantiene el diferendo porque las partes siguen manteniéndose en su diferencia. La segunda perspectiva nos lleva a observar cómo el sujeto mestizo Inca Garcilaso logra, por momentos, cierta estabilidad gracias a que las partes o han logrado una síntesis o una complementaridad desde el punto de vista del sujeto de la enunciación.

Del fulgor de las genealogogías

> "ha menester saber la genealogía, que es dezir el origen de los reyes, príncipes y familias ilustres... conforme a sus oficios y calidades de su sangre... priuilegios de mercedes y relaciones de guerras y seruicios que hizieron."
>
> Luis Cabrera de Córdoba
> *De historia para entenderla y escribirla*

> "A genealogical tree is a picture of what a family should look like, according to an agreed set of criteria. Its very bias represents an ideological position."
>
> Marie Maclean
> *The Name of the Mother*

Antes de pasar a ver la situación del sujeto mestizo, me ocuparé muy brevemente del intenso esfuerzo que el Inca realiza para buscar medios que le ayuden a neutralizar la dispersión de su identidad en una sociedad harto procupada por los aspectos públicos de la identidad. Debido a este desmesurado interés, "nunca como en el siglo XVII abundaron las obras genealógicas y heráldicas, escritas ya con más arte, y por tanto más dignas de atención desconfiada."[1] La intención del Inca es tomar como criterio orientador la familia paterna. Su objetivo busca fijar, ubicar, cimentar su identidad (marcada ya por una relativa alteridad). Debido a su deseo de establecer un origen orientador, un norte estabilizador, reconstruye el pasado de su familia española para instituirla como garantía y certificado. Garcilaso, como cualquier sujeto histórico, necesita acogerse al seno de una familia y a la sombra de unos antepasados, de ahí que se vea obligado a recurrir al auxilio de una genealogía castellana:

> y forçosa obligación procuren imitar a vuestros antepasados y suyos particularmente al buen Garci Pérez de Vargas, que tan celador fue del servicio de su Rey y del aumento de la Santa Fe católica, que arriesgó perder su vida muchas veces por ella peleando contra los moros que ocuparon la Andalucía para que imitando estas virtudes y otras que tuvo, puedan preciarse dignamente de ser hijos y descendientes de este excelente varón, cuyas hazañas están escritas muy a la larga en la crónica del Rey Don Fernando, llamado el Santo. (RE: I: 231-2)
>
> El hijo tercero de Alonso de Hinestrosa de Vargas y de doña Blanca de Sotomayor fue Garcilaso de la Vega mi señor y padre. El cual empleó treinta años de su vida hasta que acabó, en ayudar a conquistar y poblar el Nuevo Mundo, principalmente los grandes reinos y provincias del Perú. Húbome de una Yndia llamada doña Isabel Chimpu Ocllo. Son dos nombres propios el cristiano y el gentil

---

[1] De los Ríos y Ríos, Ensayo histórico, 247-48.

> porque las indias e indios en común, principalmente los de la sangre real han hecho costumbre de tomar por sobrenombre después del bautismo el nombre propio o apelativo que antes de él tenían.[2]

La construcción de esta genealogía le sirve al Inca para señalar los bordes que protegerán y fijarán su subjetividad engarzada de este modo y en su mayor parte en los marcos sociales peninsulares. Este texto es la más explícita manifestación de Garcilaso para dejar sentada su conección con la nobleza de España. Aquí la narración genealógica valida una identidad que se determina por sus relaciones con el pasado. Se trata de una identidad de noble porque los nobles son gente con historia y genealogías. Aunque por lo general las genealogías de nobles escritas o registradas persisten automáticamente en el tiempo, también necesitan ser revalidadas sobre todo cuando se quiere demostrar la relación con el tronco principal. Esto es precisamente lo que hace el Inca. Si la *denominatio* nos ubica en un mundo histórico de eventos y situaciones,[3] entonces tenemos que en este tipo de *status* del linaje, el presente es, como no podría ser de otra manera, una metonimia del pasado que establece entre ambos polos temporales una relación existencial causal y temporal. Esta relación temporal, lograda por una aspiración legítima y transhistórica en cualquier caso, especialmente en la del Inca que cuenta con el prestigio de su pasado, se ve enriquecida, en una suerte de mutua correspondencia, por el valor de las obras y la virtud en el presente del Inca.

---

[2] Inca Garcilaso, RE: I: 237.

[3] Critical Terms for Literary Study, ed. Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin (Chicago: U of Chicago P, 1990) 84.

Del sujeto mestizo

> "The subject never is. The *subject* is only the *signifying process* and he appears only as a *signifying practice*, that is, only when he is absent *within the position* out of which social, historical, and signifying activity unfolds."
>
> Julia Kristeva
> *Revolution in Poetics Language*

La lectura de las obras del Inca nos permite ver que la cuestión del mestizo se plantea de tres maneras. En la primera el mestizo, en forma directa y explícita, es conceptualizado desde un punto de vista biológico-evolucionista. En este enfoque y como claramente lo define Garcilaso, el mestizo es el producto de la miscibilidad de dos grupos étnicos diferentes: "A los hijos de español y de india, o de indio y española, nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias."[4] Esta definición el Inca la reitera en varias oportunidades.[5]

La segunda conceptualización del mestizo es de corte culturalista. Mediante este enfoque el mestizo se construiría sobre determinadas propiedades culturales que se

---

[4] Inca Gracilaso, CR: lib. 9, cap. XXXI, II: 373.

[5] "mestizos hijos de indias y españoles o de españolas e indios." HGP "Prólogo" III: 11-12.
"que todos éramos mestizos, hijos de español y de india..." HGP: lib. 5, cap. XLII, III: 399.
"También entraron en la acusación los mestizos hijos de los conquistadores de aquel imperio y de las indias naturales de él." HGP: lib. 8, cap. XVII, IV: 167.

suponen diferentes a las de la sociedad española o indígena,[6] o capacidades para realizar actividades intelectuales que lo singularizan y distinguen: "Para las cuales no falta habilidad a los Indios naturales, y **sobra capacidad a los mestizos**."[7] Esta tendencia está menos explicitada que la anterior y, sin embargo, se encuentra presente en todas las situaciones que tienen que ver con las potencias humanas del sujeto mestizo. El episodio que trata de la capacidad para el aprendizaje de los niños mestizos e indígenas podría resumir esta tendencia:

> Lo cual experimentó largamente el licenciado Juan Cuéllar... el cual leyó gramática a los mestizos, hijos de hombres nobles y ricos de aquella ciudad. .. vio el canónigo Cuéllar la mucha habilidad que sus discípulos mostraban en la gramática y la agilidad que tenían para las demás ciencias... doliéndose de que se perdiesen aquellos buenos ingenios, les decía muy muchas veces: "¡Oh hijos, que lástima tengo no ver una docena de vosotros en aquella universidad de Salamanca!"[8]

---

6 Véase Fernando Mires, El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina (San José-Costa Rica: DEI, 1991) 13 y ss.

7 Inca Garcilaso, HGP "Prólogo" III: 11-12. El énfasis es mío.

8 Inca Garcilaso, CR: lib. 2, cap.28, II: 83-84.
Esta idea se repite en varios pasajes de la obra del Inca:
Pues ya de sus agudos y sutiles ingenios hábiles para todo género de letras, valga el voto del doctor Juan de Cuéllar... solía con tiernas lágrimas decirnos: *¡Oh hijos!, como quisiera una docena de vosotros en la universidad de Salamanca.* Pareciéndole podían florecer las nuevas plantas del Perú en aquel jardín y vergel de sabiduría. (HGP "Prólogo" III: 11)

yo me he llenado de vanagloria de ver que un hombre nacido en mi tierra y en mi ciudad haga obras tan galanas y tan ingeniosas... lo cual es una prueba del galano ingenio y mucha habilidad que los naturales del Perú, así mestizos como criollos, tienen para todas ciencias y artes. (HGP: lib. 7, cap. XXII, IV: 110)

Diego de Alcobaza... como mestizo natural del Cozco sabe mejor el lenguaje de los indios que otros no naturales de aquella tierra, y hace más fruto. (CR: lib. 3, cap. I, II: 87).

Finalmente, se puede distinguir una dimensión estructural en la forma en que Garcilaso ubica al mestizo. Si la primera está nítidamente inscrita y la segunda implícitamente representada, está tercera dimensión está vagamente expuesta y siempre funciona como complemento de una de las dos anteriores. Según esta apreciación lo "mestizo" se definiría, además, por el lugar que ocupa el sujeto mestizo en la estructura socio-económica de la colonia. Aquí el mestizo sumaría a su específica naturaleza biológico-cultural una serie de relaciones *sui generis* de correspondencia con las estructuras que lo conforman: lo noble castellano y lo noble incásico. Se equipara de algún modo ambas ascendencias con la posición que ocupa el mestizo : "mestizos, hijos de hombres nobles y ricos de aquella ciudad."[9]

El sujeto mestizo se va construyendo con los discursos y las lenguas de los otros (indígena y español). Estas lenguas en Garcilaso no se excluyen sino que se encuentran en muchas intersecciones y de muchas maneras, como propondría Bakhtin.[10] En Garcilaso su lenguaje representa la coexistencia de contradicciones socio-ideológicas entre su presente y el pasado, entre diferentes grupos socio-culturales. Es el margen donde las realidades contradictorias se juntan, se cruzan: el heterogéneo espejismo andino y la ficción homogénea castellana. Diana de Armas, como muchos otros, al tratar de resumir este complejo juego de posiciones del Inca y los efectos que causa, cree que la posición de mestizo por él adoptada subvierte regularmente ambas ideologías (española e inca): "Garcilaso's use of his multiple sources is complicated, however, by his eloquent silences, by his cautious strategies of representation, and by his various -often simultaneous- subject positions: as an inca, he reproduces the imperial ideology of the incas; as a Christian, he

---

9 Inca Garcilaso, CR: lib. 2, cap. XXVIII, II: 83-84.

10 "Thus at any given moment of its historical existence, language is heteroglot from top to bottom: it represents the co-existence of socio-ideological contradictions between the present and the past, between differing epochs of the past, between tendencies,schools, circles and so forth, all given a bodily form. " Bakhtin, The Dialogic Imagination, 291.

reproduces the religious ideology of the Spaniards; as a mestizo, he regularly subverts both ideologies."[11] Me parece que esta manera de ver es muy mecánica, especialmente el aspecto subversivo de del sujeto mestizo, porque las tonalidades del discurso de Garcilaso son más complicadas y profundas y porque los espacios que ocupa como sujeto, como espero estarlo demostrando, están siempre abiertos y en continuo movimiento. En esta modalidad de espacio resulta sumamente difícil optar por una posición totalmente "subversiva", es más, el mestizo se hace adoptando criterios y elementos de los otros sujetos y de sus posiciones. No hay, pues, una frontera totalmente delimitada entre cada elemento de su escritura. Por eso que es muy difícil, según mi punto de vista, no aceptar que en su posición de indio no haya elementos hispanos y mestizos asimilados, y del mismo modo, en su visión hispanófila sería imposible no reconocer rasgos americanos y mestizos. Otro de los extremos y del que se ha abusado mucho es sostener que la suya es una "'mirada' anti-imperial y anti-colonial... Su metanarrativa disloca y *carnavaliza* la mirada imperial."[12] ¿Es válido este aserto? ¿Hasta qué punto y cómo? Pienso que esta forma de ver a Garcilaso es el efecto de un tipo de lectura, una extrapolación que sería difícil de sostener con la obra y vida del Inca. Claro, salvo error u omisión.

No niego que muchas posiciones del sujeto Inca Garcilaso tengan consecuencias desestabilizadoras, pero no siempre es así ya que en muchas circunstancias el Inca refuerza una u otra posición, y este juego, por sí solo, no representa una actitud subversiva sino que confirma las (únicas) posibilidades en las que puede ubicarse un sujeto (como el mestizo) que surge en circunstancias inéditas y de emergencia. Se trata de sobrevivir de la mejor manera y de buscar un espacio propio dentro de los límites sancionados. Y aquí radica uno de los aspectos interesantes de Garcilaso, porque, para decirlo de alguna manera, una parte

---

[11] Diana de Armas Wilson "'The Matter of America' Cervantes Romances Inca Garcilaso de la Vega" Cultural Authority in Golden Age Spain. Ed. Marina S. Brownlee and Hans Ulrich Gumbrecht (Baltimore: The Johnns Hopkins UP) 1995. 234-259

[12] Zavala, "El Inca Garcilaso en las utopías revolucionarias", Crítica y descolonización, 221.

de su obra es presentada como un amplio y rico metacomentario.[13] Por medio de este metacomentario de discursos previos y a veces autoritarios, pero en todo caso dominantes, Garcilaso no siempre refuta (todas) las otras interpretaciones o "verdades". Y cuando lo hace, trata de refutar, sobre todo, las fórmulas que modelan las lecturas que se hacen sobre realidades no muy conocidas por los cronistas europeos, los códigos interpretativos en los que se dan y articulan esos textos previos, las fórmulas, los modelos, pero por lo general preserva los contenidos del análisis. Este aspecto obliga al lector a precisar y señalar cuidadosamente en la obra del Inca los momentos, episodios y materiales que desestabilizan o refuerzan y que pertenecen al discurso colonialista o colonial. Una generalización del tema "subversivo" llevaría a antojadizas lecturas anacrónicas y ahistóricas.

---

13 "Metacommentary... should not be misunderstood as a refutation of other critical positions; if one insists on using that language, it would be better to say that it seeks to refute the interpretive code in which a given analysis is staged and articulated, while preserving the content of the analysis in question." Jameson, The Ideologies of Theory, I: 44-45.

Una ontología en suspenso y la terquedad de los indiscernibles.

> "If history is made up of modes of production, the subject is a contradiction that brings about practice because is always both signifying and semiotic, a crest where meaning emerges only to disappear."
>
> Julia Kristeva
> *Revolution in Poetic Language*

Las posibilidades del sujeto mestizo que busca ser intermediario, punto de convergencia entre el Mismo y el Otro, suelen complicarse o no realizarse por muchas razones. En determinadas ocasiones la toma de posición del sujeto no es, ni puede ser tan clara ni evidente. Estos son los momentos en que Garcilaso oscila en un espacio *post* conquista muy parecido al que los mexicanos habían definido como *neplanta*:: "bocablo y metáfora que quiere decir **estar en medio**... que como no estaban aun bien arraigados en la fé... de manera que aun estaban neutros que ni bien acudían a la una ley ni a la otra o por mejor decir que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio y esto quiso decir aquel en su abominable escusa de que aun permanecían en medio y estaban neutros."[14] Quisiera apropiarme de esta metáfora para explicar la ubicación que en el campo simbólico a veces ocupa el Inca Garcilaso, situación en la que no llega a una síntesis en favor de ninguno de sus ancestros, sino que por el contrario esta posición es *neplanta*, en medio, ambigua, neutra. Al utilizar esta metáfora, quiero salvar las distancias y subrayar las diferencias y particularidades del mestizo Garcilaso con los

---

[14] Diego Durán, Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme, 2 vols. (México: Editora Nacional, 1951) II: cap. III, 268. El énfasis es mío.

indígenas mexicanos. Con esto dejo de lado todo el elemento ritual (y "demoníaco") al que Diego Durán se refiere. Mas bien recojo el aspecto de la ambigüedad simbólica, de la frustración y de la imposibilidad de definir en una sola posición existencial, con una sola lengua, con un solo concepto, las categorías importantes en la vida de esos mestizos. Cuando Garcilaso, en el capítulo titulado "Rastrearon los Incas al verdadero Dios Nuestro Señor", trata de los dioses andinos, nos ofrece un dramático ejemplo de estar *neplanta*:

> Este es el nombre de *Pachacamac* que los historiadores españoles tanto abominan, por no entender la significación del vocablo... Pero si a mí que soy indio cristiano católico por la infinita misericordia, me preguntasen ahora, ¿cómo se llama Dios en tu lengua? Diría: *Pachacamac*, porque en aquel general lenguaje del Perú no hay otro nombre para nombrar a Dios sino éste; y todos los demás que los historiadores dicen son generalmente impropios.[15]

Reconozco que este es un caso extremo al que recurro, pero en cualquier caso debe quedar claro que Garcilaso, el mestizo creyente, no está poniendo en duda el *status* del dios cristiano, lo que hace es recuperar para la historia el nombre quechua y todo lo que éste significa en la lengua materna. El Inca nombra a dios recurriendo al *runa simi*, *Pachacamac*, nombre que los historiadores peninsulares "tanto abominan" por ignorancia, y, ya sabemos, como lo hemos visto en varios lugares, para el Inca los nombres tienen una significación. Entonces el uso del nombre quechua debe significar algo más y ese algo más en mi hipótesis es la incertidumbre, la ambigüedad en la que a veces se encuentran estos sujetos para definirse en uno solo de sus componentes. De esta forma el cronista le da otro contenido ideológico al nombre abominado (¿el original o el mediado?), reubica la función de la lengua materna y, a través de ésta, el vocablo *Pachacamac*, máxima deidad del

---

15 Inca Garcilaso, CR: lib. 2, cap. II, II: 44.

panteón andino. Este nombrar es un breve reconocimiento al valor de la lengua de la cultura avasallada porque inserta la lengua materna en un campo bastante delicado: la teología y el languaje. Pero también sería necesario subrayar que este gesto, que a primera vista, podría parecer un triunfo del sujeto mestizo que establece una misma identidad entre ambos conceptos, logrando su igualdad y simetría, no pasa de ser un breve reconocimiento. Además, podría parecer un buen ejemplo de síntesis, de unidad de los contrarios, pero creo que no hay tal síntesis porque en todo caso la diferencia permanece en la imposibilidad de identificar totalmente ambos conceptos, de manera que sólo sean uno y que Garcilaso se permita usar indistintamente Dios o *Pachacamac* a lo largo de su obra. El sabe que en el fondo este es un atrevimiento, la compleja expresión de su posición ambigua y de su estar *neplanta*, le informan que finalmente las diferencias permanecerán a pesar de su intento de eliminarlas.

¿Por qué este peligroso gesto? ¿Simple afición filológica? ¿Necesidad de ajustar la cosmovisión andina a la teología cristiana? Creo que este Garcilaso, como en muchos otros casos de su vida y obra, configura el dilema que tuvo que afrontar y sigue afrontando cada mestizo que frente a una encrucijada que exige una resolución satisfactoria, satisfactoria para una sola de las partes, el mestizo, en este caso Garcilaso, opta por una posición *neplanta*, en medio, sin resolución ni síntesis. Y es esto precisamente lo que ilustra Garcilaso, en cuyo caso, muy personal por cierto, no todo es síntesis o feliz resolución de los diferendos ante los que se encuentra (no le resulta fácil apostar por lo hispano o lo americano) sino que a veces el diferendo permanece, precisamente como en el caso anterior, donde *Jehová* y *Pachacamac* "coexisten", el primero a través del concepto teológico cristiano y el segundo mediante su nombre y su traducido y velado significado. Este diferendo no solucionado nos lleva a reconocer que en casos como estos, si bien no hay un litigio, sí existe una diferencia que "es un caso de conflicto entre (por lo menos) dos partes, conflicto que no puede zanjarse equitativamente por falta de una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones... Un caso de diferencia entre dos partes se produce

cuando el "reglamento" del conflicto que los opone se desarrolla en el idioma de una de las partes, en tanto que la sinrazón de que sufre la otra no se significa en ese idioma."[16]

Esta diferencia, aunque no es absoluta, tampoco puede ser reducida a una sola economía; no puede fusionarse en una igualdad irrestricta. No siempre hay síntesis dialéctica en el mestizaje y menos en Garcilaso. Lo que el mestizo crea con este ejemplo (lo que en cierta forma es Garcilaso y el mestizaje en general) es una indeterminación, si se quiere una ontología en suspenso, "una suerte de vaguedad estructural"[17] donde las partes se mantienen como tales. Se comprenderá mejor esta irresolución entre el Mismo y el Otro en el espacio de este sujeto mestizo si se tiene en cuenta la indiscernibilidad[18] lógica del otro. Esta se da porque el sujeto "se identifica independientemente de una cualidad característica cualquiera que distinguiría un yo de otro, y en el cual se reconocería. En tanto que "puros yo", los diversos yo son lógicamente indiscernibles. La alteridad de lo indiscernible no se reduce a una simple diferencia de 'contenido.'"[19] De esta forma Lévinas ofrece otro tipo de relación bajo el que se pueden plantear los aspectos que el sujeto mestizo no puede resolver. La utilidad de esta relación se hace evidente, sobre todo, cuando los elementos en juego escapan a la fácil trampa de la analogía, o de la confrontación, o a la imposibilidad de la suma de las partes porque el "acercamiento del sujeto [mestizo] al otro [o al mismo] no es una síntesis entre entes"[20] debido a que la alteridad, en los "indiscernibles", "no apela a un género común, ni a un tiempo

---

16 Jean-François Lyotard, La diferencia, tr. Alberto L. Bixio (Barcelona: Gedisa, 1991) 9, 22.

17 Arkady Plotnitsky, Complementarity, Anti-Epistemology after Bhor and Derrida (Durham: Duke UP, 1994) 20.

18 "La indiscernibilidad del otro deriva de la naturaleza misma del discernimiento. Este se refiere siempre a cualidades conocidas: puede distinguirse aquello que se presenta de un modo distinto." Aguilar López, Trascendencia y alteridad, 195.

19 Emmanuel Lévinas, De Dieu qui vient à l'idée (Paris: J. Vrin, 1982) Citado por Aguilar López, Trascendencia y alteridad, 195.

20 Aguilar López, Trascendencia y alteridad, 195.

sincronizable por la representación de la memoria o la historia. Reunión completamente otra que la de la síntesis".[21]

Estas, pues, son, de alguna forma, las estructuras del mestizaje de un Garcilaso que se muestra preocupado, algunas veces, por borrar la diferencia absoluta mediante las analogías, los encuentros, las coincidencias. A esto se añade un Garcilaso que trata de mantener la particularidad de las partes, su irreductible aspecto: *Pachacamac*, Inca, indio, mestizo. En otras ocasiones, como ocurre con sus variadas identificaciones en los Comentarios, trata de ser el punto de una difícil reconciliación de los términos: "yo como indio", "Indio nacido entre los indios", "soy indio cristiano católico", "esto afirmo como indio." "un soldado como yo", "capitán de su majestad." "Aquellos indios", "esos indios", etc.

También se puede decir que todo mestizo lleva en su conflictiva estructura la diferencia y el diferendo: indígena o español, donde la disyuntiva "o" juega un papel central y disociador como en aquel poeta peruano que escribía:

> La sangre es española e incaico es el latido;
> ¡y de no ser Poeta, quizás yo hubiese sido
> un blanco aventurero o un indio Emperador![22]

---

21 Lévinas, De Dieu, Citado por Aguilar López, Trascendencia y alteridad, 195.

22 José Santos Chocano, "Blasón", Poesías (Buenos Aires: W.M. Jackson Inc.,1957) 113.

El sujeto de la síntesis

En ocasiones para resolver las instancias de indeterminación, suele funcionar la capacidad de complementaridad de las partes de la diferencia, complementaridad que es activamente heterogénea y heterogéneamente interactiva. Esta complementaridad es posible porque la diferencia no puede ser absoluta ni eterna, porque si llegara a serlo perdería su capacidad de ser heterogéneamente interactiva. En todo caso, la complementaridad de las partes es suplementaria y no causa eficaz:

> a complementarity theory must employ diverse -and a times conflicting or mutually incompatible... configurations, double or multiple, operative within the same framework, but without lending themselves to a full synthesis... Complementary relations emerging in the process... at times making their constituents act jointly, at times complementarily, at times conflicting with or inhibiting each other, at times mutually exclusive; but never allowing for a full synthesis.[23]

En las diferentes ocasiones donde las partes se complementan, vemos surgir un sujeto mestizo a partir de la posición que éste asume frente a su objeto. Esta posición más que ontológica es epistemológica y ética porque está nimbada de lo cultural e ideológico, mediada por la forma y el conocimiento (léase experiencia) con que se ve y aprecia la producción del Otro americano. Estas son, tal vez, las ocasiones donde el sujeto mestizo logre su mayor concreción, su más plena realización. Cuando el Inca representa en un riquísimo catálogo los diferentes productos españoles que se han aclimatado a la naturaleza americana, es entonces que el sujeto Inca Garcilaso se va realizando conforme va

---

[23] Plotnitsky, Complementarity, 73.

representando la nueva, fecunda, mezclada, abundante e hiperbolizada naturaleza americana. Esta nueva producción de simiente europea nacida en el Nuevo Mundo está marcada por su "grandeza" y abundancia, características que la diferencian de sus orígenes occidentales más modestos y de su ausencia en tierra americana: "De todas esta flores y yerbas que hemos nombrado, y otras que no he podido traer a la memoria, hay ahora tanta abundancia, que muchas de ellas son ya muy dañosas... que han cundido tanto en algunos valles... crecieron tanto las primeras escarolas y espinacas... la monstruosisdad en grandeza y abundancia que algunas legumbres y mieses a los principios sacaron fue increíble."[24]

Este sujeto se realiza a través de su labor testimonial al cumplir con creces la tarea con que algunos amigos penisulares lo han responsabilizado. Su palabra en este caso no sólo está para contar anécdotas ultramarinas aparentemente exóticas, sino que su palabra es y está, fundamentalmente, para dar testimonio y fe de una nueva presencia, de la existencia de una nueva y rica naturaleza mestiza, siendo él mismo un mestizo, un prueba de lo que está contando. El Inca Garcilaso se hace cuando cuenta. En todo caso él cumple con Garci Vásquez que al invitar a comer al joven Gómez Suárez de Figueroa le dice: "Comed de ese pan... porque llevéis qué contar a España" y con el caballero Martín de Contreras a quien el Inca le expresó sus reservas para escribir sobre el enorme tamaño "de las cosas nuevas". Luego de la confidencia, el primero le dice: "No dejéis por eso de escribir lo que pasa, crean lo que quisieren; baste decirles verdad. Yo soy testigo de vista."[25] De esta manera el sujeto mestizo se va concretando a la par que la naturaleza americana va tomando cuerpo en su escritura, se va formulando con mucha confianza al ofrecer "su ambicioso proyecto

---

[24] Inca Garcilaso, CR: lib. 9, cap. XXIX, II: 370.

[25] Inca Garcilaso, CR: lib 9, cap. XXIX, II: 370.

de reescribir la historia para proponer un modelo alternativo de representación americana".[26] Con mucho acierto Julio Ortega ha dicho que

> El Inca desarrolla esta interacción de comida, escritura e identidad, como un gesto del sujeto que se constituye ya no en "la memoria del bien perdido", como sus parientes, sino en las firmes señales de una suma que es una diferencia.
>
> El sujeto que se construye en esa abundancia es un sujeto virtual, un producto privilegiado de las sumas realizadas sobre la tierra fértil de la historia y el porvenir.[27]

Lo que viene podría simbolizar los abundantes resultados del mestizaje de los que el Inca se siente orgulloso: "Ha habido españoles tan curiosos en la agricultura (según me han dicho) que han hecho injerto de árboles frutales de España con los frutales del Perú, y que sacan frutas maravillosas con grandísima admiración de los indios de ver que a un árbol hagan llevar al año, dos, tres, cuatro frutas diferentes."[28] El dominico Reginaldo de Lizárraga (1539-40?-1609) cuenta los problemas que tenían los españoles para su reproducción en el medio andino donde el criollo apenas sobrevivía y el peninsular tenía serias dificultades para engendrar, mientras el mestizo nacía y se criaba sin problemas y gracias a éste, en muchas regiones del Nuevo Mundo, el conquistador pudo persistir.[29]

---

[26] Julio Ortega, "Colón, Garcilaso, y el discurso de la abundancia", Revista de Crítica Literaria Latinoamericana 28 (1988) 108.

[27] J. Ortega, "Colón, Garcilaso", 112, 107.

[28] Inca Garcilaso, CR: lib. 9, cap. XXVIII, II: 369.

[29] "El doctor Carlos Monge que ha hecho estudios renovadores sobre biología del hombre andino, señaló, apoyado en numerosos testimonios la esterilidad de diversos animales europeos y del hombre blanco a ciertas alturas." Rosenblat, El mestizaje, 31.

El Inca también cuenta de la esterilidad de las gallinas europeas llevadas al Cusco: "Y por ser cosa notable que las gallinas no sacaban pollos en la ciudad del Cozco, ni en todo el valle... porque el temple de aquella ciudad es frío. Decían... que la causa era ser las gallinas extranjeras en aquella tierra y no haberse connaturalizado... Duró la esterilidad del

Lizárraga comenta lo que ocurría en el Cusco y en Potosí. En esta última ciudad, debido a su elevada altura (4,300 m. snm), después de 53 años desde su fundación, recién el 24 de diciembre de 1598, nació el primer criollo Nicolás Flores, hecho que atribuyeron a un milagro de San Nicolás Tolentino.[30] Dice Lizárrga sobre el Cusco: "El temple es frío y desabrido, y luego que los españoles poblaron, no se criaba ningún niño mero español," y que en Potosí "multiplícanse aquí los niños de los indios que es admiración; de los españoles, cual o cual nace, y esos contrahechos y luego se mueren".[31]

Todo esto habrá significado mucho para que el Inca se sintiera orgulloso no sólo de sus ancestros sino también de los frutos del mestizaje, de la ubérrima naturaleza americana injertada con la simiente conquistadora que produce a su modo su propio mestizaje, su rico e increíble injerto. Toda esta visión, toda esta virtualidad se añaden a su escritura donde un sujeto, contra todas las precariedades y prejuicios sociales, se funda y proclama mestizo. Se apropia de la lengua conquistadora para resemantizar y dotar de un nuevo contenido ideológico al término que también sirve para menospreciar así, pues, se enuncia definitivamente como un mestizo: "A los hijos de español y de india, o de indio y española, nos llaman mestizos... fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias; y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena y me honro con él. Aunque en Indias si a uno de ellos le dicen sois un mestizo o es un mestizo, lo toman por menosprecio".[32]

Cozco más de treinta años, que el año de 1560, cuando yo salí de aquella ciudad, aún no los sacaban." (CR: lib. 9, cap. XXIII, II: 364-65.)

[30] Pérez de Barradas, Los mestizos, 153.
Rosenblat, El mestizaje, 31-33.

[31] Reginaldo de Lizárraga, Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile, ed. Ignacio Ballesteros (Madrid: historia 16, 1987) 174, 230.

[32] Inca Garcilaso, CR: lib. IX, cap. XXXI, II: 373.

El sujeto intermediario

Otro de los momentos en los que el Inca se formula y realiza como un sujeto aglutinante, sin dispersiones, es cuando el Inca asume la posición de sujeto intermediario con plena conciencia de estar actuando como un sujeto vertebrador, un sujeto bisagra instalado en las vertientes de dos culturas. Se percibe como un sujeto traductor de ambos espacios, y siente que por su naturaleza mestiza o por ser el *exceso* físico y simbólico de ambos grupos está en condiciones de realizar esta mediación. Se autoproclama el Inca vocero, divulgador, representante de sus hermanos indios, mestizos y criollos. Es por su voluntad la voz universalizadora que se dirige al mundo para dar a conocer orgullosamente la particularidad y la diferencia andinas. Sin tropiezos ni dudas, este sujeto asume su posición y desde ella anuncia a los Otros las grandes cualidades de una región del Nuevo Mundo: "Por tres razones entre otras, señores y hermanos míos, escribí la *primera y escribo la segunda parte de los comentarios reales de esos reinos del Perú.* La primera, por dar a conocer al universo nuestra patria, gente y nación... [de] cuyo valor y valentía hice larga mención ene el primer volumen".[33] La conciencia de este sujeto intermediario tuvo un temprano inicio porque cuando él era niño ya funcionaba como sujeto vertebrador a pedido de los quechuas: "Los *curacas* ajenos rogaban a mi madre que me mandase les cotejase sus cuentas; porque como gente sospechosa, no se fiaban de los españoles que les tratasen verdad en aquel particular hasta que yo les certificaba de ella, leyéndoles los traslados que de sus tributos me traían y cotejándolos con sus ñudos; y de esta manera supe de ellos tanto como los indios".[34]

---

[33] Inca Garcilaso, HGP "Prólogo" III: 11.

[34] Inca Garcilaso, CR: lib. 6, cap. IX, II: 206.

Otro de los registros con que se presenta la mediación de este sujeto es la voz. Su voz modula diferentes tonos cuando por ella hablan los que necesitan contar hechos historiables, los que se quedaron al margen de la Historia después de 1532. Es la suya una voz receptáculo que se alimenta de otras voces, de voces que hasta ese momento sólo habían informado brevemente a los oídos no entrenados de los conquistadores. Su voz, en cambio, eco transmisor, transcriptor, se precia de sus informaciones de largo aliento, confiadas a su sensibilidad y lealtad por los parientes indios y mestizos. Voz que garantiza su certeza en la liberalidad de los informantes y en su conocimiento de la materia. Voz que sin ese aliento colectivo y solidario, sin la multiplicidad de voces aborígenes, hubiera tenido otro timbre:

> Sin la relación que mis parientes me dieron de las cosas dichas y sin lo que yo vi, he habido otras muchas relaciones de las conquistas y hechos de aquellos reyes; porque luego que propuse escribir esta historia, escribí a los condiscípulos de escuela y gramática encargándoles que cada uno me ayudase con la relación que pudiese haber... Los condiscípulos tomando de veras lo que les pedí, cada cual de ellos dio cuenta de mi intención a su madre y parientes; los cuales, sabiendo que un indio, hijo de su tierra, quería escribir los sucesos de ella, sacaron de sus archivos las relaciones que tenían de sus historias y me las enviaron; así tuve la noticia de los hechos y conquistas de cada Inca, que es la misma que los historiadores españoles tuvieron, sino que ésta será más larga.[35]

Con el tiempo esta posición de sujeto intermediario, en ocasiones, sufre una transformación cualitativa porque hay momentos en que se auto-define más en su

---

35 Inca Garcilaso, CR: lib. 1, cap. XIX, II: 31

marginalidad que en su hispanismo, que no es débil, y así de intermediario pasa a proclamarse representante de Indios, mestizos y criollos peruanos:

> Y llevando más adelante esta piadosa consideración, **sería noble artificio y generosa industria favorecer en mí, aunque yo no lo merezca, a todos los indios, mestizos y criollos del Perú,** para que viendo ellos el favor y merced que los discretos y sabios hacían a su principiante, se animasen a pasar adelante en cosas semejantes, sacadas de sus no cultivados ingenios. La cual merced y favor espero que a elos y a mí nos la harán con mucha liberalidad y aplauso los ilustres de entendimiento y generosos de ánimo, porque mi deseo y voluntad en el servicio de ellos, como mis pobres trabajos pasados y presentes, y los por salir a luz, lo muestran, la tienen bien merecido.[36]

Esta voz mediadora si bien en muchas ocasiones sustituye a la voz indígena no la desplaza, pero esa voz tampoco es la de un indio como él quiere presentarla en determinadas circunstancias, y no lo es porque ya está contaminada y "distorsionada" por varios contactos culturales. Su voz, altamente sofisticada, se expresa en un castellano renacentista y se articula principalmente en una cosmovisión humanista, y nos llega a los lectores en medio de "ruidos", es decir interferencias, distorsiones, material extraño añadidos a la misma señal (discurso)[37] que causan ciertas indeterminaciones. Digo extraño desde el punto de vista de un indígena que puede percibir "la irrupción de hechos extrasistémicos (como las *palabras* de otra *lengua*, por ejemplo)" en el discurso de Garcilaso.[38] Visto el

---

[36] Inca Garcilaso, LF: Proemio, I: 250. El énfasis es mío. Véase también RE: I: 239-40.

[37] De acuerdo al semiotista Jurij M. Lotman "todo canal de comunicación posee ruido que absorbe la información... [y]... si la magnitud del ruido es igual a la magnitud de la información, entonces la comunicación será cero... [pero]... todo lo extraño... que puede establecer una correlación con la estructura del texto... deja de ser ruido".

[38] Helena Beristáin, Diccionario de retórica y poética (México: Porrúa, 1992), 431.

asunto desde esta perspectiva, para ser utópicamente "puro" Garcilaso tendría que haberse expresado en el *runa simi* y a partir solamente de su cosmovisión andina, aunque esta ilusoria posibilidad queda eliminada por dos razones: la primera es que "no hay escritura entre [los incas] que es lo que guarda la memoria de las cosas pasadas"[39] y si hubiese habido un alfabeto quechua, la posibilidad también quedaría anulada, esta vez por razones personales ya que el propio Garcilaso se ha olvidado cómo "nombrar en indio" por falta de práctica:

> como yo podré decir también de mí mismo que por no haber tenido en España con quien hablar mi lengua natural y materna que es la general que se habla en todo el Perú... se me ha olvidado de tal manera que, con saberla hablar tan bien y mejor y con más elegancia que los mismos indios que no son incas, porque soy hijo de palla y sobrino de incas, que son los que mejor y más apuradamente la hablan por haber sido lenguaje de la corte de sus príncipes y haber sido ellos los principales cortesanos, no acierto ahora a concertar seis o siete palabras en oración para dar a entender lo que quiero decir, y más, que muchos vocablos se me han ido de la memoria, que no sé cuáles son, para nombrar en indio tal o tal cosa.[40]

Lotman dice que la obra de arte posee la capacidad de transformar el ruido en capacidad artística y que la "irrupción en ella de lo singular, lo casual o lo único, aunque por una parte acarrea la destrucción de su semántica"[41], por otra, también "genera... una serie de significados nuevos" o una polisemia. Pienso que este tipo de análisis se puede aplicar a otra variedad de discursos y procesos comunicativos donde el fenómeno del ruido,

---

39 Inca Garcilaso, CR: lib. 1, cap. XV, II: 26.

40 Inca Garcilaso, LF: lib. 2, cap. VI, I: 281.

41 Beristáin, Diccionario, 431.

en vez de crear solamente interrupciones negativas, también tiene muchos aspectos positivos, porque cuanto mayor sea el ruido (cuya magnitud no debe ser igual al de la información), mayor es la indeterminación que a su vez incrementa notablemente la posibilidad de otros tipos de (des)información, y esto, añadiría yo, enriquece desafiando, relativizando, claro, las posibilidades de la lectura y la hermenéutica.[42]

Esta voz de intermediario no hay que confundirla con la del colonizador que es unívoca, monológica, que desplaza y suplanta la voz del sujeto indígena, produciendo un colonialismo lingüístico que representa en forma autoritaria las culturas y que funda su autoridad en la obligada sumisión del otro.

---

[42] Sobre el tema del ruido véase Claude E. Shanon, Warren Weaver, The Mathematical Theory of Communication (Urbana: The U of Chicago P, 1964).

Del sujeto público y del sujeto privado

Como hemos estado viendo, la obra (los libros y textos en caso del Inca), su auto-nombrarse y su firma son todos espacios o fronteras de relación entre los aspectos privados del sujeto y el espacio público (lectores, la sociedad en general). El punto que quiero subrayar ahora está relacionado con las posiciones privadas o públicas que ocupa el sujeto Inca Garcilaso de la Vega dentro las estructuras textuales de su obra. Para esta sección me serán útiles las ideas de Reinhart Koselleck y de Endel Tulving. De acuerdo al primero en los procesos de representación emergen distintas formas de comunicación como la narración y la descripción. Dentro de su planteamiento, Koselleck asume que los "hechos" sólo pueden ser narrados mientras que las "estructuras" sólo pueden ser descritas. Veamos como funcionan:

> "Structure," here, concerns the temporal aspects of relations which do not enter into the strict sequence of events that have been the subject of experience. Such structures illuminate long-term duration, stability and change... productive forces and relations of production...
>
> While events are caused or suffered by specific subjects, structures as such are supra-individual and intersubjective.
>
> Traditionally, the representation of structures is close to description... while that of events is closer to narration...[43]

Según Endel Tulving, psicólogo de la Universidad de Toronto y autoridad en el estudio de la memoria, la memoria está dividida en por lo menos dos sistemas -un sistema

---

43 Reinhart Koselleck, Futures Past, On the Semantics of Historical Time. tr.. Keith Tribe (Cambridge: MIT Press, 1985) 106, 107, 108, 109.

de memoria semántica y otro sistema de memoria episódica. Estos dos sistemas, de acuerdo a Tulving, remiten a dos tipos diferentes de conciencia. La memoria semántica subraya la 'conciencia que conoce', mientras que la episódica subraya la 'conciencia autoconocedora.' Así, la memoria semántica gobierna nuestro conocimiento de los hechos independientes de nuestra experiencia personal, externos a nosotros mismos; mientras que la 'memoria episódica' subraya nuestro sentido subjetivo de identidad. Hay cuatro elementos que caracterizan a cada tipo de memoria respecto de la información acumulada: Primero, cada una establece una relación diferente con este tipo de información. Segundo, la memoria episódica está más ligada a la referencia autobiográfica mientras que la semántica exhibe una referencia cognoscitiva. Tercero, cada una tiene su especial manera de recuperar o recordar la información. Cuarto, las dos tienen distinta resistencia a la vulnerabilidad:

> The information stored in episodic memory is about temporal co-occurrence of two words, A and B, whereas in semantic memory it entails a meaningful relation between the two words.
>
> Consider what episodic and semantic associations represent, or what they 'refer to'. An A-B association learned in an episodic-memory experiment possesses an autobiographical reference; it represents an event that the learner has personally witnessed; the A-B association handled by the semantic system, on the other hand, exhibits only 'cognitive' reference.
>
> ... the two types of memory differ with respect to conditions and consequences of retrieval... specification of the date and place of the to-be-remembered event is a necessary component of the question or cue provided to remember. A similar specification would be meaningless in a situation in which the person has to respond to the question in terms of semantic memory.

...episodic memories are more vulnerable to interference than semantic memories. [44]

A través del lente de Koselleck y de los tipos de memoria de Tulving uno puede distinguir por un lado las estructuras de los hechos en la narración del Inca, y por otro cómo el sujeto se va produciendo y ubicando en las estructuras o en la narración de acuerdo con los tipos de memoria e información acumulada. Luego, es posible establecer una relación productiva en dos núcleos: primero, entre el sujeto privado (o sujeto de la memoria episódica), la narración y los hechos; segundo, entre el sujeto público (o sujeto de la memoria semántica), la descripción y las estructuras. Cuando el sujeto privado Inca Garcilaso de la Vega tiene que hablar sobre sus experiencias personales o su función como testigo, ese sujeto privado tiende a la narración. En el Inca no sólo es recurrir y hacerse en la narración, es también darse cuenta de que para expresar lo íntimo, lo personal o familiar, la narración es el camino más adecuado. La experiencia privada hay que narrarla: "Después de haber dado muchas trazas y tomado muchos caminos **para entrar a dar cuenta del origen y principio** de los Incas Reyes naturales que fueron del Perú, me pareció que 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 a otros sus mayores acerca de este origen y principio."[45]

En cambio, las estructuras tienen otro tipo de inserción en el discurso del Inca. Sistemas socioeconómicos, el modo y las relaciones de producción, las formas laborales, la distribución de la riqueza y el trabajo, la producción agropecuaria, el paisaje y las ciudades, la arquitectura, la presentación de los componentes ideológico-culturales, etc., son descritas por el Inca y son descritas como estructuras, vale decir como unidades estructurantes

---

[44] Endel Tulving, Elements of Episodic Memory (Oxford: Clarendon Press, 1983) 24-25.

[45] Inca Garcilaso, CR: lib. 1, cap. XV, II: 25. El énfasis es mío.

ubicadas más allá de su subjetividad pero no ajenas a ella. Naturalmente, no se puede hacer una drástica separación entre estructura y narración, pues existe una relación de interdependencia entre ambas como lo demuestran varios pasajes de la obra de Garcilaso. Hay ocasiones en que para que el sujeto privado Garcilaso encuentre un asidero o un espacio creíble tiene que ubicar su memoria y posición privadas en una estructura concreta, y viceversa, para que la estructura de la descripción sea presentada y confirmada tiene que valerse de la subjetividad del Inca. Esta relación la aclara el mismo Koselleck, "With respect to individual events, therefore, there are structural conditions which make possible the course of an event. Conversely, structures are only comprehensible in the medium of the events within which structures are articulated, and which are tangible as structures within them."[46]

---

46 Koselleck, Futures Past, 109.

Garcilaso como sujeto de la virtud y de las virtudes de la guerra

Este tema, *sapientia et fortitudo*, llegó al Renacimiento "adoptando la forma de tratado sobre los ideales cortesanos", afirma Curtius.[47] Vieja es la idea de que el individuo que se entrega al ejercicio de las armas es elevado en su categoría. Según Maravall esta idea está

> en la base de todo el sistema social de le Edad Media. Los que pelean constituyen el estamento de los nobles, a los que va ligada una mayor estimación moral: son los que valen más, los que poseen mayor virtud. Naturalmente, esta virtud se entiende en un sentido más exterior... Designa la fuerza, el valor, la lealtad a lo sumo... La profesión de las armas... supone unas virtudes y, por ende, un tipo humano que se estima superior y al que por ello se le concede una preeminencia social. Hidalguía es la palabra con que, por lo general, se designa esta específica condición humana.[48]

Vale la pena reiterar que este tópico "no se limita ni (espacialmente) a España ni (temporalmente) al Renacimiento. El debate tiene sus raíces en la Antigüedad y desempeño ya en el Medievo un papel importante."[49] En el caso español, la ideología de la nobleza defendía "la categoría social de las armas" exaltándolas, y su enemistad hacia la cultura sólo cambió a partir de los Reyes Católicos. En cambio, como indica Castro, el aprecio de las

---

47 Ernst Robert Curtius, Literatura europea y edad media latina, 2 vols. (México:FCE, 1955) I:256.

48 José Antonio Maravall, El humanismo de las armas en Don Quijote (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1948) 119-20.

49 Karl Kohut, Las teorías literarias en España y Portugal durante los siglos XV y XVI. Estado de la investigación y problemática (Madrid: CSIC, 1973) 43.

letras era un signo de la presencia de una nueva clase que pugnaba por adquirir un prestigio social semejante al de la nobleza.[50]

La polémica de las armas y letras, que fuera calificada por Don Quijote como "laberinto de muy dificultosa salida", encuentra un antecedente en las llamadas disputas del clérigo y el caballero de la Edad Media en las que se veían las virtudes y ventajas de cada oficio. Vittorio Ciam, al analizar un pasaje de El Cortesano de Castiglione sobre el tópico de las armas y las letras, dice que se trata de un tema "ocioso" o carente de sentido:

> Esta es una de tantas cuestiones ociosas, que, a partir de la antigüedad y durante el Renacimiento, fueron tratadas y agitads con un interés y una ardor polémico, que difícilmente logramos explicarnos hoy... La más curiosa prueba de la importancia que el Renacimiento concedía a tal debate, es encontrar un reflejo en el poema novelesco de un poeta caballero y humanista, el Boyardo, en aquel bellísimo coloquio nocturno de los dos adversarios, Orlando y Agricano (Orl. inn., lib. I, ccxviii)[51]

Frente a esta aseveración, Américo Castro se pregunta, y con sobrada razón: "¿Cómo sería posible, sin embargo, que una cuestión meramente verbal, sin trascendencia, hubiese excitado tanta pluma docta a intervenir en la discusión?"[52]. Castro discrepa de Ciam y cree que, a pesar de la "frivolidad o inconsistencia de los argumentos" esgrimidos, no debe considerarse ociosa la polémica porque las armas y las letras "son anuncios de la

---

[50] P. Russell, "Arms versus letters: Towards a Definition of Spanish Fifteenth-Century Humanism", en Aspects of the Renaissance, ed. A. R. Lewis (Austin: 1967) 50-53.

Kohut, Las teorías literarias, 44.

[51] Estos son los versos de Boyardo: "Risponse Orlando: "Io tiro teco a un segno, / Che el armi son d' uomo primo onore; / Ma non già che il saper faccia men degno / Anzi lo adorna com' un prato il flore." Citado por A. Castro, El pensamiento, 215, 236.

[52] Castro, El pensamiento, 215.

importancia que adquieren la cultura y la razón frente a la vida de tipo tradicional. El intelectual armado de razón teórica, se apresta a intervenir en los destinos de Europa".[53] María Rosa Lida de Malkiel coincide con Castro y piensa que

> Muy instructivo es el careo de un hecho de la literatura española con los correspondientes de otras literaturas coetáneas, que permite determinar las condiciones generales en Europa de la boga del tema de las armas y la letras, por ejemplo, y por contraste aquilatar su peculiaridad- el ser cuestión no teórica sino vital en España, donde tantos grandes autores (Garcilaso y Cervantes, entre infinidad de otros) vivieron "*tomando ora la espada, ora la pluma*".[54]

Personalmente creo que si en un tiempo este fue un debate en que se discutía temas vitales en España, luego se convirtió en un tópico más, en un mero ejercicio retórico que ofrecía la ocasión de exponer argumentos *pro litteris contra arma y pro armis contra littera* o argumentos que buscaban un racional equilibrio. Esta idea no desaparece en la Edad Media, puesto que se mantiene "en los primeros siglos de la Edad Moderna y es el fundamento de la apreciación de la nobleza en la generalidad de nuestros escritores de los siglos XVI y XVII".[55] Muchos autores resuelven el debate buscando el punto medio, reconociendo las virtudes y complementaridad de ambos. Por ejemplo, Castiglione soluciona armoniosamente el debate buscando un balance entre ambas profesiones.

Cervantes, hombre de armas y letras, reconoce que ambas vías son posibles y positivas, aunque naturalmente Don Quijote declare tener más "armas que letras" por inclinación natural. Don Quijote dice: "Dos caminos hay, hijas, por donde pueden ir los

---

[53] Castro, El pensamiento, 218.

[54] María Rosa Lida de Malkiel, La tradición clásica en España (Barcelona: Ariel, 1975) 289.

[55] Maravall, El humanismo, 120.

hombres a llegar a ser ricos y honrados: el uno es el de las letras; otro, el de las armas. Yo tengo más armas que letras..."[56] Otros pasajes cervantinos también revelan este doble reconocimiento muy bien resumidos en las palabras del curioso Peregrino del mesón cerca a Roma de Persiles: "Yo, señores, soy un hombre curioso. Sobre la mitad de mi alma predomina Marte, y sobre la otra mitad Mercurio y Apolo. Algunos años me he dado al ejercicio de la guerra y algunos otros y los más maduros en el de las letras. En los de la guerra he alcanzado algún buen nombre, y por los de las letras he sido algún tanto estimado".[57] Uno de los personajes de Persiles dice: "Mis padres me criaron en los estudios, así de las armas como de las letras" (111) y otro es descrito como "varón insigne y famoso, así en armas como en letras". El Inca Garcilaso, después de haberse criado en medio de las armas de las guerras civiles del Perú, después de haberse ejercitado en ellas y haber participado en las campañas de Granada, pasó con éxito al ejercicio de las letras. Tal vez por esa doble entrega a las dos profesiones, Garcilaso, optase por una posición intermedia de aprecio y afecto por ambas, y de ahí que las reconociese como fuentes de nobleza: "La antigüedad consagraba las armas y letras a su diosa Palas, a quien pensaba debérselas, yo con sumo culto y veneración consagro las armas españolas y mis letras miserables a la Virgen de Vírgenes..."[58] Aunque Garcilaso reconoce la validez de ambas profesiones para ganar más honra deposita su confianza en las letras: "porque espero en Dios que estos trabajos me sean de más honra y de mejor nombre que el vínculo que de los bienes de esta señora pudiera dejar".[59]

Como ya indiqué anteriormente Garcilaso tuvo que enfrentar situaciones muy concretas y molestas: la de ser un mestizo, hijo natural y tener que explicar la actuación de

---

[56] Cervantes, Don Quijote, II: 474.

[57] Cervantes, Los trabajos de Persiles y Sigismunda, 415-416.

[58] Inca Garcilaso, HGP: dedicatoria, III: 7.

[59] Inca Garcilaso, RE: I: 231.

su padre cuando las opiniones políticas que circulaban le negaron los beneficios a los que él se creía con derecho. La ilegitimidad, como ya he mencionado en capítulos anteriores, no pasaba inadvertida puesto que algunos sectores aceptaban sólo la línea legítima para la herencia de la nobleza de sangre: "Hablando, pues, del estado militar o hidalguía, esto es una calidad que procede de la refulgencia de la clara sangre, tuviendo origen de los padres y de sus pasados y dilatándose en sus hijos **legítimos** por descendencia natural... Siempre se presupone que la nobleza de sangre va junto con la virtud que promete..."[60] En esa sociedad intolerante que le va cerrando todas las puertas, Garcilaso, opta, como lo hicieron otros, por defender reiteradamente el "concepto del valor humano que se apoya en las virtudes y logros del individuo y no exclusivamente en su legitimidad"[61] o herencia.

Entre 1569 y 1571, con motivo de la rebelión de los moriscos de Granada, el joven mestizo Garcilaso de la Vega tuvo la oportunidad de ejercitar la espada al enrolarse en las disciplinadas mesnadas señoriales aprestadas por el Marqués de Priego, don Alonso Fernández de Córdoba. Su participación fue premiada con cuatro conductas de capitán: "he servicio a la real majestad con cuatro conductas de capitán, las dos del Rey don Felipe II, de gloriosa memoria, y las otras dos del serenísimo príncipe Don Juan de Austria, su hermano que es en gloria, que me hicieron merced de ellas mejorándome la una de la otra..."[62]

En una época en que el ser honrado, entendido como virtud o como título, se alcanzaba "con ser virtuoso, justo, sufridor, bien criado, verdadero, liberal, honesto, modesto, fuerte y esforzado en todas las adversidades,"[63] el mérito de las armas se

---

60 P. Camos, Microcosmia y gobierno universal del hombre cristiano (Madrid: 1595), folio 171-72, segunda parte. Citado por Marvall, El humanismo, 121.

61 Pupo Walker, Historia, creación, 94.

62 Inca Garcilaso, HGP: lib. 5, cap. XXIII, III: 360. Véase también la dedicatoria a Felipe II de los Diálogos, DA: I: 5.

63 Jerónimo Jiménez de Urrea, Diálogo de la verdadera honra militar (folio 7) citado por Maravall, El humanismo, 93

convierte en una "fuente irrecusable de nobleza, aun para los de más bajo origen."[64] Este es un momento en que ser caballero equivale a ser militar, porque "la milicia y el estado de los nobles caballeros e hidalgos"[65] son condiciones iguales porque ambas requieren de la virtud. Entonces esta igualdad de condiciones es primordial especialmente para el joven Inca que había "nacido en medio del fuego... entre armas y caballos y criado en el ejercicio de ellos". Además, para Garcilaso, que llevaba la marca del mestizaje y la condición de hijo natural, la guerra se le presentó como un medio para adquirir honor y nobleza. Había pasado del "Pirú a España" para mejorar "en todo",[66] luego se sintió maltratado por una burocracia que no le reconocía sus derechos y se fue a dotárselos empuñando la espada. Si en teoría el heroísmo "da nueva nobleza" y "el acto heroico prueba a su vez que los antepasados del héroe fueron necesariamente nobles",[67] dos objetivos lograba el Inca con su esmerada participación en la milicia: primero aumentaba su nobleza porque ganaba una nueva y a través de sus actos, que supongo debieron ser heroicos, probaba la hidalguía de sus antepasados, sobre todo la del padre, puesta en tela de juicio por cierta historia y ratificada por la burocracia. Con sus actos reivindicaba al padre y de esa manera se revindicaba él mismo. En la dedicatoria a la duquesa de Braganza, Garcilaso expresa su defensa y adhesión a la virtud de la conducta heroica: "cuan alta sea la generosidad de vuestra alteza consta a todos, pues es hija y descendiente de los esclarecidos reyes y príncipes de Portugal, aunque no es esto de lo que vuestra alteza hace mucho caso, cuando sobre el oro de tanta alteza cae el esmalte de tan heroicas virtudes."[68]

---

64 Durand, El Inca, 93.

65 Camos, folio 175, segunda parte. Maravall 120.

66 Inca Garcilaso, DA: dedicatoria, I: 7.

67 Durand, El Inca, 94.

68 Dedicatoria "A las serenísima princesa doña Catalina de Portugal, duquesa de Braganza, etc." Cito esta dedicatoria de la edición de los Comentarios hecha por Miró Quesada (Caracas: Ayacucho, 1985) 2 vols, I: 3. La edición de Saenz de Santa María que vengo usando incluye la dedicatoria al "Excelentísimo señor don Teodosio de Portugal..."

Frente a la difundida y añeja política de nobleza de sangre, muy temprano el mestizo con decidida pluma tuvo que cerrar filas con los que defendían el valor de la virtud y de las obras como fuente de nobleza y que además sostenían la idea de que "cada uno es hijo de sus obras":

> Los hijos de padres no conocidos deben ser juzgados por sus virtudes y hazañas; y siendo sus hechos tales como los del adelantado y gobernador don Diego de Almagro, se ha de decir que son muy bien nacidos, porque son hijos de su virtud y de su brazo derecho... De manera que podemos decir con mucha verdad que don Diego de Almagro fué hijo de padres nosbilísimos que fueron sus obras, las cuales han engrandecido y enriquecido a todos los príncipes del mundo.[69]

Así le resultaba más efectivo confrontar la sombra de la ilegitimidad como impedimento para lograr los beneficios de la nobleza, de ahí que con "peculiar tono, enérgico y apasionado... Garcilaso no se atiene al criterio social común, sino al de la iglesia, mucho más caritativo".[70] Esa toma de posición en favor de la virtud, añadida a la idea de que "cada uno es hijo de sus obras", explica la defensa que él hizo del otro conquistador del Perú, Diego de Almagro, descrito por Gómara como hijo bastardo de un sacerdote, y aunque había muchas diferencias entre el cusqueño y el gobernador, lo cierto es que al defenderlo se defendía a sí mismo:

> Lo que Gómara dice que nunca se supo quién fue su padre de don Diego aunque se procuró, es así que lo mismo dice Agustín de Zárate y que se decía que fue echado a la puerta de la iglesia. Todo lo cual se puede llevar bien, porque a los tales la Iglesia

---

[69] Inca Garcilaso, HGP: lib. 2, cap. XXXIX, III: 164.

[70] Durand, El Inca, 91-92.

> católica los da por bien nacidos y los admite en todas sus dignidades y prelacías... debían de ser algunos envidiosos... los que lo decían que no pudiendo deslustrar sus grandes hazañas, le hiciesen con sus lenguas ponzoñosas mal nacido, sin averiguación ni apariencia de verdad.[71]

Según el criterio que defiende el Inca, para que la nobleza de sangre resplandezca y sea considerada como tal, requiere de la virtud que da honra. Todas estas ideas van juntas porque se atraen y necesitan. Para entender esto basta ver la Genealogía de Garci Pérez de Vargas, primitivo proemio-dedicatoria a La Florida, donde clara y tajantemente no sólo subraya lo indispensable que es la virtud para la nobleza, sino que siguiendo uno de los criterios del modo de historiar andino, sugiere eliminar de la memoria (que es historia) a los que con sus obras y falta de virtud desdicen de su noble origen:

> Los descastados viles y bajos que por sus abominables bajezas e infames codicias se hacen indignos de esta sucesión y honras semejantes, no teniendo veneración ni respeto a la nobleza de sus padres y abuelos, ni a la limpieza de su sangre, es muy justo borrarles de la sucesión de ellas y dejarles en perpetuo olvido, como a infames [y nefandos], porque con sus deshonras no manchen lo que de suyo más resplandece, como la limpieza y nobleza del linaje.[72]

Si por un lado, como consta en la cita anterior, los hechos pueden desdibujar la nobleza y el origen, éstos también pueden ser signos exteriores que indiquen algo profundo: la hidalguía. En el siguiente relato los hechos traducen la nobleza de un soldado que a pesar de que su condición de hombre de armas iba camuflada por los trajes ("aunque andaba en

---

71 Inca Garcilaso, HG: lib. 2, cap. XXXIX, III: 164.

72 Inca Garcilaso, RE: I: 237.

traje de mercader"), ésta siempre saldría a relucir y sería apreciada por los que saben leer en las acciones, como se aprecia en este interesante pasaje: "había entrado en él una muy hermosa nao de un tal Diego Pérez, natural de Sevilla... y aunque andaba en traje de mercader, era muy buen soldado de mar y tierra... No se sabe cuál fuese la calidad de su persona, más la nobleza de su condición y la hidalguía que en su conversación, tratos y contratos mostraba decían que derechamente era hidalgo, porque ese lo es que hace hidalguías."[73]

Las guerra era y debía de ser un medio para medrar, en especial las guerras libradas contra los infieles, debido a que para el "luchador español, la religión era un acuerdo con el ser Supremo, en el que ambos eran partes contratantes. Puesto que servía a Dios expulsando a los infieles de su tierra o convirtiéndolos a la fuerza al cristianismo, se sentía con pleno derecho a recompensas económicas por desempeñar el trabajo de Dios en la tierra."[74] Pero a pesar de ello, el veterano Diego Núñez Alba se queja de que las guerras de su tiempo "comenzaron a venir algunos a la guerra, no por vivir o ganar honra en ella, sino para recoger algún dinero con que volverse a sus casas. Estos comenzaron a apocar el campo porque vivían conforme a su desiño, y como el interés sea tan codicioso hallaron muchos que los imitasen."[75] Diego de Mendoza también denuncia esta desmedida ambición de las mesnadas cristianas en su campaña con los moriscos de Granada "no se repartían las presas en común; era de cada uno lo que tomaba, como tal lo guardaba, huían con ello sin unión, sin respondencia; dejábanse matar abrazados o cargados con el robo... De los capitanes, algunos cansados ya de mandar, reprender, castigar, sufrir sus soldados, se daban a las mismas costumbres de la gente."[76] Como resultado dice Núñez Alba que

---

[73] Inca Garcilaso, LF: lib. 1, cap. IX, I: 262.

[74] Leonard, Los libros..., 23.

[75] Diego Núñez de Alba, Diálogos de la vida del soldado (Salamanca: 1552), Citado por Maravall, El humanismo, 28.

[76] Diego de Mendoza, Guerra de Granada hecha por el rey don Felipe II contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes (Madrid: BAE, 1876) 106.

"los más ruines vienen más ricos," y que los soldados más valientes y honrados, los que han prestado mejor servicio, "los mejores y que más han cumplido con lo que debían han andado más rotos y se han quedado pobres".[77] El Inca podría decir, como Núñez de Alba, que fue a la guerra "por me augmentar en nobleza"[78] porque al concluir la guerra terminó "tan desvalijado y adeudado, que no me fué posible volver a la corte, sino acogerme a los rincones de la soledad y pobreza, donde... paso una vida quieta y pacífica, como hombre desengañado y despedido de este mundo y de sus mudanzas, sin pretender cosa de él porque ya no hay para qué".[79] A estos hombres honestos y valientes Diego de Mendoza los encomia: "Pero también hubo algunos hombres entre los que vinieron enviados por las ciudades, a quien la vergüenza y la hidalguía era freno. También la gente enviada por los señores, escogida, igual disciplinada, y la que particularmente venía a servir con sus manos, movidos por obligación de virtud y deseo de acreditar sus personas".[80]

Esta visión del sujeto de la virtud, como producto de la conquista de sí mismo, claro resultado de haber vencido a los enemigos interiores, es parte de dos procesos de interiorización íntimamente unidos y que se llevaron a cabo en España en los siglos XVI y en el XVII: primero, está ligado a la interiorización motivada por el sentimiento religioso y, segundo, responde a esa transición de la nobleza de sangre a una nobleza del alma[81] que

---

[77] Núñez de Alba, Diálogos, 5.

[78] Núñez de Alba, Diálogos, 26.

[79] Inca Garcilaso, HGP: lib. 5, cap. XXIII, III: 360.

[80] Mendoza, Guerra de Granada, 106.

[81] "Los más inteligentes de entre esos burgueses conocieron bien pronto el abismo que existía entre el ser y la apariencia tal como los trovadores y filósofos sociales lo habían puesto de manifiesto, y, ahondando en ello, cimentaron las diferencias existentes entre la nobleza de nacimiento que a ellos les había sido negada y la nobleza de alma a la que podían aspirar." Karl Vossler, Formas literarias en los pueblos románicos, (Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948) 12.

reclama una "virtud interiorizada" espiritualizada, en sentido moderno.[82]

[82] Maravall, El humanismo, 121-24, 130-34.

De los modos de historiar o el acatamiento de los preceptos historiográficos

Siempre fue España infeliz
en historiadores, siendo
cuya espada dio la pluma
más levantados sujetos.
Lope de Vega
Las cuentas del Gran Capitán

La intención en este apartado es volver sobre dos mecanismos de la escritura del Inca Garcilaso con el objeto de que, a través de ambos análisis, podamos indicar, una vez más y por otra vía, el modo en que el sujeto textual mestizo opta por posiciones, en primer lugar, que le sean cómodas para poder escribir en su condición de sujeto recién llegado al espacio historiográfico occidental; y, en segundo lugar, buscar que estas posiciones garanticen a su palabra una legitimidad y estabilidad epistemológica y ontológica.

Como había indicado en el capítulo anterior, existe en el sujeto textual Inca Garcilaso de la Vega un firme acatamiento de las principales reglas de la historiografía contemporánea. El objetivo de esta transparente voluntad del sujeto escritural en sus diferentes posiciones -"indio", mestizo, Inca- es cumplir con dos importantes requisitos que las prácticas discursivas e ideológicas de la época requerían: en primer lugar, hay que mencionar el valor del yo testimonial que implica la función del testigo y su testimonio; de este primer requisito se desprende el segundo: la idea de realismo y veracidad en la narración que buscaría eliminar cualquier vestigio de ficción, cosa de la que el Inca es sumamente consciente.

Antes de empezar a ver estos elementos en Garcilaso, para iluminar mejor el asunto, será necesario hacer una breve digresión sobre el tema. Como ya ha indicado Viktor

Frankl, Tucídides y Polibio, al limitar "la historiografía legítima a lo 'visto y vivido' por el mismo historiador o averiguado por él mediante un fidedigno testigo ocular de los acontecimientos respectivos,"[83] influyen en la historiografía renacentista, que incorpora en su *corpus* y sistema, el testimonio del testigo. Como también lo hace notar Benveniste, esta vieja asociación entre el ojo y la historia hecha teoría por los primeros historiadores griegos, está inscrita ya en la palabra misma, ya que *histor*, en tiempos antiguos significaba "el testigo", un testigo que *sabe* pero que, fundamentalmente, *ha visto*.[84] Esta asociación permitió que la historiografía, a partir del Renacimiento, fuera parte del "descubrimiento ocular del mundo"[85] y que tratara de tomar una posición crítica frente al *auctoritas* medieval. Debido a que estos cambios posibilitan que la mirada del historiador sea un elemento esencial de relación con el mundo, el historiador se transforma y pasa a ser "en primer lugar ojo, no mirada distanciada ni irónica, sino aquel por cuya presencia se produce la visibilidad".[86] A partir de ahora ya se nota que el historiador se empeña no sólo en advertirnos de su presencia sino en hacerla sumamente notable, subrayando que su mirada ha penetrado en el objeto de su historia.

En el caso de Oviedo, por ejemplo, el concepto de la "verdad de lo visto y vivido" implica una actitud crítica muy radical dirigida contra dos frentes: de una parte contra la historiografía ejecutada a distancia y sin contacto vital con las realidades descritas, cuyo arquetipo es, para Oviedo, Pedro Mártir de Anglería, autor de las décadas 'De Orbo Novo'

---

83 Victor Frankl, El "Antijovio" de Gonzalo Jiménez de Quesada y las concepciones de realidad y verdad en la época de la contrarreforma y del manierismo (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1963) 82-3.

84 "The witness at an early period is a witness in so far he 'knows' but primarily in virtue of what he has *seen*... The evidence of sight is irrefutable: it stands alone." Emile Benveniste, Indo-European Language and Society, tr. Elizabeth Palmer (Coral Gables: U of Miami Press, 1973), 440-1.

85 François Hartog, "El ojo del historiador y la voz de la historia" en Cruce de culturas y mestizaje cultural, trad. Antonio Desmonts (Madrid: Júcar, 1988) 71.

86 Hartog, "El ojo del historiador", 82.

(1526-30); y de otra, contra el saber libresco en general, contra el estilo culto y lamido sin sustancia.[87]

Como es fácil de comprender, las particulares contradicciones, circunstancias y problemas que plantea la historiografía colonial española exigen privilegiar la autoridad de la *opsis* sobre el *auctoritas* como lo explica Margarita Zamora,

> It should no be surprising, therefore, to find that New World historiography relied increasingly on the authority of the eyewitness during the decades that followed the Discovery and Conquest. One can, in fact, divide Colonial Latin American historical narrative into two general types: the bookish histories written from a distance and lacking direct contact with the material, and those which challenge them based on the authority of the *opsis*, either as an attribute of the actual narrator of the account or of the privileged source on whose prerogative the source rests.[88]

Este nuevo criterio afectó a la actividad historiográfica de manera bastante profunda. Gonzalo Fernández de Oviedo expresó con precisión la nueva actitud frente a este cambio:

> no escribo de auctoridad de algún historiador o poeta, sino como testigo de vista en la mayor parte, de quanto aquí trataré; y lo que yo no hobiere visto, dirélo por relación de personas fidedignas, no dando en cosa alguna crédito a un solo testigo, sino a muchos, en aquellas cosas que por mi persona no hobiere experimentado...

---

87 Frankl, El "Antijovio", 85.
Véase también: Alberto M. Salas, Tres cronistas de Indias: Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo, Fray Bartolomé de las Casas (México:FCE, 1986) 71-161.

88 Zamora, 34.
Sobre otros autores que usan la experiencia como "un título universal de certificar el conocimiento de las cosas" véase: José Antonio Maravall, Estudios de historia del pensamiento español (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica,1984) 207-8, 419-420.

> Por cierto, yo veo cosas escritas desde España destas Indias, que me maravillo de lo que osaron los auctores decir dellas, arrimados a sus elegantes estilos, seyendo tan desviados de la verdad...[89]

Por su pregonado apego a la verdad y el rechazo de una retórica vacía y artificiosa, Marcel Bataillon reclama un lugar para esta obra de Oviedo (Historia general y natural de las Indias) en los "libros de verdad que el erasmismo español opuso a las invenciones fabulosas de los libros de caballerías... Oviedo fue tocado visiblemente por el erasmismo."[90]

Pedro Cieza de León insiste constantemente en escribir la verdad. Reitera haber sido testigo (visto y oído) y haber vivido muchas experiencias en el lugar de los hechos:

> he hecho y copilado esta hystoria de lo que yo vi y traté: y por informaciones ciertas de personas de fe pude alcanzar...
>
> Lo que yo aquí escriuo son verdades... de lo que yo por mis propios ojos hauía visto: y también de lo que auía oydo a personas de gran crédito ... esta historia...va llena de verdades y cosas de importancia prouechosas, muy gustosas...va tan acompañada de verdad... lo qual yo anduve todo por tierra, y tracté, vi, y supe las cosas que en esta hystoria tracto; las quales he mirado con grande estudio et diligencia...
>
> En la mayor parte de los puertos y ríos que he declarado he yo estado, y con mucho trabajo he procurado investigar la verdad de lo que cuento...[91]

---

89 Gonzalo Fernández de Oviedo, Historia general y natural de las Indias (Madrid: Atlas, 1959) libro II, Cap. I, 13-14.

90 Marcel Bataillon, Erasmo y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI (México: FCE, 1950) 642.

91 Cieza de León, Crónica del Perú, I: cap. I, 7-8, cap. V, 37, .

La fuerza del nuevo criterio y la evidencia del cambio obligan a Francisco López de Gómara que nunca vio América a suscribir también la misma idea: "La experiencia, que nos certifica por entero de cuanto hay.."[92] Desde el campo de la ciencia médica del siglo XVI, el doctor López de Villalobos cuestionaba igualmente la noción de "*auctoritas*" y defendía el conocimiento logrado mediante la experiencia. Decía "en estilo más palanciano que pesado" que en su tratado no

> se alegan autoridades, aunque van muchas insertas en la obra, porque estas allegaciones más son para mostrarse el hombre bien leído que para la claridad de la escriptura...(404) E digo que yo hablo por lo que he visto, con fundamentos de filosofía moral y natural...(416) Y todo está dicho tan evidente, que lo he visto por estos ojos y palpado con estas manos. (440) ...porque sé de cierto como quien lo vio; y las cosas que hombre ve, impropriamente se dice que las cree, sino que las sabe. (44)[93]

Pero no todos echaron por la borda la función y criterio de *auctoritas* que naturalmente seguía teniendo su importancia, como se observa en el caso de Pedro Mexía y el género de la miscelánea que todavía funcionan dentro del criterio de autoridad y relacionan ésta con la verdad: "En lo que toca a la verdad de [la] hystoria, y de las las cosas que se tractan, es cierto que ninguna cosa digo ni escrivo que no la haya leydo en libro de grande auctoridad, como las más veces alegaré".[94]

---

92 López de Gómara, Historia general, 159.

93 López de Villalobos, Los problemas de Villalobos en Curiosidades bibliográficas de obras raras de amenidad y erudición (Madrid: BAE, 1919) XXXVI. El Inca Garcilaso poseía un ejemplar de este libro.

94 Mexía, Silva, I: 164-65.

El sujeto de la *autopsia* y lo *audible*

"Son los ojos puertas fieles por donde entra la verdad...
Después de los ojos, señaló en segundo lugar a los aydos."
Gracián
El Criticón

"El ojo es el órgano más divino."
Galeno
Opera omnia

Aristóteles,[95] Heráclito,[96], Jenófanes de Colofón,[97] y muchos filósofos anteriores al Estagirita, doctores e historiadores, consideraron que de todos los sentidos, la

---

95 "we prefer, as the saying goes, seeing to the other sensations. The cause of this is the fact that, of all the sensations, seeing makes us know in the highest degree and makes clear many differences in things." Aristotle, Metaphysics, tr. Hippocrates G. Apostle (Grinnell, Iowa: The Peripatetic Press, 1979) 12, 98oa25.

Por otro lado hay que tener en cuenta que para los romanos ver es menos importante que escuchar: "For the Roman, who attaches such importance to the utterance of solemn formulae, seeing is less important than hearing." Citado por Hartog, The Mirror of Herodotus, 261.

96 Para llegar a la verdad, según Heráclito,el Oscuro, no se requiere de ninguna revelación especial. Lo que realmente atesora este filósofo es algo que pueda ser aprehendido por la vista, el oído y la experiencia ordinaria de la vida. El prefiere la visión sobre el oído: "Whatever comes from sight, hearing, learning from experience: this I prefer." XIV (D. 55, M.5); ""Eyes are surer witnesses than ears." XV (D. 101a, M.6); "Eyes and ears are poor witnesses for men if their souls do not understand the language." XVI (D. 107, M.13); "Not knowing how to listen, neither can they speak." XVII (D. 19. M. 1g). The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments, tr. Charles H. Kanhn (Cambridge: Cambridge UP, 1979) 35, 106-7, 293-4.

97 Según este poeta y filósofo (fragmentos 34-35), fundador de la escuela de Elea, sólo lo que puede ser directamente percibido podría *cualificar como* o *ser apropiadamente apreciado* como conocimiento válido. La visión y la percepción son las únicas vías que se le ofrecen a los mortales para conocer. Xenophanes of Colophon, Fragments, ed. J. H. Lesher (Toronto: U of Toronto P, 1992) 39, 162.

visión era el mejor instrumento para lograr el conocimiento.[98] En cambio, en la fórmula de la juramentación romana ver era menos importante que oir.[99] Posteriormente, en la continuación de este debate, muchos reconocieron la primacía de la vista sobre el oído (Cicerón, neoplatónicos como Marsilio Ficino y León Hebreo, ascéticos como Luis de Granada, Gracián, entre otros). En esta polémica los "partidarios de la vista confían en la propia capacidad personal, individual, para descubrir la verdad. Los del oído, la doctrina establecida, la autoridad".[100] Dentro de este mismo modo de pensar y debido a un marcado afán testimonial, el autor de la crónica de Indias señala con obsesión y en forma constante la presencia del narrador. Puesto que la historiografía contemporánea a Garcilaso concedía mucho valor al testimonio, éste tampoco deja de privilegiar la *autopsia*[101] como un instrumento que sirve de basa para una gran parte de su narración. Pero, como bien anota Araníbar, cada autor

> ante el exotismo de las cosas nuevas y en el vórtice de la conquista, pide el crédito que merece un testigo que da fe: al "yo vide" no escapa jamás la crónica primitiva. Pero se cierra la fase bélica, avanza el siglo, la novedad ya no es tal: el "yo vide", un poco mellado ya no es tal: el "yo vide" se hace fórmula y por el 600 apenas parece convenir a una historia de cosas remotas. **Mas el talento literario de**

---

98 Véase François Hartog, The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History, tr. Janet Lloyd (Berkeley: U of California P, 1988) 261-62.

99 After the conclusion of the pact, the fetial pronounces the words: '*Audi*...Juppiter *audi*, pater patrate populi Albani; audi, to populus Albanus'. Thus Jupiter, the *pater patratus*, and the Alban people are requested to hear. **It is necessary to hear to be hear to be a witness of the oath at Rome**. For the Roman, who attaches such importance to the pronouncement of solemn formulas, **to see is less important than to hear**. Benveniste, Indo-European Language, 441. El énfasis es mío.

100 Domingo Ynduráin, "Enamorarse de oídas", Serta philológica a Fernando Lázaro Carreter (Madrid: Cátedra, 1983) II: 589-603.

101 Palabra de origen griego que significa acción de ver por los propios ojos.

GARC[ilaso] insufla nueva vida y frescor al viejo alarde. Nacido 7 años después de Cajamarca, aun si él mismo confiesa muchas veces cuán poco supo de aquellas cosas en su residencia cuzqueña, 40 años más tarde en su madurez española GARC[ilaso] **dota de nuevo sentido al "yo vi", que pierde entonces su rigidez de fórmula y se vuelve casi una expresión teñida de afecto y emoción personal.**[102]

De esta manera, lo visto, lo observado directamente, la información de primera mano se vuelve fundamento de su veracidad. La *autopsia*, además, sirve para señalar dos elementos importantes en Garcilaso: el ojo indica tanto la calidad como la dirección del destinatario de su discurso (posible lector). Para éste, cuya presencia es posible sentir en diversos grados a través del texto, los ojos del Inca van a "ver", y hacer visible lo que para un tipo de destinatario es invisible, y, en menor grado, hacer invisible lo que en otras instancias es o debio ser visible (las culturas pre-incaicas, por ejemplo). El segundo elemento, de alguna manera, está relacionado con el nivel de credibilidad del destinatario, porque de acuerdo al espacio que éste ocupe y a su aceptación de la verdad, Garcilaso pondrá mayor o menor énfasis en su papel de testigo y en la fuerza persuasiva de su palabra y de su estrategia.

Nuestro cronista reitera constantemente su función de testigo ocular: "De las zonas frías quisiera poder decir, por vista de ojos...", "alcancé y vi por mis ojos... y así vi muchas cosas de las que hacían los indios en aquella su gentilidad, las cuales contaré, diciendo que las vi", "lo que yo, conforme a lo que vi de la condición de aquellas gentes, puedo conjeturar...", "...yo no vi indio alguno a caballo", "yo los vi por mis ojos cuando vine a España",[103] etc. El Inca, ante la carencia de su testimonio visual o la imposibilidad

---

102 Araníbar, véase su edición de los Comentarios reales, II: 875. El énfasis es mío.

103 Inca Garcilaso, CR: lib. 1, cap. I, II: 8; lib. 1, cap. XXV, II: 38-9; lib. 9, cap. XVI, II: 357; lib 9, cap. VIII, II: 344.

de la información oral directa, recurre a la combinación de la escritura y la oralidad en forma indirecta, siempre siguiendo los criterios de la certidumbre y exactitud:

> Sin la relación que mis parientes me dieron de las cosas dichas y sin lo que yo vi, he habido otras muchas relaciones de las conquistas y hechos de aquellos reyes; porque luego que propuse escribir esta historia escribí a los condiscípulos... encargándoles que cada uno me ayudase con la relación que pudiese haber de las particulares conquistas que los Incas hicieron de las provincias de sus madres... sacaron de sus archivos la relaciones que tenían de sus historias y me las enviaron.[104]

Si bien la Edad Media "consideró al oído la mejor vía para la fe, por la falibilidad de la vista"[105], en los siglos XVI y XVII, se percibía de otra manera todo este asunto. Un aforismo de Gracián podría sintetizar el pensamiento el muchos: "Es el oído puerta segunda de la verdad y primera de la mentira. La verdad ordinariamente se ve; raramente se oye."[106] Para Garcilaso, además de la *opsis*, es importante el papel del oído (*akoe*). En el peruano, como en Herodoto,[107] se puede percibir una clara conciencia de que si "la

---

[104] Inca Garcilaso, CR: lib. 1, cap. XIX, II: 31.

[105] Ma. Teresa Cacho "'Ver como vivir'. El ojo en la obra de Gracián", Gracián y su época. Actas, ponencias y comunicaciones (Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 1986) 117-135.

[106] Gracián, Aforismo 80, citado por Cacho, "'Ver como vivir'", 119.

[107] "Si queremos compararlo [a Garcilaso] con un historiador de la antigüedad clásica, habrá que ascender hasta Herodoto". De la Riva Agüero, Elogio del Inca, 396.
Herodoto fue redescubierto en el siglo XV gracias a la traducción de Lorenzo Valla, publicada en 1474. Los lectores del *quattrocento* también tuvieron la oportunidad de leer a sus críticos, especialmente a Plutarco, lo que creó desconfianza en Herodoto, al extremo de ser considerado, como ocurrió con J. L. Vives, más el padre de mentiras que padre de la historia: "Herodotus quam verius **mendaciorum patrem** dixeris quam quomodo illum vocant nonnulli, **parentem historiae**". De disciplinis libri XII (Lugduni Batavorum, 1636) 155.

historia es visión, también es audición: una combinación de 'ojo' y 'oreja'". Combinación por la que el historiador (a su vez testigo) "transforma mediante su escritura lo que dicen los testigos en lo que ve el lector".[108] No hay duda que la *opsis* es muy importante en Herodoto y aunque él no lo manifiesta directamente, la idea está implícita a través del libro.[109] En el discurso del Inca (consciente testigo-historiador) hay una creativa articulación de lo visible y lo audible que es tan dinámica como en Herodoto.[110] Este variado uso de los sentidos permite que el Inca asuma, con mucha movilidad, diversas posiciones y ocupe distintos espacios en la narración: testigo de lo narrado, narrador, receptor de una narración que a su vez él narra. Como receptor u oyente, el Inca puede conocer cosas que no ha podido ver. Lo oído se convierte en el suplemento de lo visto. El material recogido en sus pesquisas orales y diálogos con personas solventes, le servirá para la elaboración de su narración y representación, pero también como refuerzo para su

---

En cambio, Plutarco, entre 1450 y 1700, fue uno de los autores griegos más publicados, su libro Vidas paralelas tuvo 62 ediciones, mientras que las Historias de Herodoto tuvo 44. Esta situción cambió en el siglo XVI porque los defensores de Herodoto empezaron a sostener que él no era un mentiroso, como lo demuestra el famoso Apologio pro Herodoto de Henri Estienne (1566). Véase Hartog, The Mirror of Herodotus,306, 300, 307.

108 Hartog, "El ojo...", 72.

109 "Gyges, I do not think that you credit me when I tell you about the beauty of my wife; for indeed men's ears are duller agents of belief than their eyes. Contrive, then, that you see her naked". Herodoto, The History, tr. David Grene (Chicago: U of Chicago P, 1987) I.8, 36.
Véase Hartog, The Mirror of Herodotus, 262-3.

110 "I... seen with my own eyes there and, after that, investigating through hearsay". 2.29, 142.
"So far it is my eyes, my judgment, and my searching that speak these words to you; from this on, it is the accounts of the Egyptians that I will tell to you as I heard them, though there will be , as a supplement to them, what I have seen myself". 2.99, 171.
"I myself never saw it float or move, and I was amazed to hear that it should truly be a floating island... They say that..." 2.56, 200.
"But I will tell you a story about him that I heard in Proconnesus..." 4.14, 285.
"I shall, however, tell everything as exactly as I can, depending on the furthest researches to which my hearsay evidence goes." 4.16, 286. "I write down just what I am told". 4.195, 352.
"You come with the witness of your eyes..." 8.80, 585.

credibilidad: "lo que en mis niñeces oí muchas veces a mi madre...", "Sobrino: yo te las diré de muy buena gana. A ti te conviene oírlas y guardarlas en el corazón", "yo me acuerdo haber oído esta fábula en mis niñeces", "lo que yo digo lo oí al Inca viejo que contaba las antigüedades",[111] etc.

Garcilaso complementa sus fuentes escritas con las rico venero personal de lo que vio y lo que oyó porque se nutrió de dos sistemas narrativos historiográficos, el europeo y el andino, el primero porque lo requería como técnica y el segundo porque lo necesitaba como documento insustituible. Así el Inca aprendió "en buena parte de los cronistas de Indias, que puede decirse en cierto modo que aportan ese criterio sensorial, esa importancia fundamental del testigo, a la evolución de la historiografía, el Inca Garcilaso acentúa el valor de lo transcurrido ante sí mismo, por el mismo carácter de la coetaneidad de los sucesos".[112] La otra fuente de indudable influencia tiene que ser la naturaleza oral de la narrativa histórica andina ya que fue esa la primera experiencia, el primer contacto del niño Gómez Suárez, futuro cronista, con un modo especial de contar la historia. La función de lo oído se reitera muchas veces a lo largo de los Comentarios, ya sea refiriéndose a las historias dichas por los descendientes de los Incas o por su padre y otros españoles: "Es así que residiendo mi madre en el Cuzco, su patria, venían a visitarla casi cada semana los pocos parientes y parientas...: en las cuales visitas, siempre sus más ordinarias pláticas eran tratar del origen de sus reyes, de la majestad de ellos, de la grandeza de su imperio... En suma, no dejaban cosa de las prósperas que entre ellos hubiese acaecido que no trajesen a cuenta".[113] Y ante la pregunta del joven Gómez Suárez de Figueroa: "Inca, tío, pues no hay escritura entre vosotros... ¿Qué memoria tenéis de vuestras antiguallas? El Inca, como que holgándose de haber oído las preguntas... me dijo: 'Sobrino, yo te las diré de muy

---

[111] Inca Garcilaso, CR: lib. 1, cap. XV, II: 25-6; lib. 2, cap. XXVII, II: 80; lib. 5, cap. XXVIII, II: 189.

[112] Miró Quesada, El Inca Garcilaso, 393.

[113] Inca Garcilaso, CR: lib. 1, cap. XVI, II: 27.

buena gana, a ti te conviene oírlas y guardarlas en el corazón, es frase de ellos por decir la memoria'".[114] En La Florida, se aprecia también el valor que tuvo en su formación personal, como en la de historiador, la información obtenida oralmente: "la relación... [de las] cosas que pasaron... las oí en mi tierra a mi padre y a sus contemporáneos... la entera relación de semejantes cosas, y yo, como digo, las oí a mis mayores".[115] En resumen, el sujeto del proceso narrativo del Inca requiere que el lector tenga en cuenta, definitivamente, la dinámica combinación de lo visto y oído (*opsis* y *akoe*), y de los espacios que ocupan tanto él como los destinatarios a los que se dirige. Pero para asimilar la verdad o el nivel de certidumbre y verosimilitud de su discurso, necesariamente, hay que prestar atención a las *modalidades*[116] visibles en las expresiones del sujeto de la enunciación.

---

[114] Inca Garcilaso, CR: lib. 1, cap. XV, II: 26.

[115] Inca Garcilaso, CR: lib.1, cap. IV, II: 10.

La importancia de la oralidad en Garcilaso se puede apreciar de dos modos: Primero, a través de su preocupación por evitar el mal entendido, la interpretación incorrecta y la corrupción del lenguaje (y consecuentemente de los conceptos) como lo manifiesta en las "Advertencias" de los Comentarios y en excelente ejemplo que brinda en el capítulo "La deducción de los nombres del Perú," donde denuncia que

> **Los cristianos entendieron conforme a su deseo**, imaginando que el indio les había entendido y respondido a propósito, como si él y ellos hubieran hablado en castellano, y ... llamaron Perú aquel riquísimo y grande Imperio, **corrompiendo** ambos nombres, **como corrompen** los españoles casi todos los vocablos que toman del lenguaje de los indios... CR: lib. 1, cap. IV, II: 11. El énfasis es mío.

Segundo, por medio de sus reiteraciones en diferentes secciones hay un constante uso de palabras que indican diálogo, conversación, atención y correspondencia del oído y de la lengua: "plática", "la manera que las dicen", "las oí", "conversando mucho tiempo y en diversos lugares" (LF: proemio, I: 247):

> con la relación de otros muchos Incas e indios... con los cuales me crié y comuniqué hasta los veinte años. En este tiempo tuve noticia de todo lo que vamos escribiendo, porque en mis niñeces contaban sus historias, como se cuentan las fábulas a los niños... Demás de esto, me contaban, como a su propio hijo, toda su idolatría... decíanme sus abusos... Demás de habérmelo dicho los indios, alcancé y vi por mis ojos mucha parte de aquella idolatría" CR: lib. 1, cap. XIX, II: 31.

[116] What is meant by *modalities* is whatever affects the relationship between the locutor and his utterance. They include the characteristics that give propositions the property of truthfulness (*alethic* modalities), the property of understanding or knowledge (*epistemic* modalities), and, finally, the property of moral obligation (*deontic* modalities).

De la realidad de la ficción y de la ficción de la realidad

"Y aun éssa es la desdicha... que no corres-ponde lo que estos escriben a lo que aquéllos obran."
Gracián
El criticón

Ahora veamos el segundo punto que nos interesa en Garcilaso: el problema entre ficción *vs.* hechos verídicos en el discurso historiográfico y sus relaciones intertextuales. El cronista en esto es muy claro al declarar tajantemente en varios pasajes de La Florida y de Los Comentarios su apego a la verdad, a las relaciones y testimonios: "Y esto baste para que se crea que no escribimos ficciones, que no me fuera lícito hacerlo habiéndose de presentar esta relación a toda la república de España, la cual tendría razón en indignarse contra mí, si se hubiese hecho siniestra y falsa".[117] En otra sección manifiesta abiertamente su aborrecimiento por la ficción y recurre al *auctoritas* de Mexía, dejándonos ver una vez más sus conexiones, aficiones y lecturas:[118]

Of course, account should also be taken of the use of modalities that qualify the "I" (it seems to me, I think that...) and that refine the relations between the locutor and his utterance still further within the major indicators as to the source of the utterance which I have mentioned. Hartog, The Mirror of Herodotus, 292-93.

[117] Inca Garcilaso, LF: Proemio, I: 249.

[118] El Inca para garantizar que no escribe ficciones recurre a la autoridad de los textos españoles y a la familiaridad de los temas ya tratados por ellos, evitando así la acusación de que un mestizo se atreve a hablar de novedades y que éstas se entiendan como ficciones: "para que se vea que no finjo ficciones en favor de mis parientes, sino que digo lo mismo que los españoles dijeron; sólo serviré de comento..." (CR: lib 1, cap. XIX, II: 32)

> Por lo cual, con verdad podré negar que sea ficción mía, porque toda mi vida -- sacada la buena poesía-- fui enemigo de ficciones como son libros de caballería y otros semejantes. Las gracias de esto debo dar al ilustre caballero Pedro Mejía de Sevilla, porque con una reprehensión, que en la *Heroica obra de los Césares* hace a los que se ocupan en leer y componer los tales libros, me quitó el amor que como muchacho les podía tener y me hizo aborrecerlos para siempre.[119]

Las conexiones intertextuales de su rechazo de la ficción nos llevan a Mexía y, a través de él, a Pérez de Guzmán. Menéndez Pelayo ha hecho famoso el pasaje en el que Pero Mexía condena los libros de caballerías. En realidad, Mexía, inspirado en el prólogo de las Generaciones y semblanzas de Fernán Pérez de Guzmán (al que cito luego), no condena toda la literatura de ficción, como bien indica Mata Carriazo, lo que le preocupa es que "las fábulas se puedan confundir con las historias verdaderas y probadas. En estas pone toda su fe":

> Pido agora esta atención y aviso , pues lo suelen prestar a las *trufas y mentiras* de Amadís, y de Lisuartes y Clarines y otros portentos, que con tanta razón devrían ser desterrados de España como cosa contagiosa y dañosa a la república... Porque tales hombres ay, que piensan que passaron assí como las leen y oyen, siendo como son las más dellas cosas malas, profanas y deshonestas. Abuso es muy grande y dañoso, que entre otros inconvenientes se sigue dél grande ignominia y afrenta a las Corónicas y cuentos verdaderos, en que se exerciten y lean, donde hallarán cosas tan grandes y ciertas como las muy grandes fingidas"[120]

---

[119] Inca Garcilaso, LF: lib. 2.1, cap. XXVII, I: 314.

[120] Historia Imperial y Cesárea (1544)(ed. 1655, 205) citado en Pedro Mejía, Historia del Emperador Carlos V (1547) ed. Juan de Mata Carriazo (Madrid: Espasa Calpe, 1945) LXVIII.

Como se ve, Mexía desarrolló un poco más el material de Fernán Pérez de Guzmán que lo inspiró:

> porque algunos que se entremeten de escriuir e notar las antiguedades son onbres de poca vergueña, e más le plaze relatar cosas estrañas e marauillosas que verdaderas e çiertas, creyendo que non sera auida por notable la estoria que non contare cosas muy grandes e graves de creer, ansi que sean más dignas de maravilla que de fe; como en otros nuestros tiempos fizo un liuiano e presuntuoso onbre llamado Pedro de Coral, en que se llamó Corónica Serrazina (otros la llamauan del rey Rodrigo), que más propiamente se puede llamar **trufa o mentira** paladina...[121]

Sobre este mismo punto es posible rastrear mucho más siguiendo diversas direcciones: sus lecturas, el inventario de los libros de su biblioteca realizado el 29 de abril de 1616, una semana después de la muerte del Inca, el ambiente intelectual cordobés, como lo hace Asensio y de donde colige que

> Si Garcilaso ha frenado los vuelos de su fantasía y se ha mantenido casi siempre sobre el suelo firme de la historia, nos gusta suponer que lo debe a la influencia y los avisos de los anticuarios andaluces. No se puede separar su figura de aquella pléyade de arqueólogos con quienes convivió, a quienes envió sus libros y demandó consejo... Morales era el patriarca de la familia... Garcilaso pudo aprender en la Crónica de su protector, la importancia que tenía para un aspirante a historiador, el estudio de las instituciones, la economía, la topografía.[122]

---

121 Fernán Pérez de Guzmán, Generaciones y semblanzas (1516) (Madrid: Espasa-Calpe, 1941) 3-4. El énfasis es mío.

122 Eugenio Asensio, "Dos cartas desconocidas del Inca Garcilaso" NRFH 7(1953) 583-93.

Entre los títulos de los libros que poseía, y seguramente leyó con atención, estaba la Historia de la guerra del Peloponeso, de Tucídides, y la Historia de Roma, de Polibio que, como ya se mencionó antes, influyeron en la historiografía renacentista y en Garcilaso.[123]

Como consecuencia de todo lo anterior, el testigo y el testimonio cumplen funciones muy importantes en los textos históricos del Inca. Estos, en primer lugar sirven para legitimar la información que proporcionan:"Sin la autoridad de mi autor, tengo la contestación de otros dos soldados, testigos de vista, que se hallaron en la misma jornada",[124] y "a los que dudan, si hay alguno que lo dude... se podrá satisfacer con el testimonio de los que han dado la vuelta".[125] En segundo lugar, sirven para darle un rasgo o un punto de vista muy personal a muchos episodios narrados donde su presencia tiende a corroborar la información que proporciona, especialmente si se tiene en cuenta que, a diferencia de la memoria colectiva, la "memoria individual es única e intransferible"[126]: "Asimismo es de advertir que en mis tiempos, que fueron hasta el año de mil quinientos y sesenta, ni veinte años después, no hubo en mi tierra moneda labrada... Yo nací ocho años después que los españoles ganaron mi tierra, me crié en ella hasta los veinte años, y así vi muchas cosas".[127] Acertadamente indica Miró Quesada que es necesario tener en cuenta este factor "para interpretar mejor los puntos de vista del Inca y para conocer de una parte sus ventajas, y de otra parte sus limitaciones".[128]

---

123 Véase el artículo de José Durand "La biblioteca del Inca".

124 Inca Garcilaso, LF: Proemio, I: 248.

125 Inca Garcilaso, CR: lib. 1, cap. I, II: 7.

126 Aurora Egido, "La memoria y el Quijote" Cervantes, 11 (1991): 41.

127 Inca Garcilaso, CR: Advertencias, II:6; CR: lib. 1, cap XIX, II: 31.

128 Miró Quesada, El Inca Garcilaso, 407.

Si se suman todos estos elementos, es fácil advertir que en Garcilaso hay algo más que el simple deseo de informar correcta, amena y verídicamente. El cimiento de ese "algo más" es la experiencia (andina, mestiza) que, nutrida de lo individual y colectivo, es utilizada para elaborar una crítica y a partir de ésta corregir, enmendar o, como nuestro cronista eufemísticamente dice, "para servir de comento" a la palabra conquistadora, a la desinformación, a cierta información errónea que incluso se remonta hasta el paradigmático saber del mundo clásico, como ocurre con la concepción del mundo: "porque la experiencia, después que se descubrió lo que llaman Nuevo Mundo, nos ha desengañado de la mayor parte de estas dudas... Y a los que dudan, si hay alguno que lo dude, si es llano o redondo, se podrá satisfacer con el testimonio de los que han dado la vuelta todo él".[129] Dentro de este tema hay un momento muy especial y es cuando el Inca se pone como la mejor prueba de la experiencia interiorizada y asumida. Se presenta como el testimonio existencial irrefutable que va a corregir una parte del saber occidental todavía reverenciado por muchos de sus coetáneos:

> A los que afirman que de las cinco partes del mundo... no son habitables más que las dos templadas, y que la del medio, por su excesivo calor, y las dos de los cabos, por el demasiado frío, son inhabitables, y que de la una zona habitable no se puede pasar a la otra habitable... **puedo afirmar**, demás de lo que todos saben, que **yo nací** en la tórrida zona... y **he estado** en la otra zona... **por todo lo cual digo**, que es habitable la zona tórrida... y que se engañan los antiguos en lo que dicen de las zonas frías.[130]

---

[129] Inca Garcilaso, CR: lib. 1, cap. I, II: 7.

[130] Inca Garcilaso, CR: lib. 1, cap. I, II: 7-8.

La retórica del olvido: el peso del pasado en el corazón de la memoria

"A ti te conviene oírlas y guardarlas en el corazón" (Es frasis de ellos, por decir 'en la memoria'.)"

Inca Garcilaso de la Vega

porque el olvido
es una de las formas de la memoria,
su vago sótano,
la otra cara secreta de la moneda.

Jorge Luis Borges
Elogio de la sombra

"I can remember everything. That's my course... It's the greatest course that's ever inflicted on the human race. Memory..." (Leland)

Herman J. Mankiewicz and
Orson Welles.
The Citizen Kane

"Entre los sentidos interiores del hombre, la memoria es el más excelente; y él es tesorero y guardador de todos... pues lo pasado hace presente.

Pedro Mexía
Silva de varia lección

Es evidente que en Garcilaso hay una relación muy íntima entre la memoria y el olvido en su doble aspecto, ya como capacidad humana o ya como técnica retórica. ¿Qué es

lo que recuerda y olvida el Inca? ¿Por qué? ¿Hasta qué punto sus tergiversaciones son producto de esa dialéctica de la memoria-olvido? ¿Hasta qué punto éstas son producto de su compleja posición de mestizo descendiente de los incas? Estas y otras interrogantes surgen constantemente durante la lectura de las obras del Inca. Aunque desde hace mucho se han formulado diversas respuestas a las mismas, no escapo a la tentación de volver sobre ellas. En este segmento me preocupan dos aspectos específicos, primero, trato de los silencios y las tergiversaciones sobre el pasado pre-inca en los Comentarios; segundo, intento buscar en los estudios de la memoria ideas que me ayuden a entender mejor este problema. Las omisiones, distorsiones y olvidos en el Inca Garcilaso pueden ser explicados desde diversos ángulos, y, aunque acepto casi todos por plausibles y coherentes, quisiera indagar un poco más desde la perspectiva de la misma economía narrativa del Inca. Visto bajo este lente, no sólo se acusa la falla sino que también se ve el aspecto "positivo" de la misma, o dicho de otro modo, en medio de esa suerte de retórica del silencio, en el signo borrado, trato de leer una ausencia que dice y expresa algo. No pretendo sino acercarme un poco más a esos espacios oscuros del texto. Lo que Umberto Eco ha señalado es ilustrativo y pertinente para lo que vengo proponiendo, en el sentido de que la mnemotecnia es una semiótica porque presupone que el lenguaje es un sistema de referencias simbólicas que tal vez expresen más de un nivel de sentido.[131] Por esto en la actualidad, gracias a la influencia de Nietzsche, la retórica del olvido es una vez más un tema contemporáneo. Olvidarse, dice Helga Geyer-Ryan, ahora es positivamente revalorado como una actividad productiva.

Si la memoria es el acto de recordar, de ser recordado y provocar el recuerdo,[132] significa que estamos hablando de la memoria como estructura social, y una memoria puede

---

[131] Umberto Eco, "Mnemotechniche como semiotiche" MondOperaio 12 (1989) 110-14.

[132] Patricia E. Grieve, "The Spectacle of Memory/Mary in Gonzalo de Berceo's Milagros de Nuestra Señora" MLN 108 (1993) 214-229.

ser social sólo si es capaz de ser transmitida, y, para ser transmitida, una memoria primero debe ser articulada, de ahí que la memoria social debe ser entendida una memoria articulada.[133] La función primordial de la memoria (especie de "escritura interna") es (re)construir el pasado, (re)crearlo. Por lo tanto haber (re)construido el pasado significa haber precisado, localizado, aludido o traído al presente nombres, lugares, fechas, hechos. Pero también implica haber seleccionado, olvidado, eludido, silenciado o reprimido partes del pasado que no llegan a ser representados porque el sujeto no desea darles un espacio en el presente. En Garcilaso, sobre todo, es importante este complejo tema de la represión en la escena de la escritura. Y creo que la teoría freudiana de la represión es totalmente válida para ver el problema que venimos tratando, puede ser un instrumento adecuado para analizar los elementos que Garcilaso voluntariamente elimina de su historia: "If a repression does not succeed in preventing feelings of unpleasure or anxiety from arising, we may say that it has failed; even though it may have achieved its purpose as far as the ideational portion is concerned. Repressions that have failed will of course have more claim on or interest than any that may have been successful; for the latter will for the most part escape our examination".[134] Derrida complementa apropiadamente esta tesis freudiana: "Repression, not forgetting; repression, not exclusion. Repression as Freud says, neither repels, nor flees, nor excludes an exterior force: it contains an interior representation, laying out within itself a space of repression... An unsuccesful repression, on the road to historical dismantling. It is this dismantling that interests us".[135] Estas imágenes de la memoria "siempre son fragmentarias y provisionales, no tienen un sentido total o coherente hasta que son proyectadas en un escenario concreto. Estos escenarios nos proveen

---

[133] James Fentress and Chris Wickham, Social Memory. New Perspectives on the Past (Oxford: Blackwell, 1988) 47.

[134] Freud, The Standard Edition, XIV: 153.

[135] Derrida, "Freud and the Scene of Writing" en Writing, 196-7.

nuestros lugares de la memoria".[136] Recordar, por lo tanto, puede ser caracterizado como "un proceso de imaginación reconstructiva, en el cual integramos imágenes específicas formuladas en el presente en contextos particulares identificados con el pasado".[137]

En la época del Inca Garcilaso la memoria, como una de las cinco partes de la retórica tradicional, "era un lugar común".[138] En España otra corriente iniciada por Luis Vives consideraba la memoria como potencia anímica ampliando el espacio que le daba la retórica. Esta corriente "contra la escolástica tradicional, prefirió considerar la memoria como facultad necesaria para todas las artes y no como exclusivo patrimonio retórico".[139] Teniendo en cuenta "el papel accidental" de la memoria, desde Aristóteles se considera un aspecto importante y sustancial en ella: **el olvido** que "aparece no sólo como una capacidad humana, sino como **técnica constante de creación** literaria, sometiendo el relato a silencios y elipsis".[140] Empecemos a ver una de las severas tergiversaciones históricas del Inca en los Comentarios: el pasado pre-inca. Esta negación ha sido explicada por el erudito Eugenio Asensio y son muchos los que han seguido esta ruta. Siguiendo su planteamiento, tenemos que el armazón del enfoque histórico del mestizo sigue muy de

---

136 Patrick H. Hutton, History as an Art of Memory (Hanover: UP of New England, 1993) 78.

137 Hutton, History, 78.

138 Egido, "La memoria y el Quijote", 6.
Para López Pinciano existen cuatro potencias interiores en el hombre:
Digo, pues, q[ue] el hombre, en quanto animal, tiene sentido, movimiento y apetito; y el sentido, quatro pote[n]cias interiores y cinco exteriores. Las interiores son: sentido común, imaginación, estimatiua y memoria... memoria la cual no es otra cosa que una representación de la cosa ausente.
La memoria y el entendimiento sirven para distinguir lo verdadero y lo falso. Philosophía antigua poética (1596), 3 vols. (Madrid: CSIC, 1953). I: 36, 47.

139 Egido, "La memoria y el Quijote", 3-44.
De la misma autora, véase también "La memoria y el arte narrativo del Persiles" NRFH 38 (1990) 621-641.

140 Egido, "La memoria y el Quijote", 9. El énfasis es mío.

cerca el gradualismo expuesto por Agustín de Hipona en la construcción de la ciudad de Dios, y recuerda el plan de la historiografía eclesiástica (ley de natura, ley mosaica, ley de gracia). Luego, según su hipótesis, con la que casi todos están de acuerdo, sugiere que en el manejo de este tema Garcilaso sigue muy de cerca a Bodin. Para corroborar su planteamiento, Asensio, acertadamente traza la toma de posición del cronista Garcilaso: "Escribir 'el origen de los Reyes Incas, sus antiguallas, idolatría y conquistas, sus leyes y el orden de su gobierno' requiere tomar posición ante una multitud de cuestiones previas: marcha cíclica o progresiva de la historia, periodización, historicidad del mito, interpretación de las leyendas, etc."[141] Luego enlaza la visión historiográfica de Jean Bodin con la de Garcilaso y el rechazo por parte de ambos de una edad de oro, sugiriendo que "la negación de una Edad de Oro anterior al Estado que pudo tomar de Jean Bodin... La pintura de la primera edad -la edad anterior a los Incas, la edad bestial y ferina, la edad sin ley- coincide con las teorías de Bodin, a quien citó una vez[142] y acaso meditó muchas."[143] Además, Asensio, afirma que "frente al pesimismo de los humanistas italianos que concebían los imperios como organismos que nacían, florecían y fatalamente decaían, aceptó la idea cristiana de progreso".[144] De ahí que el Inca haya concebido un desarrollo histórico parecido: etapa del hombre bestial, la etapa civilizadora con la aparición del estado inca y finalmente la etapa evangelizadora. Estas razones explican la actitud del Inca que pinta "con sus negros colores la bestialidad y ferocidad de los preincaicos que ha resultado tan absurda a la moderna investigación".[145]

---

141 Asensio, "Dos cartas..." 583-93.

142 "Juan Bodino, francés, en su libro de la república, libro sexto, capítulo II, habla muy largo en el propósito que tratamos..." HGP: cap. III, III: 19.

143 Asensio, "Dos cartas...", 589.

144 Asensio, "Dos cartas...", 589.

145 Saenz de Santa María, "Estudio", I: XXXV.

En efecto, el historiador francés, ideólogo de la burguesía en formación, no tenía ninguna simpatía por la fábula de la edad de oro, y en lugar de ver en su superación un deterioro, una pérdida, veía un progreso que ascendía de la brutalidad humana de la primera edad a la constitución de una sociedad obediente de la ley. Bodin es muy claro sobre esto en el séptimo capítulo, "Refutación de los que admiten las cuatro monarquías y la edad de oro", de su libro Methodus ad facilem historiarum cognitionem: "These were the golden and the silver ages, in which men were scattered like beasts in the fields and in the woods and had as much as they could keep by means of force and crime, until gradually they were reclaimed from that ferocity and barbarity to the refinement of customs and the law-abiding society which we see about us".[146]

Emilio Choy está en desacuerdo con uno de los puntos del plateamiento de Asensio y sustenta una hipótesis diferente al sostener que el Inca no

> aceptó la idea cristiana del progreso, que sujeta éste al dictado divino y lo atribuye a Dios. El progreso en la idea cristiana no es racional sino irracional, porque cree que la salvación de la sociedad debe buscarse en la ayuda de lo misterioso. En cambio en Garcilaso la historia tiene un objetivo: movilizar a los hombres a luchar contra la situación existente. No podía presentar el porvenir de los indios como carente de posibilidades de mejorar. Ante la oscura situación utilizó la tesis de Bodin.
>
> El erudito Eugenio Asensio... pretende que Garcilaso aceptó la idea cristiana de progreso. Si eso hubiera sido cierto, el Inca se hubiese convertido en un resignado mestizo, en un colaborador incondicional del rearme moral deudo clerical.[147]

---

146 Jean Bodin, Method for the Easy Comprehension of History, trad. Beatrice Reynolds (New York: Norton, 1945) 298.

147 Emilio Choy, "Quiénes y porqué están contra Garcilaso" Antropología e historia, 2 vols. (Lima: UNMSM, 1985) II: 25-26.

Frente a este punto en cuestión coincido con Asensio, y ahora quisiera ensayar otra vía más para entender esta actitud del cusqueño. La intención de mi propuesta si bien discrepa de la posición de Choy, también la asimila en cierta medida. En resumen, lo que planteo es que estas omisiones del Inca aparecen y funcionan en la crítica interesección de una doble economía, la narrativa que exige sus propias condiciones para cumplir su cometido: contar lo necesario de lo se quiere contar, y la ideología que impone condiciones para que lo se vaya a contar refuerce sus objetivos. En mi lectura, pues, pergeño una relación interna, íntima, entre estas dos estructuras: la primera, la economía de la narración tiene que ver con una linealidad, su progreso y objetivos. Esta economía responde a la obligación de permanecer dentro de los objetivos formales de lo que se va a narrar. La segunda estructura está constituida por la forma de ver el objeto de la narración y el objeto mismo, el dato histórico. En Garcilaso me parece que en este específico caso, este segundo núcleo se subordina al primero. No todo, pero algunas partes de lo que va a contar (lo historiable, el dato externo) tiene que encajar dentro de un modelo ideológico narrativo que se adecúe a sus necesidades, o responda a pasiones y presiones políticas y socio-históricas frente a las que el autor, por varios motivos, no se siente ajeno (negación de la edad de oro, firme admisión del progreso, exaltación de lo incaico frente a las culturas pre-incas, metanarrativa providencialista, evangelización, antropocentrismo inca). Para probar que algunas veces el dato está determinado por el proyecto voy a recurrir al mismo Choy. Pero antes quisiera volver a enfatizar que no siempre es así y que esta manipulación no anula la historicidad de la información. Volviendo al tema, Choy con mucho acierto explica la encrucijada de Garcilaso y su reacción frente al asedio de los agentes imperiales que, también en forma interesada venían distorsionando el dato histórico referente a los incas:

> Ante las maniobras de Toledo y sus historiadores, que trataban de rebajar el nivel de desarrollo alcanzado por los incas y su acción progresista. Garcilaso exageraba la

> acción civilizadora de estos últimos. Ninguna historia ha sido tan desfigurada por sus enemigos como la del pueblo peruano.
>
> Garcilaso, por su parte, hizo algo más que reconstruir la realidad mutilada por Toledo y tuvo que exagerar los aspectos positivos de los incas, presentando sobre todo el aspecto progresista.[148]

Esto explica por qué Garcilaso privilegia el desarrollo cultural incaico. Frente a los detractores de sus ancestros él siente la obligación de "desfacer entuertos" y elaborar sus propios moldes. Esta es precisamente una de sus técnicas narrativas que modifica (por evidente o por su falta de evidencia) el dato.

Otro recurso que funciona paralelamente a la omisión es el silencio. En esta economía no es posible revelar el dato y en el conflicto de lo historiable queda develado. Narrar algo (revelar un dato histórico, hacerlo evidente) que no cabe dentro de estos paradigmas ideológico-narrativos, sería violentar el sistema, subvertirlo haciendo patente lo que se busca, lo que se quiere o está obligado a callar, cubrir o escamotear. En el Inca narrar la historia de las sociedades pre incaicas de alto nivel de desarrollo, sería admitir la existencia de una edad de oro, aceptar que los inicios de la historia son mucho más remotos y complejos, poner en duda la originalidad del proyecto fundador y civilizador del primer Inca, el mítico Manco Kapaj, y finalmente echarle una zancadilla al programa evangelizador del Imperio. Y Garcilaso, por diversas razones, no podía hacer nada de esto. Choy ha observado este problema desde otro punto de vista: "Garcilaso, al decir, que los hombres habían vivido en su estado primitivo similar al de las "bestias" estaba asestando un duro golpe a la teología. Quería decir que el hombre no era inmutable, que no había sido hecho a la imagen y semejanza de un Creador, encarnación de lo perfecto, de lo eternamente

---

[148] Choy, "Quiénes y porque están contra Garcilaso" Antropología e historia, II: 27, 42.

insuperable."[149] Discrepo con la interpretación de Choy que trata de ver en esta política del silencio la manifestación de un racionalismo a ultranza para su época. Creo que el objetivo es más modesto. Garcilaso obviamente "era un hombre de su época" y como tal creo muy difícil que él hubiese cuestionado asuntos que en esa época eran de fe en la doctrina cristiana. Me parece que en Garcilaso los silencios y olvidos obedecen más a sus intereses político-culturales, legítimos si se observan las distorsiones creadas por los europeos, que a un intrincado complejo racionalista muy elaborado entre líneas. Además de la economía de su narración, el proyecto político-cultural del Inca Garcilaso lo obliga a organizar los múltiples datos históricos del pasado andino de tal manera que cualquier fenómeno cultural anterior a los Incas queda obliterado o tergiversado. Así va adecuando la *res gestae* a las demandas y a las necesidades de su visión providencialista de la historia, y siguiendo las reglas de la memoria que son gobernadas por convenciones pragmáticas. En su narración ese pasado queda relegado como una energía desperdiciada. Se niega la presencia y efectos civilizadores de una etapa de alto desarrollo cultural (Nazca, Chavín, Tiahuanacu, Chimu para mencionar sólo unas) y de esa manera el proceso o los procesos quedan decapitados, la información distorsionada y el dato soterrado, debido a esa necesidad de limitar su narración a las exigencias políticas e ideológicas de un nuevo modo, nuevo para el mundo andino, de historiar:

> Para que se entienda mejor la idolatría, vida y costumbres de los indios del Perú, será necesario dividamos aquellos siglos en dos edades: diremos cómo vivían antes de los Incas, y luego diremos cómo gobernaron aquellos reyes, para que no se confunda lo uno con lo otro... Para lo cual es de saber, que en aquella primera edad y antigua gentilidad, unos indios había poco mejores que bestias mansas, y otros mucho peores que fieras bravas.[150]

---

[149] Choy, "Quiénes y porque están contra Garcilaso", II: 38.

[150] Inca garcilaso, CR: lib. 1, cap. IX, II, 19.

Este nuevo modo, de alguna forma, tiene que coincidir en los grandes lineamientos con el proyecto imperial y religioso y servir, coadyuvar y garantizar las propuestas neurálgicas de la meta-narrativa que emerge de la Corona/Religión. De ahí que el modo de historiar del mestizo sea una tarea de posición política y no sólo una epistemológica. En su caso, como en de la gran mayoría de los historiadores, lo epistemológico está al servicio del mito, de lo político/religioso, sólo que en Garcilaso esta toma de posición se hace más evidente por su propia condición: mestizo, original historiador, voz de los otros, los vencidos, dirigida hacia los Otros, los vencedores. Decir epistemológico, en este caso, implica recordar que desde el redescubrimiento de Platón en el Renacimiento se añadió una dimensión epistemológica a la técnica del recuerdo,[151] del mismo modo que decir memoria es reconocer que ésta se origina en el acto ontológico de crear imágenes para dar forma y sentido al fenómeno del mundo.[152]

Por esto su propuesta funciona bien en el plano de la linealidad narrativa en la medida en que la función que cumplen los datos que proporciona neutralizan cualquier origen que no sea el de los incas. Este inicio mitificado de la historia andina es el perfecto comienzo de un proceso civilizador ascendente en que los Incas cumplen cabalmente la labor de poner los cimientos civilizadores en los Andes. Su labor consistiría, en parte, en preparar a una parte de la humanidad para que reciba, como un terreno abonado, la semilla evangelizadora y la posibilidad de la salvación eterna:

> Nuestro padre el sol, viendo los hombres tales... se apiadó y hubo lástima de ellos, y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen en el conocimiento de nuestro padre el sol... y para que les diesen preceptos y leyes

---

151 Fentress and Wickham, Social Memory, 12.

152 Hutton, History, 34.

> en que viviesen como hombres en razón y urbanidad; para que habitasen en casas y pueblos poblados, supiesen labrar las tierras, cultivar las plantas y mieses, criar los ganados y gozar de ellos y de los frutos de la tierra. como hombres racionales, y no como bestias.[153]

Pero el dejar fuera del texto las evidencias históricas reconocibles, el negar un pasado cultural del que los Incas fueron no sólo simples descendientes sino herederos de un conglomerado de elementos socio-culturales, soslayar esos hechos, sobre todo en una época en la que había plena conciencia de la diferencia entre lo antiguo y lo moderno (me refiero sobre todo a Europa), es un gesto totalmente voluntario e interesado que quiere asignarle a esa referencia una connotación totalmente negativa (bestias mansas o bravas), de ausencia total, de vacío. Pero lo que en realidad vemos es que ese signo "0", ese vacío, es una ausencia que indica una presencia que luego, fuera de su texto (los otros datos y el referente histórico que informan de otra manera), adquiere la fuerza de una evidencia que desvirtúa, primero, la propuesta de los orígenes de la civilización andina hecha por Garcilaso, y segundo, modifica la naturaleza de la labor dislocadora más que civilizadora y evangelizadora de una conquista de un "mundo al rreués", que Guaman Poma de Ayala denunciara en palabras que posiblemente resumían el sentimiento de muchos andinos que hablaron mediante su irónica palabra: "no ay rremedio en este rreyno" donde "ni se matauan ni se emborrachauan como en este tiempo de español cristiano. Son todos borrachos y matadores, canbalacheros y no ay justicia".[154]

El efecto de la presencia en los Comentarios de un origen que resulta ser espúreo (dato "histórico"), y la ausencia del dato marginado (la no historia de las civilizaciones pre-incaicas) crean una suerte de implosión, de derrumbe interno, de desmoronamiento hacia

---

[153] Inca Garcilaso, CR: lib. 1, cap. XV, II: 26.

[154] Guaman Poma, Nueva Corónica , I: 54.

dentro de algunas "verdades" históricas de los Comentarios y del proyecto providencialista del Inca: la presencia de esta ausencia corroe los cimientos de la gran pirámide que apunta hacia la evangelización y que mira a España como el modelo a seguir.

El texto del Inca, como todos los textos, trae consigo su propia negación, su propia falla, porque será la presencia de esta ausencia la que señale la falta de rigor, el ocultamiento de una historicidad anulada. Lo que importa es que esta negación es también historia. Aunque sea una ausencia o silencio en el texto, su evidencia e historicidad surgirán fuera del texto para ir en busca de esos vacíos, confrontarlos y demostrar la manipulación hecha por Garcilaso. Ahora bien, esos vacíos son históricos no sólo porque desde fuera del texto de los Comentarios nos indican su certeza, sino porque también son históricos dentro del mismo texto, en el sentido de que en ese espacio vacío se pueden todavía hallar las huellas de lo obviado y pospuesto. Y se puede hacer una lectura en la superficie oscura de lo que no se quiso decir, en el silencio de lo que no se quiso pronunciar. Aunque es verdad que esta lectura de lo histórico en los silencios y vacíos de Garcilaso o de sus distoriones (pero aquí el ejercicio es más evidente y la prueba más palpable), sólo se puede dar como acto *a posteriori* y externo a la lectura de los Comentarios. Internamente todo se sostiene en la corriente narrativa porque mantiene su coherencia y linealidad, pero cuando esta lectura se *historiza* o se ve de qué manera ese "universo imaginario"[155] ha interiorizado y estructurado como sistema la historia,[156] es decir, cuando se contextualiza y se la confronta con el referente externo, con otras prácticas sociales y discursivas que la convierten en discurso histórico y no sólo literario (discurso que se sostiene y alimenta de su auto-referencialidad, de su economía totalmente interna), es entonces cuando estos silencios, vacíos y distorsiones hacen notar su crítica presencia en

---

155 L. Goldmann, La création culturelle dans la société moderne (Paris: Denoël-Gonthier, 1971).

156 Cesare Segre, Introduction to the Analysis of the Literary Text, tr. John Meddemmen (Bloomington: Indiana University Press, 1988) 116-17.

el lugar donde antes imperceptiblemente, se localizaba su ausencia. Imperceptible porque todo parecía mantenerse de forma cohesiva en un texto que tenía toda la voluntad de parecer completo y cerrado respecto a explicar y representar el origen de los orígenes de la nueva sociedad andina. Estos vacíos son signos virtuales, significantes que potencialmente podrían establecer una conexión semiótica muy diferente con el mundo enunciado como bárbaro, incivil, salvaje y que es el punto donde la historia se desvanece.

Parafraseando a Brian Rotman,[157] diría que estos vacíos y silencios son actos significantes imaginables o posibles del sujeto que narra y que devienen *potentia*, posibilidades teóricas de producción de más signos y mayor número de relaciones. Son pues signos, tal vez recuperables y legibles, que han sido dejados de lado por el sujeto que cuenta. Pero también son signos cuya naturaleza se explica a partir de su relación antitética con los meta-signos del Imperio. Su condición muda, sorda y ciega proviene justamente del poder y valor de los meta-signos. Se explica a partir de ellos, y en esa desigual y vieja lucha de contrarios (discurso imperial/providencialista vs. pasado silenciado/distorsionado) surge una saludable lectura a contra pelo que, si bien es cierto modifica la versión garcilasista, no la anula, por el contrario la enriquece en el sentido de que nos da una comprensión más global de cómo se ajusta la subjetividad mestiza que pretende representar la historia indígena y adecuarla a la Historia, a la voz que domina, a las demandas y a las interpelaciones, como también se puede ver la forma en que Garcilaso como narrador crea sus propios límites y fronteras, dentro de parámetros ya establecidos, claro está. Siguiendo libremente a Rotman[158] diría que esta dinámica de los vacíos y olvidos nos permite distinguir a veces la resolución dialéctica (contradicción de opuestos, negociación de la crisis, síntesis de opuestos en la memoria cultural), y en otras observamos como permanece

---

157 Brian Rotman, Signifying Nothing. The Semiotics of Zero (Stanford: Satnford UP, 1987) 8.

158 Rotman, Signifying, 3.

el terco e irresuelto diferendo surgido entre la percepción interna (el autor como sujeto productor de signos) y la percepción externa (el autor como sujeto de los signos).

Frente a los que sostienen que la obra del Inca es una representación subversiva, creo que en lo que se refiere a la omisión o distorsión de ciertos datos históricos (sólo para mencionar un aspecto, otro podría ser la representación negativa de ciertos indígenas), el texto no subvierte la historiografía imperial, por el contrario la ratifica. La perturbación o lo subversivo se habría dado si el Inca hubiese asumido el riesgo de una representación más exacta o aproximada del pasado. Si hubiese reconocido desde su posición de sujeto mestizo -descendiente de quechuas- la diferencia de estos aportes absolutamente históricos y la existencia de amplios, ricos y variados complejos culturales que los Incas modificaron y sobre los cuales florecieron. Ese sólo acto de la representación por la escritura hubiese modificado en el plano de la historia regional la tentación hegemónica de lo inca en Garcilaso y, cosa mucho más importante todavía, hubiese cortado, subvertido la supremacía de la lógica providencialista al plantear un severo cuestionamiento a la seguridad y legitimidad con que el sujeto imperial actuaba. Pero esta actitud demandaba la toma de posiciones peligrosas en muchos sentidos: en el plano individual, religioso, ético, politico e internamente en el narrativo porque hubiese abortado la epidérmica linealidad recién elaborada. Riesgos que el Inca no quiso tomar y no podía tomar, porque se vio obligado y porque aceptó que su proyecto narrativo funcionara dentro del proyecto metarrativo del imperio, fuera del cual no hubiese tenido la resonancia que tuvo.

Muchas secciones de la reconstrucción histórica garcilasiana, en especial la que se refiere a las culturas pre-incas, constituyen una interpretación de los hechos estrictamente desde los requerimientos y demandas del espacio o escenario histórico del historiador, como, por supuesto, no podía ser de otra manera. Estas demandas y exigencias, propias de la época, se formulan y a la vez se manifiestan mediante restricciones internas y externas al texto. Estas, en todo caso, no son ajenas a los intereses de la reconstrucción e interpretación de los hechos históricos y de su propia textualización. Esto coincide con la

propuesta del sociólogo francés Maurice Halbwach, que decía que la memoria confirma las similitudes entre el pasado y el presente, o dicho de otro modo, la memoria representa el pasado y presente como mutuamente conectados y consistentes porque la memoria acarrea consigo un grado de interpretación y no contiene simples réplicas del mundo exterior.[159] Esto, en el caso del Inca, significa que se edifica el pasado a partir de tres elementos: una narrativa teleológica al servicio de una audiencia selectiva e histórica; las exigencias y limitaciones de la posición social, política y filosófica del autor y, en tercer lugar, las contingencias e intereses de su público.

Parafraseando a Hans Kellner, diría que en los textos de Garcilaso la narración existe para hacer continuo lo que es relativamente discontinuo (paradójicamente mediante la discontinuidad del previo vacío cultural), y para cubrir los vacíos en el tiempo, en la acción, en la documentación, incluso cuando los señala por acción u omisión.[160] Es un intento de insertar una historia en la Historia. Siguiendo un poco las ideas de Alasdair MacIntyre, podríamos decir que en este tipo de historiografía el pasado literalmente se desenvuelve en forma narrativa dentro de cada momento o en cada episodio de la historia presente. El pasado recuperado u omitido constituye el material, condición y causa de las perspectivas históricas presentes.[161] Presente que en caso del Inca estaría constituido, entre otros, por su condición de mestizo e hidalgo, por los criterios historiográficos y por la fuerza metanarrativa del proyecto providencial de la Corona. Sobre estos moldes el pasado del Inca y del desaparecido *Tahuantinsuyo* se van adecuando, modelando y representándose por medio de la escritura. El pasado es canibalizado, sazonado y digerido bajo los nuevos

---

159 Fentres and Wiickham, Social Memory, 24, 31.

160 Hans Kellner, Language and Historical Representation. Getting Story Crooked (Madison: The U of Wisconsin P, 1989) 55.

161 Georrge R. Lucas, Jr. "Refutation, Narrative, and Engagement: Three Conceptions of the History of Philosophy" en Philosophical Imagination and Cultural Memory. Appropriating Historical Traditions, ed. Patricia Cook. (Durham: Duke UP, 1993) 115.

términos y criterios de hacer historia. La irrepresentabilidad de ese pasado, bárbaro y salvaje debido a la supresión de la diferencia (según el criterio del conquistador) y (re)presentado en su mediana diferencia por el Inca Garcilaso, es absorbido por el peso total de una metanarrativa cristiana, logocéntrica, eurocéntrica, onto-teocéntrica (como la incaica, por cierto) y falologocéntrica que no negocia las crisis sino que las erradica, y que sobre el espacio de lo erradicado estampa su rúbrica "histórica" con pretensiones de virtuoso paradigma. Esto de ningún modo significa que aquí aboguemos por un primitivismo ontológico roussoniano que sueñe encontrar en el pasado la clave que explique el transparente Origen de una prístina naturaleza andina. Nada de eso. Sólo tratamos de observar hasta qué punto las historiografías occidentales simplifican y diluyen la diferencia de otras experiencias humanas. Y por otra parte, significa también indagar hasta qué punto historiadores mestizos como el Inca, atrapados en su particularidad o alteridad, tratan de resolver el dilema, o sea, cómo articulan la diferencia y el saber occidental elaborado según el modelo de la generalidad y universalidad. Si se hace un balance de la actitud del sujeto Inca a través de su obra, hay que reconocer un saldo positivo a favor del cusqueño. Saldo favorable que se debe a ese constante afán de negociar y mediar la crisis en ocasiones a través del prudente balance de los elementos de su representación y, en otras coyunturas, mediante una trascodificación que en muchos casos crea una engañosa simetría entre sus elementos. Y en el balance negativo, habría que señalar la manipulación o preterición de un pasado con más luces en muchos casos que el imperio quechua, porque, en general, ni Garcilaso ni su público estaban listos ni eran capaces de asumir en el caso del primero, y aceptar en caso del segundo, la relativa radicalidad de la particularidad de lo americano. Para responder positiva o negativamente a las exigencias de un reconocimiento y de una aceptación intrínsecos en la presencia del otro, bien sabemos que existen siempre dos vías: o se ahonda, se profundiza en la particularidad "hasta descubrir en ella lo universal",[162] o

---

162 Tzvetan Todorov, "El cruzamiento entre culturas" en Cruce de culturas y mestizaje cultural, trad. Antonio Desmonts (Madrid: Júcar, 1988) 25.

se universaliza superficialmente para engarzar esa particularidad de epidermis en la pretendida universalidad de la exigencia metanarrativa, cosa que ocurrió con nuestro cronista muchas veces. Modificando un tanto lo expresado por Todorov, diría que el deseo y la utopía de mi objetivo es ver en la obra de Garcilaso un discurso que saque el máximo partido tanto de su interioridad como de su exterioridad, pero que al mismo tiempo hable *de* los otros y no sólo *a* los otros.[163]

Su obra cumple con creces la segunda parte del requisito: hablar a los otros. Basta ver a quienes se dirige y la liberalidad del prólogo de la Historia general dirigido "a los indios mestizos y criollos de los reinos y provincias del grande y riquísimo imperio del Perú," a quienes trata de "señores y hermanos míos," y él mismo se considera "su hermano, compatriota y paisano." Este ejemplo y otros delatan su deseo de incluir a todos, de hablar con todos. Pero no sucede así con la primera parte del requisito, porque Garcilaso no habla totalmente de los otros, o lo que es mucho más esencial, no deja hablar a la elusiva totalidad de los otros, y no lo hace porque este mestizo en un momento se negó a "observar las diferencias" que luego lo hubieran llevado a "descubrir las propiedades" (Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*) de los otros omitidos y, sumando esa alteridad, haber construido su identidad. En cierto modo Garcilaso hubiera podido hacer suyas las palabras del historiador de la revolución francesa Jules Michelet "He nacido pueblo, tenía el pueblo en el corazón... Pero su lengua, su lengua me era inaccesible. No he podido hacerle hablar". La imposibilidad de nuestro autor señalaría esa parte del pueblo ausente a la que nos hemos referido constantemente en esta sección.

Una rápida comparación entre Garcilaso y Guaman Poma revela cómo el segundo ha tratado, con sus propias contradicciones, distorsiones y limitaciones, en forma diferente el mismo tema (culturas pre incas y barbarie). Rolena Adorno ya ha señalado que a pesar de que "paganismo" y "barbarie" han sido considerados sinónimos desde los tiempos

---

163 Todorov, El cruzamiento, 30.

medievales, Guaman Poma claramente distingue entre ambos términos en sus discusiones de las viejas culturas andinas: "In effect, his argument places Andean society outside the space of European secular culture but superior to it, and on the very boundary of its religious culture... he offers the "barbarity" of the ancients as a model worthy of imitation by the contemporary Christian reader".[164] La Coronica comienza con la creación del mundo y las cinco edades de la historia. Luego en el capítulo "Primer generación indios", en la sección dedicada a los "primeros indios llamados Uari Uira Cocha Runa" de los que "salieron señores grandes"[165] es donde se produce lo anotado por Adorno. Guaman Poma invierte y contradice la información y el juicio emitidos por el Inca (esas bestias mansas o bravas), y su imaginativa y a la vez dolorosa explicación histórica apunta más a subvertir no sólo la historiografía del imperio sino su propia razón y lógica en que ésta se sostiene: "¡O, qué buena gente! aunque bárbaro, infiel, porque tenía una sonbrilla y lus de conocimiento del criador...Ued esto, cristianos lectores, de esta gente nueba y prended de ellos para la fe uerdadera y serbicio de Dios, la Santícima Trinidad".[166]

El jesuita napolitano Juan Anello Oliva (1572-1642), un cronista tardío del siglo XVII, en la historia "confusa y enmarañada" que escribió sobre los incas, reacciona "contra las fábulas y leyendas que circulan sobre el origen de los Incas, censurando por esto principalmente a Garcilaso".[167] Lo que le preocupaba al jesuita era el hecho de que Garcilaso ignoró un pasado para facilitar la creación de un origen fabuloso a Manco Kapaj. En el segundo capítulo de su libro, en una sección que precisamente denomina "Refútase al comentador Garçilasso", dice "hallo dos faltas en Garcilaso para lo tocante en la prosapia y

---

[164] Rolena Adorno, Guaman Poma Writing and Resistance in Colonial Peru (Austin: U of Texas P, 1986) 33-34.

[165] Guamán Poma, Nueva Corónica, I: 42.

[166] Guaman Poma, Nueva Corónica, I: 43.

[167] Raúl Porras Barrenechea, Cronistas del Perú (1528-1650) (Lima: Sanmartí y Cia., 1962) 398.

origen de los Reies Incas... en todos los capítulos del primer Libro no hace mención de ellos, ni menos de sus abuelos de quien desçendiesse como hombre engendrado de otro hombre..."[168] Ante la descripción del sistema pre-inca ofrecida por el cronista cusqueño, Anello Oliva, previa "investigación de campo," da una versión "mejor hecha" por un *quipocamayo*, "letrado" y funcionario incaico, que modifica totalmente la visión del cusqueño:

> viuian los yndios deste nueuo mundo... esparcidos y desparramados por todo el, más como bestias y brutos animales que no como hombres raçionales; no cuidaban de sementeras, contentábanse para su sustento de las raíçes del campo y de carne siluestre... Ansí los pinta Garçilasso y en este extremo los pone en su historia; pero **mejor a mi ver hace relación dellos el quipocamayo** y cacique llamado Catari viejo antiguo... y hijo de los quipocamayos coronistas de los Reies Incas porque aunque admite auia muchos yndios que vivían desta suerte también dize auia otros que tenían poblaciones y algún género de comunidades con sus caçiques y principales, hasta que començó la prosapia de los Reies Incas, que los reduxo a la vida más política de pueblos y ciudades dándoles leyes y religión.[169]

Como hemos venido repitiendo, la historia escrita por el Inca, a través de una efectiva memoria selectiva, mantiene silencios y espacios vacíos sobre los temas negativos o no edificantes de la historia de los andinos, técnica practicada por la gran mayoría de culturas, entre ellas la romana. En la ley romana existía un castigo conocido como "*damnatio memoriae*" por el cual se condenaba al olvido a la persona castigada mediante la

---

[168] Anello Oliva, Historia del reino y provincias del Perú, de sus Incas reyes, descubrimiento y conquista por los españoles de la corona de Castilla, con otras singularidades concernientes a la historia (1598) (Lima: Imprenta San Pedro, 1895) 17-18.

[169] Oliva, Historia del reino, 19-20. El énfasis es mío.

eliminación de todo símbolo que representase al condenado, por lo que se borraba su nombre y su fisonomía de las monedas, de las inscripciones y de los monumentos.[170] Lo que explica en el mundo andino la "triple alteración... alteración oficial, el olvido obligado de lo dañoso o desafortunado..."[171] se halla esencialmente en las represiones (olvidos voluntarios y/o obligados) de la cultura incaica, en los intereses políticos de los sectores dominantes quechuas y en el sistema de transmisión de la cultura oficial y su historia. Además las exigencias de la teleología providencialista y del proyecto de la Corona deben de haber participado en el reforzamiento de esa tendencia hecha capacidad y técnica para el olvido histórico. Tampoco se puede perder de vista toda la cosmovisión indígena, su idea del tiempo y otros puntos que Lotman explica concisa y claramente:

> Probemos ahora a imaginarnos un tipo diferente de memoria, dirigida a conservar la información sobre el orden y no sobre la violación del mismo, sobre la leyes y no los excesos... En este caso pasa a primer plano no la crónica o el relato periodístico, sino el calendario, los hábitos relacionados con su ritmo, y el ritual que permite conservar todo esto en la memoria colectiva. (8)
>
> Una cultura orientada no hacia la multiplicación del número de textos, sino hacia su reproducción repetida, requiere una estructura diferente de memoria colectiva.(8)
>
> ... si la cultura escrita está orientada hacia el pasado, la cultura oral lo está hacia el futuro, por lo que en ella desempeñan un papel importantísimo los presagios, las adivinanzas y las profecías.(9)[172]

---

[170] Helga Geyer-Ryan, Fables of Desire. Studies in the Ethics of Art and Gender (Cambridge: Polity Press, 1994) 26.

[171] Miró Quesada, El Inca Garcilaso, 409.

[172] Jurij M. Lotman "Algunas consideraciones sobre la tipología de las culturas" Revista de Occidente 103 (1989) 5-19.

El espacio del nombrar y el nombrarse

"no faltó un Garci Laso que se apellidase *Inca.*"
Angel de los Ríos y Ríos
Ensayo histórico

"buscaban títulos y renombres que igualasen con la alteza de su ánimo y significasen en junto sus heroicas virtudes."
Inca Garcilaso de la Vega

"Must a name mean something?"
Lewis Carroll,
Alice's Adventures in Wonderland.

"Accordingly, each name used must be known and signify something."
Aristotele
Metaphysics

"Nomina sunt consequentia rerum"

"Sine nomine homo non est"

"What's in a name?"
Julieta (*Romeo y Julieta*)
Shakespeare

"Un nombre es algo incierto, no puede usted contar con él"
Bertholt Brecht

El nombre ("símbolo que provee cierta unidad a través del tiempo, [ya que] sin el nombre la unidad se fragmenta y no puede ser sostenida"[173]), nombrarse y nombrar se convierten en actos que normalmente evitan la dispersión del sujeto, porque mediante la fórmula de los nombres tratamos de encapsular todos los accidentes y variables de lo nombrado. En el Inca podemos apreciar todo un complicado proceso para constituirse y significarse a través del nombre, por lo que podemos decir que esta es otra forma en la que el mestizo se construye como sujeto en proceso. Por lo tanto esta sección es un ejercicio dedicado a encontrarle cierto sentido a los cambios de nombre efectuados a través de la vida de Gómez Suárez de Figueroa que desembocaron en la adopción del vocablo quechua *Inca*. Ya Carlos Araníbar hizo notar que, fuera de Garcilaso, no se sabe de ningún otro mestizo que llevara el apelativo Inca, habiendo habido otros que, con mayor derecho por su mayor cercanía a la realeza cusqueña, pudieron haber reclamado tal título. No lo pretendieron "Mancio Serra o Juan Balsa o Martín de Ampuero o los Villacastín o los hermanos Bustinza -cuyas madres eran todas, hijas de Huaina Cápac. Ni García de Loyola, cuya madre era hija de Sairi Túpac. Ni Alonso de Mesa, el mestizo de mayor rango en España como que era 'señor de vasallos' en Ciudad Real. Ni muchísimos más".[174]

Una de las formas con las que los seres humanos organizan la sociedad es a través del acto del nombrarse y nombrar. El sujeto para identificarse como tal en los instrumentos ideológicos y sociales que lo interpelan acepta esta regla y por eso necesita un nombre que lo singularice y le cree un espacio desde el cual pueda ser y hacer. "Murió el hombre pero no su nombre", dice don Juan Manuel. En el caso del Inca Garcilaso es posible decir que "murió el hombre pero no sus nombres", puesto que gracias al acto de nombrarse los nombres, mediante los cuales este mestizo se identificó no han muerto, y por el contrario,

---

[173] Kelly Oliver, Reading Kristeva. Unraveling the Double-bind, (Bloomington: Indiana UP, 1993) 20.

[174] Araníbar, "Indice analítico y glosario". Véase su edición de los Comentarios, 2: 747.

"gozan de buena salud", reavivándose en cada lectura y acto de interpretación por parte de los lectores.

Dice Marie MacLean que el sitio privilegiado de la narrativa personal es el nombre, ya que un nombre contiene el pasado y el potencial futuro.[175] En efecto, si observamos los cambios y variantes del Inca Garcilaso, obtendremos de ellos una "narración" que cuenta los cambios internos y el contexto que motivaron cada metamorfosis. Cada nombre del mestizo puede indicar un rechazo o un reacomodo dentro de los parámetros de su cultura, que es precisamente lo que Derrida indicó acerca de este doble juego del nombre propio (citado en el mismo artículo de MacLean), en el sentido de que el nombre es algo que se resiste a la cultura y a la vez la posibilita.

Ser bautizado con un nombre es iniciarse pasivamente como sujeto *sujeto* a un nombre porque, de acuerdo con Starobinsky, "Nuestro nombre nos espera por adelantado. Estaba allá, antes de que lo supiéramos, como nuestro cuerpo".[176] Luego somos criados, educados e interpelados con la común ilusión que consiste "en pensar que nuestro destino y nuestra verdad están inscritas en el nombre. Así le conferimos al nombre la dignidad de una esencia".[177] Un certificado de nacimiento es la prueba flagrante de la intromisión de otras voluntades y fuerzas (los padres u otro poder) en la constitución y sujeción del nuevo sujeto. Es la prueba más evidente de que éste no ha opinado ni ha ejercido control alguno en algo que lo signará y resultará tan suyo, tan íntimo, tan él(ella). Pero participar en la decisión de nombrarse es otra cosa. Tiene dimensiones más profundas por lo que el acto y el nombre están impregnados de significados. Nadie se cambia el nombre sin razón alguna y ensaya varios nombres en diferentes ocasiones hasta encontrar el supuestamente

---

[175] Marie MacLean, "The Perfomance of Illegitimacy: Signing the Matronym" New Literary History 25 (1994) 95-107.

[176] Jean Starobinsky, The Living Eye, trad. Arthur Goldhammer (Cambridge: Harvard UP, 1989) 79.

[177] Starobinsky, The Living Eye, 79.

adecuado. Entonces, autonombrarse es ante todo un acto no sólo de (re)bautizarse sino de fundarse, de (re)crearse, porque escoger un nuevo nombre es darse no sólo un nuevo destino sino también una nueva fisonomía. Se trata de ser otro, el otro anhelado o deseado, el otro que al inscribirlo sea el centro de coincidencia de dos imaginaciones: una privada que se inventa una nomenclatura, un signo, un micro-texto (autor del nombre registrado), y otra pública que reconozca el signo, lea el micro-texto, ubique la nomenclatura, inventando a su vez un autor al que se le adjudique el nombre propuesto (público, lector).

Pero como no hay ilusión que cuaje en su totalidad, tampoco la ilusión de auto denominarse significa que se escapa de la telaraña de la sujeción y de ser sujeto, lo que ocurre es que al auto nombrarse el individuo ha tenido un pequeño respiro, un espacio para participar en el acto de establecer su sujeción mediante un nexo nominal que le satisface. Un sujeto como el Inca, al escoger su nombre interpreta las múltiples posibilidades intertextuales y socio-culturales, y selecciona un nombre que establece las conexiones apropiadas de su deseo, deseo que está obligado a tener en cuenta su propio sueño y los límites sociales concretos, porque el auto nombrase, para que sea efectivo, para que signifique, para que el nombre sea carne, está obligado a funcionar dentro de unos estatutos, bastante abstractos, de lo contrario la energía del autonombrarse se desperdicia. No sucede lo mismo con el nombrar porque es más arbitrario y, en ciertos casos (los nombres en la iglesia católica, por ejemplo), mucho más sujetos al estatuto o al azar. No depende del sujeto, el sujeto depende de EL, de la voluntad del que nombra y del espacio donde se nombra. En este acto el sujeto es pasivo y ajeno. No sabe, ni entiende, ni decide. Sólo recibe. Sólo es marcado.

Cualquier nombre mantiene sus conexiones, su propia, por más humilde que fuese, intertextualidad. Pero en el acto de nombrarse la intertextualidad cobra nueva vida, volviéndose pura energía, estableciendo relaciones de simpatía, identificación o repudio. Esta serie de conexiones son evidentes en "*Inca Garcilaso de la Vega*", evidentes a tal extremo que narran algo, es una sutura que cuenta, que deja transparente una llaga no

cicatrizada ni totalmente abierta: la del mestizaje. Deja entrever que finalmente el Inca ha decidido compensar en su nombre los desequilibrios de la realidad. Asimétrico es su nombre, pura ficción. *Inca*, mito se ha vuelto: la posición del título Inca no guarda ninguna simetría con la realidad de los descendientes del Imperio del Sol que, derrotados y enceguecidos por un futuro ciego, trastabillan por nuevos laberintos. Los Incas ya no son tales, sus hijos, sus descendientes, se van descolgando en la nueva historia como deformes y despersonalizados racimos mezclados bajo el nombre de mestizos. Esta es la realidad de los Incas, pero el cusqueño insiste en inaugurar su histórico nombre con la lengua materna, con el signo andino. Su recuperación es pura ficción, asimetría, homenaje nada más, refugio, vuelta a la madre, cariño, escudo (ni judío ni moro). Mito de la lengua materna, lengua del mito que él funda. Recuperación al fin, de ahí su validez. Este nombre, por su incorporación del término quechua Inca, es el resultado de la acción de un sujeto melancólico

> que no ha logrado procesar la separación primordial de la madre, para darla como perdida y para recuperarla simbólicamente. Esa incapacidad arcaica significa *negarse a la negación de la madre*, y va a parar en un *negarse a la negación de la ausencia de la madre* que normalmente coloca al infante en el proceso de simbolización.
>
> El sujeto, así, se niega a representar esa pérdida...[en] la medida que la madre no puede ser percibida como objeto perdido.[178]

Garcilaso ubica en el espacio de la ausencia de la madre, el término Inca como su símbolo y representación. Los triunfantes conquistadores, los que de verdad han tomado el oro y el

---

178 José Cerna-Bazán, Sujeto a cambio. De las relaciones del texto y la sociedad en la escritura de César vallejo (1914-1930) Lima: Latinoamericana Editores, 1995) 326-27.

poder de los Incas, los que se han ubicado primero en el Perú, sus antepasados, su querido padre de gloriosa raigambre, ocupan en su nombre el espacio posterior a "Inca". Otra asimetría. Pero en medio de estos desequilibrios y compensaciones su nombre narra sus propia historicidad, basada en eso que Barthes llama sus propias "escenas"[179], para presentarnos en su composición su intrínseco mestizaje y la del sujeto que así se denomina. Estos comentarios son válidos incluso si se afirma que el mestizo "usó" sólo como título, como *nom de plume*, para ser alguien de nobleza indiscutible, nobleza e "hidalguía" andinas que están más allá de las garras de las probanzas y de las ejecutorias. Y aunque estas razones puedan ser verdades, reitero, que no invalida lo que planteo. Pero lo interesante es que el real título se ha convertido en un nombre propio, así se llama a partir de 1605 (La Florida), así se registra en la historia, así lo llaman sus panegiristas y detractores. Ese es su nombre, un nombre que tiene la virtud de enseñar (¿lo diría Barthes o Proust?), de narrar una historia. No su título.

Este mecanismo de la intertextualidad de los nombres propios funciona entre otras cosas porque "[a]ny proper name benefits from the intertextuality of the nominal sequences to which it belongs and has a certain figurative force in its particular social context. But it acquires an extra energy, a life of its own, when it becomes a signature. Signing is the mark of both a contact and a contract."[180]

Si la firma es la forma en que el autor quiere ser recordado, entonces la obra firmada por el autor es el espacio donde el sujeto privado se hace un sujeto público que reclama ser reconocido de cierto modo. La firma se convierte, según Derrida, en el borde entre el trabajo y la vida, entre el sistema y su sujeto. Pero a su vez "[a]n authorial signature

---

179 "This semic dilation of the proper name can be defined in another way: each Name contains several 'escenes' appearing at first in a discontinuous, erratic manner, but which ask only to be federated and to form thereby a little narative..." Roland Barthes, "Proust and Names" en New Critical Essays, trad. Richard Howard (New York: Hill and Wang, 1980) 61.

180 MacLean, "The Perfomance of Illegitimacy", 97.

then, which makes a name the intermediary between public and private, impowers inasmuch as it acquires an identity *from* the texts it signs just as it gives one to them... A signature is a public choice, even when that choice springs from private or even unconscious motivation."[181]

Thiebaut sostiene con acierto que "ningún yo se identifica plenamente con una sola de sus representaciones, con uno solo de sus textos, aunque como veremos, sólo a su través se construya".[182] Es este el caso del primer autor peruano. Cada nombre (en cada texto o documento) nos da únicamente una parte, ésta a su vez sólo puede dar testimonio de una particular representación del Inca, pero el conjunto de los actos del nombrarse y nombrar pueden fusionarse en un yo elaborado gracias a la suma de las partes de varios textos donde se crea un espacio para mencionar (o mencionarse). Este es el Inca Garcilaso de la Vega que ahora conocemos, suma de partes, construcción hecha a base de varios textos, contingencias y virtualidad. Nombre mestizo que, al iniciarse con el término *Inca* reaviva una lengua, una etnia y una historia, e indica una identidad derivada no sólo de la recreación del pasado, sino de su voluntaria inclusión en el presente dominado por la parte peninsular del nombre.

Una revisión cronológica de sus nombres permitirá ver con más claridad estos cambios:

a) De niño se le llama **Gómez Suárez de Figueroa**. Así lo nombra el padre en su testamento. Aparece con el mismo nombre tanto en la licencia que obtuvo para regresar a su patria como en una partida de bautismo fechada en setiembre de 1561 en la que figura como padrino (Porras Barrenechea). El testamento de su madre, Isabel Chimpu Ocllo (Cusco, 22 de noviembre de 1571), lo menciona como **Gómez Xuárez**.

---

[181] MacLean, "The Perfomance of Illegitimacy", 98.

[182] Carlos Thiebaut, Historia del nombrar. Dos episodios de la subjetividad (Madrid: Visor, 1990) 24.

b) Durante su estancia en Montilla actúa como padrino en otros bautismos, y luego de dos años de estadía en esa ciudad, el 17 de noviembre de 1563 (cinco meses después de haber recibido permiso para retornar al Perú), en una partida es nombrado como **Gómez Suárez de la Vega**.

c) Cinco días después, el 22 de noviembre, en otro bautizo, queda registrado como **Garcilaso de la Vega**, como su padre y su deudo, el poeta toledano.

ch) En el título de la traducción hecha en 1590 se lee Traduccion del Indio de los Tres Diálogos de Amor de León Hebreo hecha de Italiano en español por **Garcilaso Inga de la Vega**.

d) En una partida de bautizo del primero de mayo de 1594 aparece como **Garcilaso de la Vega Inga**.

e) En La Florida del Inca (1605) aparece como **Inca Garcilaso de la Vega**, nombre que se repite en Los Comentarios y en la Historia General.

Si se tienen en cuenta los motivos barruntados por Porras Barrenecha para explicar el cambio de nombre de Gómez Suárez de Figueroa a Garcilaso de la Vega (puntos a, b y c), entonces sí parece que no le falta razón cuando opina que en el joven mestizo el cambio de nombre "y el momento sicológico en que lo realiza... es significativo de un decisivo vuelco espiritual: el joven pupilo de Alonso de Vargas ha decidido ser español, romper con las Indias del mar oceánico y olvidarse del indiano mestizo Gómez Suárez de Figueroa... Su aspiración es, por entonces, aprender la carrera de las armas y ser capitán español".[183] Junto a lo anotado por Porras Barrenechea, que ve en el cambio de nombre una ruptura con su pasado indio, también habría que considerar otras variables que en todo caso no excluyan la validez de su propuesta para esta crucial etapa en la vida del Inca. Antes que nada conviene "tener presente que en el siglo XVI, y mucho después, la transmisión de

---

[183] Raúl Porras Barrenechea, El Inca Garcilaso en Montilla (1561-1614), (Lima: UNMSM, 1955) XVI.

apellidos en la nobleza castellana seguía muchas veces un curso impredecible."[184] También hay que recordar que los cambios de nombres en España de los siglos XVI y XVII no son raros, no se trata de una anormalidad social, como el mismo Porras Barrenechea demuestra con el ejemplo del tío de Garcilaso "que en su juventud, había tenido también otro nombre y adoptado después el de Alonso de Vargas".[185] En el campo andino también se permitía el cambio de nombres, sobre todo en la nobleza.

Aquí es necesario recordar que ya en el siglo XVI español se nota cierta regularidad y estabilidad en la transmisión de los apellidos en comparación a los siglos anteriores. Aunque desde los últimos siglos la Edad Media se venían anotando de manera ligera e imperfecta los casamientos y defunciones en los libros parroquiales,[186] lo cierto es que la estabilización de la transmisión de los apellidos se debe, a lo siguiente: Primero, a fines del siglo XV, en un Sínodo Diocesano, el Cardenal Cisneros hace obligatorio el establecimiento en todas la iglesias de libros bautismales y de defunción. Segundo, el 11 de noviembre de 1563, el Concilio de Trento ordena el establecimiento y conservación de libros paroquiales: "A principios de este siglo, y aun por todos los dos tercios primeros de él, continuó bastante generalmente la costumbre de usar diversos apellidos hijos de un mismo padre, especialmente entre mayorazgos... Poco a poco fue **limitándose este albedrío** a las casas de la grandeza, y... ¡cosa rara! **a los hijos bastardos**... entrando ya el siglo XVII".[187] Aunque en todo el siglo XVI "y aún en el siguiente abundan los casos en que los apellidos variaban no sólo a cada generación, sino aún entre los mismos

---

184 Pupo-Walker, Historia, creación y profecía, 8.

185 Porras Barrenechea, El Inca Garcilaso, XV.

186 "Los primeros Registros Reales fueron en España los que llevó en 1238 Don Jaime I durante la conquista de Valencia. En Castila recién aparecieron con Alfonso X ." Enrique de Gandia, Del origen de los nombres y apellidos y de la ciencia genealógica (Buenos Aires: Eidtorial "La Facultad". 1930) 79.

187 Angel de los Ríos y Ríos, Ensayo histórico etimológico y filológico sobre los apellido castellanos desde el siglo X hasta nuestra edad (Madrid: Manuel Tello, 1871) 240-41. El énfasis es mío.

hermanos [primogénito, segundogénito]. En realidad, apellidos que se transmitían regularmente, de un modo hereditario, existieron desde principios del siglo XI; pero las rarísimas excepciones no se hicieron ley general por lo menos hasta el siglo XVII".[188]

Si aceptamos que nombrarse es identificarse, saberse más o menos y que "contestar quien soy... puede ser, es más suele ser, decir en cierta forma dónde estoy en el espacio de prácticas, códigos y significados...",[189] entonces podemos ensayar otra posibilidad que tenga que ver con dos elementos: En primer lugar hay que aceptar que cada nombre se convierte en un texto, un espacio de significación que se estructura de acuerdo con el deseo del que se nombra y a la aceptación y reconocimiento del que lee. Segundo, esta estructuración contextual permite que "todo nuevo nombrar puede también modificar esos contextos y crear nuevos espacios de significación".[190] Finalmente, se debe reconocer que cada cambio de nombre sucede porque hay que manifestar una nueva identidad. Como entre ambos elementos hay una combinación de mutuo reforzamiento, la identidad se beneficia porque ésta "surge de la coherencia entre un sujeto y el nombre, y que se define en un texto a él atribuido en un momento dado".[191] Establecido lo anterior y antes de examinar más los cambios en el nombre del Inca, será conveniente traer a colación los argumentos expuestos en este asunto por Raúl Porras Barrenechea, quien sugiere que el joven mestizo quiso evitar confusiones con sus célebres deudos y "Posiblemente por consejo de su tío...[Alonso de Vargas] decide cancelar su apelativo usado en Indias. El tío aconsejaría al sobrino adoptar el nombre de su hermano y tomar el glorioso apelativo de Garcilaso de la Vega".[192] Así explica el mismo autor la transformación de Gómez Suárez

---

188 Gandia, Del origen de los nombres, 73, 78.

189 Thiebaut, Historia del nombrar, 37.

190 Thiebaut, Historia del nombrar, 56.

191 Thiebaut, Historia del nombrar, 125.

192 Porras Barrenechea, El Inca Garcilaso, XV.

a Garcilaso de la Vega, explicación que ofrece valederas razones: "Había en Montilla un magnate... que lleva el mismo nombre de Gómez Suárez de Figueroa y éste era, además, el apelativo que correspondía a los primogénitos de los Condes de Feria... El nombre de Gómez Suárez de Figueroa -que usaba en esos días el segundogénito de los Marqueses de Priego- era inoportuno en Montilla y se prestaba a confusiones, para ser usado por un mancebo humilde y desconocido".[193]

Max Hernández añade algo importante: "Además, una cosa era llamarse de ese modo en Indias y otra, muy distinta, llamarse así en España",[194] especialmente si se tiene en cuenta quiénes eran y qué función desempeñaban los Condes de Feria y Marqueses de Priego en Montilla. Y esto tal vez haya sido así, especialmente si iluminamos esta etapa de la vida del cronista con lo planteado por Freud en el sentido de que "Uno no puede evitar un sentimiento de vago desagrado cuando se encuentra con un extraño que tiene el mismo nombre de uno".[195] Considerando todo esto, uno podrá imaginarse lo que el mestizo Gómez Suárez de Figueroa sentía sobre este asunto, entonces, cabe sugerir que esto, entre otros elementos, influyó en su decisión para mudar de nombre. A lo dicho, habría que añadir que detrás también está su formación andina, su distinguida condición social andina y el hecho de ser pariente de lo más notable de la realeza cusqueña (a lo que habría que añadir el abolengo de la familia paterna). Todo esto habría hecho que el joven mestizo se formara una concepción muy especial de los nombres. El no oculto sentimiento de clase (valga el deliberado uso de esta categoría) de Garcilaso se refleja en este pasaje en el que corrige a Alonso de Ercilla y Zúñiga: "palla, dice que significa señora de muchos vasallos y haciendas; dícelo, porque cuando este caballero pasó allá, ya estos nombre Inca y Palla en

---

193 Porras Barrenechea, El Inca Garcilaso, XV.

194 Max Hernández, Memoria del bien perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega (España: s/f) 92.

195 Sigmund Freud, "The Psychopathology of Everyday Life" (1901) Standard Edition, vol VI: 25. Citado y traducido por M. Hernández, Memoria del bien perdido, 92.

muchas personas andaban impuestos impropiamente; porque los apellidos ilustres y heroicos son apetecidos de todas las gentes, por bárbaras y bajas que sean".[196]

Ahora bien, sería oportuno comentar brevemente el valor de los espacios que ocupan los diferentes componentes del nombre del cronista. Antes que nada, debo indicar que tomo en cuenta lo anotado por Garcilaso respecto de la posición de la palabra "Inca", en el sentido de que en la tradición quechua su posición no indicaba absolutamente nada: "le llamaron Viracocha Inca, o Inca Viracocha, que todo es uno, porque **el nombre Inca no significa más antepuesto que pospuesto**".[197] Si mi lectura es a contrapelo, en otras palabras, aparentemente contradictoria a lo enunciado por Garcilaso, creo que se justifica si se tienen en cuenta los siguientes aspectos: primero, entiendo que esta indicación del autor tiene total vigencia para el imperio incaico, donde los estatutos del nombrarse funcionan en estructuras sociales válidas, sólidas y autónomas respecto de otras formas de nombrarse. En esta ocasión *Inca* cumple una función denotativa que, ajena a la posición que ocupa en el espacio del nombre, significa, refiere "*objetivamente*" al Inca Viracocha. Pero cuando Garcilaso está en España, el sujeto está ubicado en otros espacios enunciativos donde los estatutos del nombrarse quechua (y sobre todo de los códigos del nombrarse en la realeza) ya "desestructurados" no tienen vigencia, por lo que resultan no aplicables al humanista Garcilaso que tiene otra formación, es un mestizo, y otros son los tiempos y el ambiente en que se desempeña.

Segundo: ¿quiso significar algo?... Debió de haber habido un motivo para que el Inca, con tanta insistencia, ensayara diversas maneras de llamarse y escribir su nombre, formas en las que el término "Inga" iba cambiando de posición hasta que llegó a formular el nombre que le satisfizo. No creo que todo ese esfuerzo por ubicar y escribir "Inga" e "Inca" carezcan de sentido, que sean gratuitos, o que nada tengan que ver con ubicar y fijar

---

196 Inca Garcilaso, CR: Lib. 1, Cap. XXVI, II: 40.

197 Inca Garcilaso, CR: Lib 5, Cap. XXI, II: 177. El énfasis es mío.

su identidad. Se entiende, por otra parte, aunque esto huelgue decirlo, que en el caso del monarca quechua la ubicación de "Inca" en su nombre no tenga importancia porque su nombre no va a definir su identidad. Su identidad está fuera de toda discusión. Pero el caso del mestizo sí que es importante, porque ahí está expresada su íntima identidad (especie de reconcilación de las partes), que ahora hace pública porque así desea que ser llamado.

Aquí cabe hacer otra pregunta ¿tenía el mestizo Gómez Suárez de Figueroa derecho a llevar el apelativo "Inca" si se tiene en cuenta que era descendiente de la nobleza cusqueña por línea materna? (su madre fue sobrina del Inca Huayna Capac). Con estusiasmo Miró Quesada dice que sí "le correspondía como perteneciente a la familia imperial de los Incas"[198] Pero si nos atenemos a lo que el mismo Inca dice parece ser que él no tenía derecho a llevar tal apelativo: "Estos nombres y renombres daban a la descendencia de la sangre real por línea de varón; y en faltando esta línea, aunque la madre fuese parienta del rey... mas sus hijos e hijas no tomaban de los apellidos de la sangre real, ni se llamaban Incas, ni pallas, sino por el apellido de sus padres; porque de la descendencia femenina no hacían caso los Incas."[199] La explicación de su decisión de adoptar ese apelativo radica, precisamente, en lo que habíamos dicho antes: estas normas por él comentadas, al igual que el valor cero de la posición del apelativo en el nombre del soberano inca, son del y para el imperio ya extinguido, sin vigencia en la Península. De ahí que nuestro deseo de ver un sentido y un significado en la ubicación de "Inca" en su nuevo nombre sea plausible. En otras palabras, con esta aparente "contradicción" es el mismo mestizo quien nos ayuda a explicar nuestra posición.

Teniendo en cuenta esto, me parece que los primeros cambios (puntos b y c) sugieren dos cosas importantes: primero, un sujeto que trata de acercarse más y más al

---

198 Miró Quesada, El Inca Garcilaso, 362.

199 Inca Garcilaso, CR: Lib. 1, Cap. XXVI, II: 40.

nombre del padre: *de la Vega* en la primera circunstancia y luego *Garcilaso de la Vega*, como su padre y un pariente suyo, el célebre poeta toledano. Segundo, herido por los comentarios negativos sobre su padre y por la actitud de la burocracia española, y fastidiado con la incómoda homonimia del *Gómez Suárez de Figueroa*, el mestizo ha decidido reivindicar el nombre de su padre. Ha decidido ser otro, otro que, como su antecesor y su célebre deudo toledano, inscriba su nombre y su identidad con la pluma y la espada. Frente a la adversidad, el Inca ataca y se defiende escribiendo. El título de uno de los capítulos resume esta actitud del Inca: "El autor da satisfacción de lo que ha dicho, y en recompensa de que no le crean, se jacta de lo que los historiadores dicen de su padre": "Todo esto dicen aquellos autores de mi padre... y yo escribo lo que fue, no por abonar a mi padre, ni por esperar mercedes... sino por decir la verdad... Yo me satisfago con haber dicho verdad; tomen lo que quisieren... Este blasón y trofeo tomaré para mí por ser la honra y fama cosa tan deseada y apetecida de los hombre que muchas veces se precian de lo que les imputan por infamia".[200] Analizando este texto, Max Hernández ha sugerido, con mucha razón que este cambio "nos permite entender un punto clave. La elección del nombre Garcilaso de la Vega que el Inca comparte con el conquistador y el poeta homónimos, apunta a una fantasía. La de restituir al padre, cuyos servicios no fueron reconocidos y cuya lealtad fue cuestionada, su gloria y valor".[201] Pero el cambio sustancial y con ciertos titubeos vino luego (puntos ch y d). En el primer caso, la palabra "Indio" antecede al nombre, y la palabra "Inga" ocupa el espacio intermedio entre "Garcilaso" y "de la Vega". En el segundo caso "el gentilicio -en tanto que indica la procedencia del escritor- está colocado en el lugar que correspondería al apellido materno".[202]

---

[200] Inca Garcilaso, HGP: Lib. 5, Cap. XXIII, III: 359-60.

[201] Hernández, Memoria del bien perdido, 97.

[202] Hernández, Memoria del bien perdido, 99.

Aunque la propuesta de Starobinsky está dedicada al seudónimo en Stendhal, puede ser útil si la extendemos para la presente circunstancia: "To take a pseudonym is to engage in act of protest. Whatever else it may be, it is first of all a repudiation, out of shame or resentment, of the name transmitted by one's father...If the name is truly an identity, if through the name it is possible to attack and injure a person's essence, then repudiation of the patronymic is a substitute for parricide. It is the least cruel form of murder in effigy".[203] Claro que en Garcilaso no hay un rechazo literal del padre, y en esto hay que ser enfático; por el contrario, lo que sus palabras muestran es respeto, admiración y cariño por su progenitor. Pero el padre y el patronímico también representan la cultura, la sociedad, la ideología, que en su momento y de acuerdo al enfoque del Inca, no se portaron a la altura de las circunstacias con su padre que, al fin y al cabo, había coadyuvado en la adquisición de un fabuloso imperio. Representan también la sociedad a la que el ahora *Inga* intentó acercarse e integrarse de muchos modos y de la que no recibió el trato y reconocimiento adecuados en el momento conveniente. Por otra parte, me parece que no se pueden obviar en la toma de esta decisión los sentimientos del Inca respecto del comportamiento del padre con la madre (el abandono, su posterior matrimonio con una española, el matrimonio de la *ñusta* con un peninsular segundón, la ausencia y la nostalgia por la madre y el Cusco). De ahí que el término *Inga*, en sus dos posiciones (puntos ch y d), sugiera un reacomodo en el modo de sentir y pensar de Gómez Suárez de Figueroa, y, en cierta forma, un rechazo parcial a la presencia totalizante del nombre castellano y a lo que este pudiese representar. Así este cambio se convierte en una toma de posición del sujeto, que por un lado deslegitimiza la hegemonía del patronímico y semi-legitima el título de sus antepasados; uso la partícula *semi* para indicar que hay cierta timidez en el uso del término quechua, tanto por la grafía hispanizante como por el espacio intermedio que ocupa Inga flanquedo por el patronímico español. El punto d contiene esa importante variante vista con

---

[203] Starobinsky, The Living Eye, 78-79.

anterioridad, en la que "Inga" aparece en lo que ahora es el lugar del apellido materno. No estoy sugiriendo un parricidio, pero sí la ruptura de algo que antes quería ser unidad de significación totalizadora y la aparición de la diferencia, de lo otro (en tanto conquistado y dominado) para relativizar la totalidad. La presencia de *Inga* modifica sustancialmente la percepción de la identidad del sujeto público porque ya puede indicar otros orígenes, pero lo importante es que esta percepción pública sólo se da gracias a la nueva posición que ha asumido el sujeto privado.

Será recién a partir de 1605 (punto e) que el Inca asuma el nombre con el que pasará a la historia. La fractura de la hegemonía del patronímico finalmente se ha producido, la palabra materna que ha recuperado su grafía más cercana a su pronunciación en *runa simi*, ocupa el primer espacio convirtiéndose en un micro-texto o espacio donde "acontece el nombre", otro nombre. Nombrarse Inca primero, en este específico caso, es, por lo tanto, "ubicar en un texto, 'intertextualizar' e, inversamente, el texto como espacio de significaciones" pasa a significar otros espacios hasta ese momento semi anulados "porque ubica, porque 'contextualiza' eso que es nombrado en un conjunto de prácticas, de creencias y de interpretaciones".[204]

Lo que contextualiza es aquello que Fray Luis de León reclama para los nombres: que reflejen de algún modo sus orígenes, su "esencia" y combinaciones, lo que es y de donde es:

> Atiéndese pues aquesta semejanza en la origen y significación de aquello de donde nace; que es decir que cuando el nombre que se pone a alguna cosa se deduce y deriva de alguna otra palabra y nombre, aquello de donde se deduce ha de tener significacion de alguna cosa que avecine á algo de aquello que es propio al nombrado; para que el nombre, saliendo de allí, luego que sonare, ponga en el

---

[204] Thiebaut, Historia del nombrar, 56.

> sentido del que le oyere la imagen de aquella particular propiedad. Esto es para que el nombre contenga en su signficacion algo de lo mismo que la cosa nombrada contiene en su esencia.[205]

Las palabras de Fray Luis reflejan con exactitud lo que ocurrió en 1605 cuando nuestro mestizo aparece como Inca Garcilaso de la Vega, momento en el cual el término *Inca* empieza a cumplir una función connotativa (frente a la función denotativa que cumplía en el nombrar quechua) al crear un sistema de significación diferente, ya que busca establecer en un original espacio de enunciación nuevas relaciones asociativas entre el signo, el objeto y el sujeto. Gracias, pues, a esta función connotativa somos capaces de descubrir ese "sentido segundo" (o esos sentidos) del que hablaba Hjelmslev, y a partir de éste (o estos) establecer conexiones en el marco de una "semiótica connotativa" (llamada así por Hjelmslev), que es "una descripción que no está de acuerdo con el principio empírico que exige que la descripción esté libre de contradicción y que sea exhaustiva y simple".[206]

Si bien John Stuart Mill sostiene que los nombres propios no son connotativos y que sólo denotan a los individuos llamados por esos nombres, pero no indican ningún rasgo o atributo que les pertenezca, cosa que si ocurre con los nombres comunes que denotan y connotan, significan ciertas propiedades y atributos. Si ser connotativo o tener un significado es expresar una información,[207] el nombre propio, según Mill, no connota

---

205 Fray Luis de León, Escritores del siglo XVI. Obras del maestro Fray Luis de León (Madrid: BAE, 1918) XXXVII, 72.

206 Beristáin, Diccionario, 110-11.

207 Holger Steen Sørensen, The Meaning of Proper Names. With a Definiens Formula for Proper Names in Modern English (Copenhagen: G. E. C. Gad Publisher, 1963) 37. Según Sørensen, los nombres propios son signos, solamente signos, pero con características distintivas. 107. Para un detallado análisis de las diferentes teorías sobre el nombre propio, véase este libro.

nada y no tiene, estrictamente hablando, ninguna significación.[208] Para el caso del Inca, prefiero adoptar la posición de Otto Jespersen y J. Kurylowicz, entre otros. El primero "supone que el nombre propio también aporta un cojunto de rasgos, sólo que tal conjunto es mucho mayor. Tan extenso que, según Kurylowicz, llega a identificar, pues,cuanto más rico es el contenido semántico, más restringido es el empleo posible (su extensión)".[209] Para Jespersen es muy importante el contexto, dicho de otro modo, la forma concreta en que el emisor emplea el nombre y es entendida por el receptor:

> What in my view is of prime importance is the way in which names are actually employed by speakers and understood by hearers. Now, every time a proper name is used in actual speech its value to both speaker and hearer is that of denoting one individual only, and being restricted to that one definite being... Mill and his followers lay too much stress on what might be called the dictionary value of the name, and too little on its contextual value in the particular situation in which is spoken or written. It is true that is quite impossible to tell the meaning of John when nothing but the name is before us, but much the same thing may be said of a great many "common names"... I should venture to say that proper names (as actually used) "connote" the greatest number of attributes.[210]

---

208 John Stuart Mill, A System of Logic Ratiocinative and Inductive. Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation (London: Longman, 1970) 14-21.

209 Emilio Ridruejo, "El nombre propio connotativo en El Criti-cón", Gracián y su época, 291.
Véase Jerzy Kurylowicz, "La position linguistique du nom propre" Readings in Linguistics II, ed. Eric P. Hamp, et al. (Chicago: U of Chicago P, 1966) 362-70.

210 Otto Jespersen, The Philosophy of Grammar (New York: Norton, 1965) 65-66.

La adopción de Inca hace exactamente eso: aporta, en un contexto concreto, un amplio conjunto de rasgos peculiares a la indentidad del sujeto. Y ocurre, precisamente, porque su adopción por parte de Garcilaso restringe el rico contenido semántico del término inca. ¿Esta adopción es arbitraria¿ ¿Resulta el término Inca doblemente arbitrario en el nombre del cronista cusqueño? Si uno se atiene a la arbitrariedad del nombre habría que recordar que cuanto más arbitrario es el nombre propio, mucho más real o genuino es el mismo.[211] O como indica Jespersen: "The more special or specific the thing denoted is, the more probable is it that the name is chosen arbitrarily, an so much the more does it approach to, or become, a proper name".[212] Esta limitación sería mucho más visible si alguien hubiese querido o quisiera adoptar este término como nombre propio. Si esto sucediese, habría que reacomodar el sentido de la palabra en un nuevo contexto. Y decir, en un contexto concreto, como el de este trabajo, "el Inca escribió", es indicar que el Inca Garcilaso de la Vega escribió, y punto. No hay mayores ambigüedades, he ahí su restricción y su connotación. La restricción de la carga semántica de Inca se produce cuando este término pasa a formar parte del nombre propio del cronista, porque como nombre propio es un elemento del código que remite al código, en otras palabras, este nombre propio "supone en el código una torsión sobre sí mismo".[213]

En este sentido el uso y la posición del término *Inca* contienen sus propias contradicciones (¿tenía derecho Garcilaso a usarlo?; ¿qué significa el espacio que ocupa?) que obligan al lector a ir en busca de un "sentido segundo" que sirva para comprender más a Garcilaso. Esta función connotativa ayuda a responder *cómo* Garcilaso usa la palabra

---

211 Sørensen, The Meaning of Proper Names, 28.

212 Jespersen, The Philosophy of Grammar, 71.

213 Ridruejo, "El nombre propio", Gracián y su época, 293.
Ridruejo, en este apartado, cita a Roman Jacobson, "Los conmutadores, las categorías verbales y el verbo ruso", Ensayos de lingüístca general (Barcelona: Seix Barral, 1975) 308-09.
Sobre la relación del nombre propio "Théophile Gautier" con su referente, véase de Paul Ziff, Semantic Analysis (New York: Cornell UP, 1960) 103-105.

Inca, mientras que la función denotativa ve *qué* significa el mismo término. El revalorado uso connotativo de *Inca* en el nuevo nombre está evidentemente orientado por un alto grado de interés personal y una voluntad que desea expresar una identidad lograda en la confrontación y aceptación de la diferencia.

Hay todavía otro nivel en el nombrarse *Inca* que es el *mito*, mito en términos barthesianos, en el sentido que éste es "un habla elegida por la historia [que] no surge de la 'naturaleza' de las cosas... un habla definida por su intención mucho más que por su letra... sistema de comunicación, un mensaje, un modo de significación [cuya] significación mítica nunca es completamente arbitraria, siempre es parcialmente motivada... no hay mito sin forma motivada".[214] Aquí el término *Inca* ya no denota en forma lineal al emperador quechua como su único referente, cosa que ocurre en otros textos, sino que asociando diversos elementos y circunstancias discursivo-históricos enriquece sus posibilidades de significación. Este ensanchamiento de las posibilidades significativas de *Inca* como *mito* se debe a que éste "es un *valor*," cuya "sanción no consiste en ser verdadero" sino que depende de dos instancias: primero, del uso voluntario y motivado de parte del cusqueño y, segundo, de la posterior circulación-interpretación-aceptación que se dé a dicho término en calidad de *mito*, que viene a ser una "cadena de conceptos ampliamente aceptados a través de una cultura, por la cual sus miembros conceptualizan o entienden un tópico particular o parte de su experiencia social".[215] Precisamente porque el *mito* es arbitrario respecto de su referente y específicamente cultural respecto del usuario (autor del enunciado y oyente-lector), estas dos instancias adquieren una dinámica que posibilita una riqueza pluri-significativa porque el mito (*Inca*, en este caso) es una palabra "*robada* y *devuelta*". *Robada* de un contexto histórico y su sistema lingüístico diferentes a

---

[214] Roland Barthes, Mitologías, tr. Héctor Schmucler (México: Siglo XXI. 1985) 199, 216, 218-19.

[215] Tim O'Sullivan, et al. Key Concepts in Communication and Cultural Studies (London: Routledge, 1994) 286-87.

los de España, y *devuelta* en forma impresa a ambos sistemas. La palabra *devuelta* ya no es la palabra que fue *robada*, puesto que en el proceso ha sufrido variaciones y ahora se encuentra cargada de otros valores ausentes en el original espacio enunciativo que permitía el quechua del incanato. Esto es posible porque solamente "la palabra que se restituye deja de ser la que se había hurtado: al restituirla, no se ha colocado exactamente en su lugar. Este momento furtivo... constituye el aspecto transido del habla mítica".[216]

Por otro lado, nombrarse *Inca Garcilaso de la Vega* puede ser considerado un enunciado perfomativo porque "ofrece la peculiaridad de ser un acto individual, único e histórico (localizable en un sitio y en una fecha); 'es un acontecimiento porque crea el acontecimiento' y si bien puede reproducirse no puede repetirse."[217] Esta idea de lo perfomativo en el nombrar(se) coincide con la posición asumida por Sócrates en el sentido de que nombrar es una forma de acción y de que el nombre es un instrumento para provocar esa acción. El filósofo griego cuando mantiene un diálogo con Hermógenes dice:

> Sócrates: Pues bien, ¿acaso el hablar no es también una entre las acciones?... Entonces, ¿acaso si uno habla como le parece que hay que hablar lo hará correctamente hablando así o lo hará con más éxito si habla como es natural que las cosas hablen y sean habladas y con su instrumento natural, y, en caso contrario, fracasará y no conseguirá nada?
>
> Herm.: Me parece tal como dices.
>
> Sóc.: ¿Y el nombrar no es una parte del hablar? Pues sin duda la gente habla nombrando... ¿**Luego también el nombrar es una acción**, si, en verdad, **el hablar era una acción en relación con las cosas?**... Dices bien. Luego

---

[216] Barthes, Mitologías, 218.

[217] Beristáin, Diccionario, 25.

también el nombre es un cierto instrumento... Entonces el nombre es un cierto instrumento para enseñar y distinguir la esencia.[218]

Siguiendo a Austin, diríamos que la capacidad perfomativa de este enunciado del Inca no depende tanto, ni lógica ni psicológicamente, del contenido intelectual de la frase expresada, sino que su realización se da "mediante la existencia de una especie de ceremonial social que atribuye a una determinada fórmula, empleada por una determinada persona en determinadas circunstancias, un valor particular".[219] Esa fórmula estaría compuesta por el nombre completo del Inca y en especial por éste término que inaugura el espacio del nombre.

De ahí que a partir de 1605 el nombrarse en el Inca adquiere una naturaleza polifónica, multi-cultural, porque se ha vuelto un nombrarse que reflexiona e interpreta las diversas "escenas" y "esencias" que lo conforman y que, por tanto, reclama una mayor apertura de parte del oyente o lector que es forzado al múltiple reconocimiento y a la aceptación del nombre polifónico del autor. De este nombre surge la firma del mestizo cusqueño que no puede nombrarse fuera del relato de la conquista, como una forma de hacer recordar que para los mestizos evocarse es a la vez evocar a los otros, sus múltiples otros.

En la primera parte de De los nombres de Cristo (1583), fray Luis de León (1527-1591) indica que

El nombre... es una palavra breve, que se substituye por aquello de quien se dice, y se toma por ello mismo. O nombre es aquello mismo que se nombra, no en el ser real y verdadero que ello tiene, sino en el ser que le da nuestra boca y

---

218 Platón, "Cratilo", Diálogos,7 vols. (Madrid: Gredos, 1988) II: 371-72.

219 Ducrot, Todorov, Diccionario, 385.

> entendimiento... Y así queda claro lo que al principio dijimos, que el nombre es como la imagen de la cosa de quien se dice, o la misma cosa disfrazada en otra manera...
>
> ... mucho conviene que en el sonido, en la figura, o verdaderamente en la origen y significación de aquello de donde nace, se avecine y asemeje a cuyo es, ... esta semejanza y conformidad se atiende a tres cosas: en la figura, en el sonido, y señaladamente en la origen de su derivación y significación.[220]

Muchos filósofos clásicos, Platón, Aristóteles, Sócrates, entre otros, han prestado atención al tema de la capacidad denotativa del lenguaje y por ende del nombre (propio). Desde Aristóteles este es un tema recurrente en la filosofía griega, y varios filósofos le han concedido mucha importancia, como en el caso de Filodemus y Sexto Empírico, para quienes el asunto de los signos es central en el debate entre estoicos y epicúreos. Pero es en el "Cratilo" donde Sócrates presenta toda una teoría de los nombres: En el diálogo Cratilo sostiene que los nombres son exactos por "naturaleza" (*physei*), por lo que algunos nombres no corresponden a quienes los llevan, mientras que Hermógenes cree que la exactitud de estos se debe a un "pacto" y "concenso" (*synthéke*, *homología*), "convención" y "hábito" (*nómos*, *éthos*). Sócrates, por su parte, rechaza tanto la posibilidad mimética del nombre como la que sostiene que es una convención o costumbre, y defiende la función, que Farhang Zabeeh ha llamado "instrumentalista" del lenguaje. Pero, como dice J.L. Calvo, al "final, lo que queda bien claro es la intención de Sócrates de descalificar el lenguaje como medio para acceder la realidad, mediante el rechazo de dos teorías que pretendían, cada una, constituir a éste en el único y más idóneo método para ello".[221] Farhang Zabeeh, ha tratado de resumir la posición de Sócrates en cuatro puntos principales:

---

[220] Fray Luis de León, Escritores del siglo XVI, 70-72.

[221] J. L. Calvo, Introducción "Cratilo", Platón, Diálogos (Madrid: Gredos, 1988) II: 358.

(I) El discurso es un forma de acción, (2) para hablar con éxito y satisfactoriamente uno tiene que observar cierta convención, (3) nombrar es una suerte de acción, y (4) el nombre es un instrumento usado por el hablante para expresar información y para distinguir entidades.[222] Agustín de Hipona también prestó atención al tema al sugerir que la naturaleza del signo es convencional y de inherente arbitrariedad, y al indicar que éste es básicamente un contrato social, o lo que él llama un "pacto".[223] E. Vance siguiendo a Agustín indica:

> As opposed to the divine Word, which is always without difference with regard to itself, human speech ... is dependent solely on social convention.[224] The laws of this pact should not be allowed to become a tyrannical force.
>
> Clearly, Augustine's insistence upon the arbitrary nature of the bond between signifier and signified went against the grain of that tradition that is commonly called "Cratylism," after the opinion of one of Socrates interlocutors, who held that words are in some obscure way replicas of the substances that they

---

222 Farhang Zabeeh, What is in a name? A Inquiry Into the Semantics and Pragmatics of Proper Names (The Hague: Martinus Nijhoff, 1968) 72-73.

223 "But if I ask them with what letters the name Aeneas is spelled, all who have learned this much will give the right answer in accordance with the agreement and convention by which men have established these characters among themselves." The Confessions of St. Augustine, tr. John K Ryan (New York: Image Books, 1960) I. xiii. 22.

224 "Among signs, some are natural and others are conventional. Those are natural which, without any desire or intention of signifying, make us aware of something beyond themselves, like smoke which signifies fire. It does this without any will to signify doctrine concerns either things or signs, but things are learned by signs... (II.1)

Conventional signs are those which living creatures show to one another for the purpose of conveying, in so far as they are able, the motion of their spirits or something which they have sensed or understood. Nor is there any other reason for signifying, or for giving signs, except for bringing forth and transferring to another mind the action of the mind in the person who makes the sign. (II. 2) Saint Augustin, On Christian Doctrine, tr. D. W. Roberton, Jr. (New York: The Liberal Arts Press, 1958) 34. También véase en este libro la sección I.2. (8)

name. Such doctrines had persisted in movements distinct from Platonism- for example, in Stoic theories of language.[225]

Para Lacán, la necesidad del pacto logrado por un acuerdo es de vital importancia porque sin éste sería imposible la existencia. Dice Lacán que: "nombrar constituye un pacto, por el cual dos objetos simultáneamente se ponen de acuerdo para reconocer el mismo objeto. Si... los sujetos no se ponen de acuerdo sobre este reconocimiento, ningún mundo, ni siquiera una percepción, podría ser sostenida por más de un instante."[226]

Siglos más tarde, un pasaje del conocido libro de Lewis Carroll, Alice's Adventures in Wonderland, también se ocuparía del mismo tema y resumiría hábilmente los argumentos de las dos posiciones encontradas: por un lado, la necesidad y por lo tanto la capacidad de representación o significación de los nombres, y por el otro, la condición aleatoria del nombrar.[227] Cuando el personaje Humpty Dumpty le pregunta a Alicia su nombre y ocupación y ésta le responde:

- "Me llamo Alicia, pero..."

Humpty Dumpty interrumpe con impaciencia

- "¡Es un nombre suficientemente estúpido!... ¿Qué significa?"

A lo que Alicia pregunta dudosa

- "¿Un nombre siempre debe significar algo?"

Humpty Dumpty contesta

- "Por supuesto que debe"

Y con una sonrisa cortada añade

---

[225] Eugene Vance, "Saint Augustine Language as Temporality," Mimesis. From the Mirror to Method, Augustine to Descartes, ed. John D. Lyons and Stephen G. Nichols , Jr. (Hanover: UP of New England, 1982) 24-25.

[226] Citado por Kelly Oliver, Reading Kristeva, 20.

[227] Debate es una prolongación del viejo interés por la capacidad denotativa de las palabras o signos.

- "Mi nombre significa la forma que tengo.... Con un nombre como el tuyo, tú podrías ser cualquier cosa."[228]

Este viejo tema de que si existe o no una relación entre la palabra (en nuestro caso el nombre) y el objeto que refiere ha captado en el siglo XX la atención de filósofos y lingüistas. Los que de algún modo se sitúan en la línea del suizo Ferdinad de Saussure, respecto del carácter arbitrario de las relaciones del signo lingüístico, entre ellos Odgen Y Richards, niegan que exista relación directa entre las palabras y las cosas que ellas representan.[229] Del mismo modo, como "nos lo recuerdan los lingüistas",[230] anota Max Hernández, "no hay en el nombre propio nada que indique el modo de ser del nombrado. Es decir no hay modo de ser Pedro o Juan. O, para el caso, Gómez o Garcilaso" .Y con acierto añade: "Semánticamente es así. Pero, si vemos desde la perspectiva psicoanalítica, el nombre se sitúa en un horizonte de mandatos y prescripciones, expectativas y deseos... De ese modo el nombre, desligado del registro simbólico en el cual está situado, puede prestarse para la construcción de una genealogía imaginaria que remite a personajes

---

228 Lewis Carroll, The Complete Works of Lewis Carroll (New York: Random House, 1974) 209.

229 José Manuel Blecua, ed. Linguística y significación (Barcelona: Salvat, 1973) 37.

230 En Theaetetus (209), Platón indica que el nombre propio denota únicamente al individuo y al mismo tiempo funciona como un predicado caracterizando al individuo. En Cratylus también trata del mismo tema. Como se ha visto anteriormente en este diálogo, Sócrates rechaza tanto la teoría realista del lenguaje (representada por Cratilo) como la posición nominalista (defendida por Hermógenes) y opta por una tercera posición que F. Zabeeh denomina instrumentalista. De este modo Sócrates rebate las ideas de que las palabras son dictadas por la naturaleza (*physei*) o arbitraria y convencionalmente (*nomos*) impuestas.

Algunos lingüistas como el danés Holger Steen Sorensen (The Meaning of Proper Names,) aceptan que los nombres propios tienen un significado (*meaning*) y trata de rechazar la idea de que el nombre propio es arbitrario.

Paul Ziff admite que los nombres personales tienen connotación pero no significado (*meaning*) y a la pregunta "¿Qué hay en un nombre?" responde "There is nothing in a proper name. It has an information content but even so, it is all sound and if the sound is changed the name is changed." Semantic Analysis, 93.

Véase, Farhang Zabeeh, What is in a name? 72, 43, 24.

reales".[231] Para el Inca Garcilaso el nombre definitivamente significa algo y le informa al lector que así era en la sociedad incaica. Además, éste es un tema que le interesa respecto a sus antepasados porque dedica varios pasajes para explicar el significado de los nombres, su importancia, además de aclarar e informar sus orígenes, llegando muchas a la observación detallista tanto en lo social como en lo filológico. En ocasiones el cronista detiene el curso de su narración para contar cosas que a simple vista podrían parecer anecdóticas, pero que para él (y evidentemente para el lector) tienen su importancia: "Antes que pasemos adelante será bien declaremos la significación del nombre Yahuar Huacac y la causa por qué se lo dieron a este príncipe".[232]

> Será bien digamos brevemente la significación de los nombres reales apelativos, así de los varones como de las mujeres; y a quién y cómo se los daban, y cómo usaban de ellos; para que se vea la curiosidad que los Incas tuvieron en poner sus nombres y renombres, que en tanto no deja de ser cosa notable.
>
> Considerando bien los indios la grandeza de las mercedes y el amor con que el Inca se las había hecho... buscaban títulos y renombres que igualasen con la alteza de su ánimo y significasen en junto sus heroicas virtudes.[233]

Pero cuando, con honestidad, reconoce no saber el significado, no recurre a su fácil negación, sino que respetuoso de las lenguas maternas busca otra alternativa y la explica: "Manco es nombre propio, no sabemos qué signifique en la lengua general del Perú, aunque en la particular que los Incas tenían para hablar unos con otros (la cual me escriben

---

231 Hernández, Memoria del bien perdido, 96-97.

232 Inca Garcilaso, CR: Lib. 4, Cap. XVI, II: 136.

233 Inca Garcilaso, CR: Lib. 1, Cap. XXVI, II: 39; CR: Lib. 1, Cap. XXIV, II: 37.

del Perú se ha perdido ya totalmente) debía de tener alguna significación, porque por la mayor parte todos los nombres de los reyes la tenían".[234]

Indicamos lo anterior porque cuando el nombre propio no significa nada, el Inca lo declara y explica, como sucede con el nombre del Inca Huascar o la del sumo sacerdote *Uillac Umu*. A Huascar, "además del nombre propio que le pusieron que fue Inti Cusi Huallpa, le añadieron por renombre el nombre Huascar, por dar más ser y calidad a la joya. Huascar quiere decir soga... y porque el príncipe no sonase mal el nombre huasca por su significación, para quitársela le disfrazaron con la r añadida a la última sílaba; porque **con ella no signfica nada**".[235] Véase también su breve análisis de la composición del nombre del sacerdote quechua.[236] El Inca también trata los aspectos domésticos, rituales y genéricos del nombre propio:

> Destetábanlos de dos años arriba, y les trasquilaban el primer cabello on que habían nacido... y les ponían el primer nombre propio que había de tener... y habiéndolo trasquilado le ponían el nombre y le presentaban las dádivas que llevaban.
>
> A semejanza [de la familia real] todos... hacían lo mismo... y universalmente toda la gente común del Perú, cada uno según su grado y parentela, y esta era una de las fiestas de mayor regocijo. Para los curiosos de lengua decimos que la general del Perú tiene dos nombres para decir hijos. El padre dice *churi* y al madre *huahua*... ambos quieren decir hijos... Para distinguir los sexos añaden los nombres que significan macho o hembra.[237]

---

[234] Inca Garcilaso, CR: Lib. 1, Cap. XXIV, II: 37.

[235] Inca Garcilaso, CR: Lib. 9, Cap, I, II: 334-35. El énfasis es mío.

[236] Inca Garcilaso, CR: Lib. 3, Cap. XXII, II: 115.

[237] Inca Garcilaso, CR: Lib. 4, Cap. XI, II: 130-31.

El auto-nombrarse, el cambiarse de nombre, también es un gesto lleno de significación. Este desplazamiento de un nombre por otro no está totalmente sujeto al libre arbitrio del que se nombra porque los nombres, de algún modo, se hallan protegidos o garantizados ya por intereses de grupo, ideologías y, sobre todo, por los de la clase social. De esto, de que el nombrar tiene sus límites, es muy consciente el cronista cusqueño y así lo manifiesta cuando indica que el nombre propio del Inca Huascar era

> Inti Cusi Huallpa, quiere decir *Huallpa, sol de alegría*; que ya como en aquellos tiempos se veían los Incas tan poderosos y como la potencia por la mayor parte incite a los hombres a vanidad y soberbia, no se preciaron de poner a su príncipe algún nombre de los que hasta entonces tenían por nombres de grandeza y majestad, sino que se levantaron hasta el cielo y tomaron el nombre del que honraban y adoraban por dios, y se lo dieron a un hombre *inti*, que en su lenguaje quiere decir *sol*.[238]

Entonces, para que la circulación del apelativo sea efectiva será necesario tener en cuenta los intereses del sujeto, pero también los intereses colectivos, porque existe una dinámica relación entre los discursos (léase textos y el nombre es un micro texto) y las prácticas sociales. Esto es sumamente indispensable, sobre todo, cuando el nombre denota una "auto-creación", un rebautizarse a lo don Quijote, no sólo como una nueva manera verbal de representarse a sí mismo sino para indicar, sobre todo, que se es alguien nuevo. En el caso del Inca, estos momentos de auto-creación se fijan por medio de la escritura, tanto en los nombres que señalan al autor de sus libros como en los nombres y firmas que se estampan en una variedad de documentos. En la dinámica de los actos de auto-creación aquí tratados, se percibe que

---

[238] Inca Garcilaso, CR: Lib. 10, Cap. I, II: 335.

> At these moments of "self-creation" a set of terms can be seen as giving way to, or being displaced by, another. Thus the acts of self-renaming considered here are inseparable from symbolic acts of destruction visited against prior vocabularies and perhaps against the allegiances those vocabularies enjoin. This "regeneration," moreover, is in many cases as symbolically destructive of social concern and of others as it is antithetical to the existing verbal construction of the self.[239]

Como se ha venido observado, la actitud del Inca no funciona en un vacío sino que está conflictivamente respaldada por esa triple tradición cultural a la que él tiene acceso: la incaica, la castellana y la judeo-cristiana. De acuerdo a las costumbres andinas, "el nombre era una designación variable en una secuencia rigurosamente prescrita a lo largo del ciclo vital"[240] porque en el mundo andino existía

> la costumbre de cambiar de nombre varias veces en el transcurso de la vida... Efectivamente, al nacer el infante recibía un nombre; luego, al primer corte de pelo, ceremonia válida para ambos géneros, recibía un segundo nombre. Más adelante los varones de la nobleza al entrar a la pubertad y al horadarles los lóbulos de las

---

239 Mark Edmundson, Towads Reading Freud. Self Creation in Milton, Wordsworth, Emerson, and Sigmund Freud (Princeton: Princeton UP, 1990) 22.

240 Lemlij, Moisés, Luis Millones, Alberto Péndola, "El Taki Onqoy...", El Retorno de las huacas, (1990), 427.

En las tribus indígenas norteamericanas también se aceptaba el cambio de nombre: "Most tribes of Indians allow their members to change their names at the critical epochs of life, such as puberty, first war expedition, first enemy killed, marriage; or after some notable feat, or even accident; elevation to the chieftainship; or upon retirement from active life." Elsdon C. Smith, The Story of Our Names (New York: Harper, 1950) 118.

Entre los caribes de las Antillas, los esposos cambiaban de nombre cuando se casaban. Padre Dutertre, Histoire générale des Antilles, 3 vols (Paris: 1667) II: 378.

Estos cambios también eran aceptados por los griegos: Aristóteles le cambia el nombre a Tyrtames, su discípulo favorito. Primero lo llama Eufrastus (el que habla bien), luego, Teofrastus (el que habla divinamente).

> orejas, recibían un tercer apelativo... Cuando un Inca ceñía la borla recibía un nuevo nombre...[241]

Cieza de León comenta tres aspectos significativos del nombrar andino: los cambios de nombres, su significado y los aspectos sociales del nombrar:

> se usó poner nombres a los niños cuando tenían quinze o veinte días: y les durán hasta ser de diez o doze años: y deste tiempo y algunos de menos tornan a recebir otros nombres...
>
> Los nombres que les ponen y ellos usan son nombres de pueblos, y de aues, o yeruas, o pescado... Y algunos tienen gran quenta con llamarse los nombres de sus padres o abuelos. Los señores y principales buscan nombres a su gusto: y los mayores que para entre ellos hallan. Aunque Atabalipa... quiere dezir su nombre tanto como gallina: y su padre se llamaua Guaynacapa, que significa mancebo rico.[242]

Juan de Betanzos en su crónica (capítulo XLV, primera parte) explica esta usanza incaica que, sin duda, debió de haber tenido una enorme importancia para el hombre andino; sistema del que el Inca Garcilaso, en algo, es un producto :

> después que hubo cumplido un año Atagualpa... le puso su padre por nombre Atagualpa porque... tienen de costumbre que cuando les nace algún hijo dende a cuatro días que nace hacen por su nacimiento una fiesta y dende a un año que nace hacen otra en la cual le tresquilan... le ponen un nombre el cual se nombra mientras

---

241 Rostworowski de Diez Canseco, Doña Francisca, 19.

242 Cieza de León, Crónica del Perú, I: cap. LXV, 200-201.

es muchacho y siendo grande y de edad para se ordenar y hacer orejón... le ponen el nombre quer ha de tener por donde es conocido de qué linaje es...[243]

En la cultura judeo-cristiana los nombres también significan algo, en unos casos describen a la persona y en otros son presagios de cosas futuras que les ocurrirá a ellos en sus vidas. Por lo general en la Biblia un cambio de nombre testimonia una transformación importante en la persona, tal es el caso de Abram que después de la alianza con Yavé, éste le cambia de nombre diciéndole "ya no te llamarás Abram, sino Abraham, porque yo te haré padre de una muchedumbre de pueblos". (Según la etimología vulgar, Abraham es un nombre compuesto de *Ab y hamon* que significa padre de la muchedumbre).[244] Jacob en hebreo es *Yaacov*, que significa el que suplanta. En efecto, Jacob, persuadido por su madre, suplantó a su hermano Essaú para recibir la bendición de Isaac, su anciano padre. Enterado del hecho Essaú, dice "¿No es su nombre Jacob? Dos veces me ha suplantado: me quitó la primogenitura y ahora me ha quitado mi bendición".[245] Jacob luchó con el ángel y éste, después de concluido el enfrentamiento le dice: "No te llamarás ya en adelante Jacob, sino Israel, pues has luchado con Dios y con hombres, y has vencido".[246] Israel significa el que lucha con dios. En el "Nuevo Testamento" hallamos el caso del apóstol Simón Bar Jona al que Cristo le cambia de nombre y lo llama Pedro: "Y yo te digo a ti que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia..."[247] A Pedro en la Iglesia primitiva se le llamaba con a palabra aramea *Cefas* (*Kefas*), que significa piedra.

---

243 Juan de Betanzos, Suma y narración de los Incas, (1551) ed. María del Carmen Martín Rubio (Madrid: BAE, 1987) 191.

244 Sagrada Biblia, trad. Eloíno Nácar y Alberto Colunga (Madrid: BAC, 1967) (Génesis 17) 46.

245 Génesis 27, p 59.

246 Génesis 32, p. 65-66.

247 Mateo 16,13, p. 1174.

Finalmente habría que indicar que en la España del XVI y XVII no era infrecuente ni raro el cambio de nombre.

Todo este ejercicio interpretativo sería absurdo si aceptásemos en su totalidad la propuesta de Carlos Araníbar, quien, a la luz de todas las variantes mencionadas piensa que

> el tardío reclamo de "indio" o de "Inga" es una suerte de *nom de plume*, un recurso lícito y adecuado para el talentoso cuzqueño, para el hombre de letras cuyo crédito como perito en cosas indianas y como escritor ganaba espacio en los círculos cordobeses... Llamarse Inca o decirse pobre son, apurando el análisis, dicciones del afecto y connotaciones literarias, no confidencias biográficas. Por todo eso, los "apelativos reales" en el mundo del comentarista -"*Inca*, hijo de *Palla*"- no entrañan pretensión genealógica seria... La aparición tardía de los apelativos reales en el universo literario de GARC[ilaso] es, creemos, un signo de los tiempos: Inca, palla, son exornos personales que no expropian nada a nadie.[248]

Esta visión pragmática y utilitarista de Garcilaso que habría visto en *Inca* un instrumento, una carta de acreditación, no elimina en absoluto los argumentos de mi lectura. No elimina la posibilidad de que a través de este nuevo nombre, Garcilaso esté expresando y solucionando un conflicto existencial que va más allá de las posibles intenciones pragmáticas; no digo que no hayan existido, cabe esa posibilidad. En otras palabras, incluso si se acepta parcialmente la tesis de Araníbar, todavía se puede ver y leer en el nombre del cusqueño un significado, una intención, un mensaje de mestizaje. Aun siendo un *nom de plume* o un exorno personal para dar crédito a su actividad, aun así es un nombre que significa y un nombre no totalmente castellano ni indígena, un nombre que es

---

[248] Araníbar, "Indice analítico y glosario". Véase su edición de los Comentarios, 2: 746-47.

una combinación y tiene sentido.[249] Tiene que significar algo tanto si seguimos el criterio de Kristeva en el sentido que en "los textos literarios, [podríamos también decir en los textos del Inca], el '0' no existe [porque] el vacío es rápidamente reemplazado por un 'uno'",[250] o si seguimos el criterio de la virtualidad positiva del cero, o sea, leer en su potencialidad como significante. En todo caso estos "nombres son símbolos nimbados de historia que los trasciende".[251] Son una mezcla, un injerto de cuyo sentido y connotación el Inca podría volver a repetir: *y por su significación me lo llamo yo a boca llena y me honro con él.* Los otros mestizos no lo hicieron ¿sólo porque no escribieron los Comentarios? Tal vez. Tal vez muchos de ellos, los que sintieron como Garcilaso, los beneficios, frustraciones y la incertidumbre de ser los primeros mestizos, hubieran querido expresarse como él, no lo hicieron porque no ocuparon, como sujetos, el espacio de la escritura y la inscripción para dibujar un mapa de sus pretensiones, angustias y resoluciones, lo que de ningún modo significa que no lo hayan deseado. Lo que ocurre es que en el Inca Garcilaso de la Vega este asunto se vuelve problemático porque en él el sujeto privado ha decidido enfrentar al público mediante su obra histórico-literaria, y este paso sólo es posible si el sujeto privado decide hacerse público *sujeto* a las controversias que acarrea asumir una identidad pública en el *locus* conflictivo de la obra donde convergen ambos tipos de sujeto.[252] Garcilaso tuvo esa oportunidad, se la creó e inventó porque necesitaba dibujarse y hacerse él mismo un nombre, tal vez sin mayores pretensiones

---

249 "(Names are like points... they have sense.) (3.144)
One name stands for one thing, another for another thing, and they are combined with one another. In this way the whole group -like a tableau vivant- presents a state of affairs."(4.0311) Wittgenstein, Tractatus, 12, 22.

250 Julia Kristeva, The Kristeva Reader, ed. Toril Moi (New York: Columbia UP, 1986) 45.

251 Escobar, Patio de letras, 27.

252 El sujeto vendría a ser una "representación pública del ser (*self*), esas imágenes individuales, comunes, materiales y autorizadas que implícita o explícitamente llevan funciones ideológicas dentro de un discurso dominante." Bond, The Loving Subject, 13.

autobiográficas pero con intenciones simbólicas; en ese nombre muchos mestizos ven reflejado su propio deambular y sus recónditas frustraciones y caros anhelos. Y ahí el mestizo cusqueño, con sus propias grandezas y limitaciones, sigue siendo el amplio receptáculo de afectos y animadversiones.

Conclusiones

"La crítica es el discurso de la tautología profunda, del solipsista que sabe que lo que quiere decir es corecto y, sin embargo, que lo que dice es incorrecto."

Harold Bloom
Manifiesto a favor de la crítica antitética

"To speak in order to say nothing..."

Vincent Descombes
Modern French Philosophy

"Hay crítica... de grado cero y de alto voltaje. Hay una crítica que oscurece las aguas removiéndolas para que parezcan más profundas y otra que se transparenta como un río remansado a la luz del mediodía. La hay clarificadora y confusa... Está la crítica que 'levanta el tejado a la casa del lenguaje' y otra que va tapiando sus ventanas una a una. La hay alegórica y de solapa, una que pasa por los libros sin rozarlos y otra que se zambulle hasta los más hondo. Existe una crítica de andar por casa, improvisada, y otra que teje una cadena de vibraciones."

Amalia Iglesias
"*Crítica de críticas*"

Primero, de todo lo expuesto se puede concluir que a pesar de las dificultades, ambigüedades y límites propias de la categoría sujeto, ésta sigue siendo válida. Su utilidad se debe, en parte, a su naturaleza absolutamente ideológica e histórica, es decir, atravesada por una serie de contingencias y variables que hacen que ésta se forme y cambie en los procesos y no mantenga una estabilidad metafísica. Visto de esta forma este concepto y

teniendo en cuenta que "el sujeto de una nueva práctica política [la colonial] puede, solamente, ser el sujeto de una nueva práctica discursiva [discurso y semiosis coloniales]".[253] se puede colegir que la categoría sujeto resulta valiosa y oportuna en el análisis de la formación del sujeto de la expansión española en sus diversos campos: geográfico, político, económico, social y cultural. Del mismo modo concluimos que es útil para estudiar el surgimiento de los diversos tipos de sujeto colonial hispanoamericano (en sus varias versiones: colonial, colonialista y colonizado), que ampieza a formarse a partir de 1492 en América y en el caso específico del Perú, desde 1532. Es útil, también, porque sirve para analizar las formas en que el sujeto es insertado como una "unidad económica y jurídica dentro de una matriz de equivalencias"[254] coloniales. Gracias a la aplicación de este concepto se ha podido determinar, en primer lugar, que el sujeto de la expansión española y por ende el sujeto colonial no son categorías absolutas, y, en segundo lugar, que las posiciones que asumen no son fijas ni incambiables. Por otro lado, hemos podido ver la existencia de posibilidades controladas por el poder, ciertamente, que por mínimas que hayan sido daban oportunidades de movilidad social y, por lo tanto, le creaban al sujeto la oportunidad de adoptar varias posiciones frente a diversas interpelaciones.

Según Kristeva la escritura establece una legalidad diferente porque "writing is upheld not by the subject of understanding, but a divided subject, even a pluralized subject, that occupies, not a place of enunciation, but permutable, multiple, and mobile places; thus, it brings together in a *heteronomous* space the naming of phenomena (their entry into symbolic law) and the negation of these names (phonetic, semantic, and syntactic shattering)".[255] Esto nos lleva a nuestra segunda conclusión: se debe enfatizar la

---

253 Julia Kristeva, Polylogue (Paris: Seuil, 1977) 20. Citada por Kelly Oliver, Reading Kristeva, 185.

254 Fredric Jameson, The Ideologies of Theory. Essays 1971-1986. Volume I: Situations of Theory (Minneapolis: U of Minnesota P, 1988) 52.

255 Julia Kristeva, Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art, ed. Leon S. Roudiez (New York: Columbia UP, 1980) 111.

importancia del análisis de las posiciones del sujeto. En el estudio del sujeto colonial hay que analizar la posición del sujeto de la enunciación y de la praxis. Este enfoque permite observar con más amplitud y exactitud los espacios que va ocupando el sujeto y los espacios a los que se dirige. Por otra parte, este sistema de lectura reclama, desde el principio, que el sujeto de la comprensión identifique y defina el *locus* desde el cual desea comprender los fenómenos coloniales[256] y que sea consciente de la posición que ocupa, porque el "*locus* enunciativo es parte del conocimiento y de la comprensión tanto como lo es la construcción de la imagen de lo 'real' que resulta de un discurso disciplinario (por ejemplo, filológico, sociológico, antropológico, etc.), puesto que en una epistemología constructivista las interacciones entre los sujetos adquiere mayor relevancia que las relaciones entre el discurso (o los signos) y el mundo."[257] Sólo en estas condiciones se podrá establecer una auténtica y dinámica relación dialéctica, dialéctica en tanto se exponga en contextos definidos e históricos las contradicciones y soluciones propias de la materia de estudio como las del sujeto de la comprensión. En última instancia se trata de asumir y enfrentar todas las fracturas y desencuentros de la "doble cara de la semiosis colonial: la fractura del objeto o sujeto que se trata comprender y la implicita fractura del discurso y de la posición del sujeto de la comprensión".[258]

Tercero, hay que recalcar que el caso del Inca Garcilaso de la Vega debe entenderse como lo que es, un caso personal, y que la formación de este sujeto no representa las experiencias de la múltiple variedad de mestizos americanos. Lo que no significa que no se pueda tomar como metáfora de las otras experiencias que no fueron inscritas ni

---

[256]"El concepto de 'semiosis colonial' trae al primer plano el siguiente dilema (al cual por cierto no son ajenos los antropólogos): ¿cuál es el *locus* enunciativo desde el cual el sujeto de la comprensión comprende situaciones coloniales? En otras palabras, ¿en cuál de las tradiciones que se quiere comprender se inscribe el sujeto de la comprensión?" Mignolo, "La semiosis colonial", 38.

[257] Mignolo, "La semiosis colonial", 41.

[258] Mignolo, "La semiosis colonial", 43.

representadas. A través del discurso de Garcilaso, también hemos podido comprobar que este sujeto y, metonímicamente, el sujeto mestizo americano, no son sujetos totalmente definidos, sino que están constantemente haciéndose en un continuo se desplazarse por diversos espacios que provoca su fragmentación y heterogeneidad. En el caso específico del Inca Garcilaso, este deplazamiento por diversos espacios sociales (lo público y lo privado, lo hispano y lo americano, lo renacentista y lo andino, lo paternal y lo maternal, etc.) en el que va incorporando "las marcas de sistemas discursivos diferentes y de órdenes sociales en conflicto",[259] le sirve al Inca como una "estrategia discursiva" integradora o interrelacionadora porque en esos "deplazamientos el hablante siempre está buscando un interlocutor para articular su palabra en diálogo... atendiendo el llamado de ciertas instancias sociales de emisión discursiva".[260]

Esta formación o surgimiento del sujeto mestizo andino es aun más complicada debido al diferendo existente entre las partes que lo conforman, y porque en la toma de posiciones tiene que lidiar con diversas variables que pueden ser: síntesis dialéctica o diferencia creada por el diferendo, o estabilidad momentánea lograda por la complementaridad de las partes. En todo caso, es en estas situaciones absolutamente breves y relativas donde el sujeto crea su espacio para hacerse y ser. Por esto se puede decir que la identidad del sujeto Inca Garcilaso no siempre permanece la misma, sin variaciones, por el contrario es una identidad cuya existencia consiste en buscarse (identificarse) constantemente, en indagar y recobrar su identidad a través de todo lo que le sucede, a través de su propia diseminación y alteridad, también en lo que se pierde y se va irremediablemente, recobrable sólo mediante el ejercicio de la memoria y una palpitante nostalgia. Parafraseando a Lévinas,[261] se puede decir, siempre y cuando se acepte la

---

259 Cerna-Bazán, Sujeto a cambio, 65-67.

260 Cerna-Bazán, Sujeto a cambio, 67.

261 Lévinas, Totality and Infinity, 36.

imposibilidad de que algo pueda *permanecer idéntico*, que la identidad del sujeto Inca Garcilaso, *permanece idéntica* en sus alteraciones, en otras palabras, que su identidad *está* en esos cambios y alteraciones.

Después de hacer un balance general de las posiciones que va ocupando Garcilaso de la Vega, se puede indicar que éste se va formulando como un sujeto forjado en relaciones, sobre todo, éticas (especialmente si se tiene como base el sujeto de la enunciación). Relaciones éticas de acuerdo a propuesta de Kristeva que busca una ética que no sea cuestión de establecer una moral de submisión a la Ley (España, el padre, en el caso del Inca). Sino que por el contrario, sea una cuestión de los límites o fronteras de la Ley -lo que está en el otro lado de la Ley (América, los Incas). Naturalmente, este tipo de ética evitará, en la medida de lo posible, la represión y la restricción.[262]

Dentro de esta línea de pensamiento hay que subrayar que estas relaciones éticas no son, ni pueden ser, totalmente homogéneas ni simples. Por el contrario son sumamente accidentadas y ambiguas. Heredero, como es él, de dos culturas, descendiente de lo Mismo (europeo) y de lo Otro (andino), la obra de Garcilaso es un constante ubicarse a veces en, y otras entre la Ley y la frontera (límite, periferia). Su obra expresa la voluntad de tender las manos hacia ambos espacios para unir lo irreconciliable. En otras palabras, la "individuación" de este sujeto no se establece únicamente en relación al propio sujeto (Garcilaso), menos por oposición al otro, ni a lo Mismo, ni menos por *negación*, por el contrario, esta individuación funciona en una latente *negociación*[263] que tiene lugar, "en efecto, en una relación con el otro, pero no de oposición -relación ontológica- sino de

---

262 Véase "An Interview with Julia Kristeva" by Edith Kurweil. Partisan Review 53, 2 (1986) 216-29.
Oliver, Reading Kristeva, 185.

263 "When I talk of *negotiation* rather than *negation*, it is to convey a temporality that makes it possible to conceive of the articulation of antagonistic or contradictory elements." Homi K. Bhabha, The Location of Culture, 25.

responsabilidad previa a toda elección -relación moral... La distinción no se realiza por vía de oposición al otro, sino por deuda adquirida... antes de cualquier decisión personal".[264]

Hay que reconocer que estas relaciones éticas del sujeto Inca Garcilaso con el Otro y el Mismo no son simétricas ni sencillas. Muy por el contrario, son desiguales, fracturadas y en ellas se puede percibir la acción de sus intereses y de sus mayores o menores empatías (según Garcilaso asuma el comportamiento del Mismo y del Otro, "como si" fueran suyos -del sujeto- o "con" los suyos[265]) hacia los espacios con los que intenta dialogar y a veces representar. Una de estas fracturas se debe a las analogías que Garcilaso tiende como un puente entre el Mismo y el Otro, pero como sostine Lévinas, debido a la analogía el otro pierde su alteridad radical e indiscernible.

Por el material analizado se puede decir que la subjetividad del Inca se halla bastante mediada por elementos que intervienen y se interponen en su composición. Lévinas, otra vez, podría explicar mejor lo que entiendo por la *subjetividad mediada* del sujeto Inca Garcilaso. En el Inca "la subjetividad es el Otro-en-el Mismo, según un modo que también difiere de la presencia de los interlocutores... El Otro en el Mismo de la subjetividad es la inquietud del Mismo inquietado por el Otro... El repliegue del ser sobre sí -el 'sí' designado por este repliegue en el cual el reflejo del ser permanece siendo correlativo del ser -no llega tampoco hasta el nudo de la subjetividad".[266]

Finalmente, es importante insistir, una vez más, que todo este periplo discursivo y vital del Inca Garcilaso de la Vega (desplazamiento por diversos espacios sociales, cambios en la toma de posiciones como sujeto, búsqueda de un nombre adecuado que lo signifique, variaciones del sujeto discursivo, búsqueda del interlocutor adecuado, favorecimiento de temas y espacios, etc.) es posible no sólo por la necesidad de adecuarse y ubicarse urgida

---

264 Aguilar López, Trascendencia y alteridad, 209-10.

265 Aguilar López, Trascendencia y alteridad, 179.

266 Lévinas, Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence (Phaenomenologica LIV), (La Haya: Martinus Nihjoff, 1974) 72. Citado por Aguilar López, Trascendencia y alteridad, 209.

por las frustraciones o "desencuentros" (así los llama Cerna-Bazán cuando explica la experiencia de otro mestizo peruano, Vallejo) que surgen en la toma de posiciones, sino también por los desencuentros producidos por el deseo (deseo en el sentido de práctica) de convocar tanto al Mismo como al Otro, en el espacio heterónomo de ese abrazo desigual que es el mestizo, y que él, con tanto empeño y a veces fruición, privilegia, desde la melancolía, la distancia, la soledad, la ilegitimidad, y a veces, hasta desde el fracaso, como el feliz fruto histórico de una conquista que como todas las conquistas fue sangrienta y que como pocas tuvo sus momentos épicos.

Bibliografía básica

Abellán, José Luis."El pensamiento renacentista en España y América" Filosofía ibero-americana en la época del Encuentro. Ed. Laureano Robles.Madrid: Trotta /CSIC, 1992.

Acosta, José de. Obras del P. José de Acosta. Ed. Francisco Mateos. Madrid: BAE, 1954.

Adorno, Rolena. Writing and Resistance in Colonial Peru. Austin: University of Texas Press, 1986.

---, "El indio ladino en el Perú colonial", De palabra y obra en el Nuevo Mundo: Imágenes interétnicas. Ed. Miguel León Portilla, Manuel Gutiérrez-Estévez, Gary H. Gossen y J. Jorge Klor de Alva, 3 vols. Madrid: Siglo XXI, 1992. I: 369.

Agazzi, Aldo. Historia de la filosofía y la pedagogía. Tr. Gonzalo Gironés, 3 vols. Valencia: Editorial Marfil S.A.

Althusser, Louis. "Ideología y aparatos ideológicos de Estado (Notas para una investigación)", Posiciones. Barcelona: Anagrama, 1977.

Alvar, Manuel. Léxico del mestizaje en Hispanoamerica. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1987.

Andic, Martin. "Were Plato and Aristotle Humanists?" The Question of Humanism. Challenges and Possibilities. Ed. David Goycochea, John Luik and Tim Madigan. Buffalo: Prometheus Books, 1991.

Arocena, Luis A. El Inca Garcilaso y el humanismo renacentista. Buenos Aires: Centro de Profesores Diplomados, 1949.

Avalle-Arce, Juan Bautista. El Inca Garcilaso en sus Comentarios. Madrid: Gredos, 1970.

Badiou, Alan. "On a Finally Objectless Subject"; Vicent Descombes "Apropos of the 'Critique of the Subject' and of the Critique of this Critique" Who Comes After the Subject? Ed. Eduardo Cadava, Peter Connor y Jean-Luc Nancy. New York: Routledge, 1991.

Baker, Herschel. The Image of Man: A Study of the Idea of Human Dignity in Classical Antiguity, The Middle Ages, and the Renaissance. New York: Harper Torch Books, 1961.

Beardsley, Monroe C. The European Philosophers From Descartes to Nietzsche. Introducción. New York: Random House Inc., 1960.

Belsey, Catherine. The Subject of Tragedy: Identity & Difference in Renaissance Drama. London: Routledge, 1993.

Benveniste, Emile.Problemas de lingüística general. Tr. Juan Almela, 2 vols. México: Siglo XXI, 1985.

Bernauer, James and David Rasmussen, Eds. The Final Foucault. Cambidge: MIT Press, 1988.

Birulés, Fina. "Micrologías. ¿Auge del individuo o muerte del sujeto?" Ed. Manuel Cruz. Individuo, modernidad, historia. Madrid: Tecnos 1993.

Burckhardt,Jacob. The Civilization of the Renaissance in Italy. Tr. S. G. C. Middelmore. New York: Harper, 1958.

Cassirer, Ernst. On Essay on Man. New Haven: Yale University Press, 1962.

Cassirer, Ernst. The Individual and The Cosmos in Renaissance Philosophy. Philadelphia: University of Pensylvannia Press, 1963.

Castoriadis, Cornelius. The Imaginary Institution of Society. Tr. Kathleen Blamey. Cambridge: MIT, 1987.

Castro, Américo. La realidad histórica de España. México: Porrúa, 1982.

---, "Español": palabra extranjera: razones y motivos. Madrid: Taurus, 1970.

---, Cevantes y los casticismos españoles. Barcelona: Alfaguara, 1966.

---, De la edad conflictiva. El drama de la honra en España y en su literatura. Madrid: Taurus, 1961.

---, España en su historia. Cristianos, moros y judíos. Buenos Aires: Losada, 1948

Cervantes de Salazar, Francisco. Crónica de la Nueva España. 2 vols. Ed. Manuel Magallón. Madrid: BAE, 1971.

Con Davis, Robert and Ronald Schleifer. Criticism & Culture. The Role of Critique in Modern Literary Theory. Essex: Longman, 1991.

Coward, Rosalind y John Ellis, Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject. London: Routledge, 1977.

Cros, Edmond. Theory and Practice of Sociocriticism. Tr. Jerome Schwartz. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

Chang-Rodríguez, Raquel. La apropiación del signo: tres cronistas indígenas del Perú. Temple-Arizona: Center for Latin American Studies Arizona State University, 1988.

---, El discurso disidente: ensayos de literatura colonial peruana. Lima: PUC, 1991.

Dallmayr, Fred R. Twilight of Subjectivity. Contributions to a Post-Individualist Theory of Politics. Amherst: University of Massachusetts Press, 1981.

Davis, Walter A. Inwardness and Existence. Subjectivity in/and Hegel, Heidegger, Marx, and Freud. Madison: U niversity of Wisconsin Press, 1989.

Deleuze,Gilles. Nietzsche & Philosophy. Tr. Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press, 1983.

Derrida, Jacques. "'Eating Well.' or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida." Who Comes After the Subject? Ed. Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy. New York: Routledge, 1991.

---, The languages of Criticism and the Sciences of Man: The Structuralist Controversy. Eds. Richard Macksey and Eugenio Donato. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970.

Descartes, Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Tr. Manuel Machado. Buenos Aires: Editorial Schapire S.R.L.,1965.

Dews, Peter. Logics of Desintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory. London: Verso, 1988.

Díaz del Castillo, Bernal. Historia verdadera de la conquista de Nueva España. Madrid: BAE, 1947.

Di Camillo, Ottavio. El humanismo castellano del siglo XV. Tr. Manuel Lloris. Valencia: Fernando Torres, 1976.

Domínguez Ortiz, Antonio. Las clases privilegiadas en el antiguo régimen. Madrid: Istmo, 1985.

Dorter, Kenneth. "The Modern Spirit and the Paradox of Humanism" The Question of Humanism. Ed. David Goycochea, John Luik and Tim Madigan. Buffalo: Prometheus Books, 1991.

Durand, José. El Inca Garcilaso, clásico de América. México: SepSetentas, 1976.

Dussel, Enrique. The Invention of the Americas. Eclipse of the "Other" and the Myth of Modernity. New York: Continuum, 1995.

Espinoza Soriano, Waldemar. Los Incas: economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo. Lima: Amaru, 1987.

---, "Los productores indirectos del imperio Inca" Los modos de producción en el imperio Inca. ed. Waldemar Espinoza Soriano. Lima: Mantaro, 1978.

Fabregat, C. Esteva. El mestizaje en Iberoamérica. Madrid: Alhambra, 1988.

Fadrique Furió Ceriol, El Concejo y Consejeros del Príncipe y otras obras. (1559) Ed. Diego Sevilla Andrés. Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo, 1952.

Fernández, Lucas. Farsas y églogas. (1531) Ed. Ma. Josefa Canellada. Madrid: Clásicos Castalia, 1976.

Foucault, Michel. Tecnologías del yo y otros textos afines. Tr. Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós, 1991.

---, Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews by Michel Foucault. Ed. Donald F. Bouchard. Ithaca: Cornell UP, 1986.

---, "Afterword: The Subject and Power" Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Ed. Hubert L Dreufus, Paul Rabinow. Chicago: Chicago University Press, 1983.

---, Power/knowledge: Selected interviews and Other Writings, 1972-1977. Ed. and Trans. Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1980.

---, "What is an Author?" in Language, Counter-memory, Practice. Ed. and Tr. Donald F. Bouchard Ithaca: Cornell University Press, 1977.

---, The Archaeology of Knowledge. New York: Pantheon, 1972.

Fromm, Erich. Greatness and Limitations of Freud's Thought. New York: Mentor, 1980.

---, Marx' Concept of Man. Trans.T.B. Bottomore. New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1962.

García, Alejandro. Civilización y salvajismo en la colonización del "Nuevo Mundo": un ensayo sobre la penetración de la cultura europea. Murcia: Universidad de Murcia, 1986.

García, Carlos. La oposición y conjunción de los dos grandes luminares de la tierra. O la antipatía de franceses y españoles. Edmonton: Altra Press, 1979.

Garcilaso de la Vega, Inca. Obras completas, Ed. Carmelo Sáenz de Santa María, 4 vols. Madrid: BAE, 1965.

Gonzáles Holguín, Diego.Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada quichua o del Inca (1608) Lima: UNMSM, 1952.

Gonzáles-Quevedo Alonso, Silvia. introducción, El Oracional de Alonso de Cartagena: Edición crítica (comparación del Manuscrito 160 de Santander y el Incunable de Murcia) Valencia: Albatros-Hispanófila, 1983.

Gracián, Baltasar. El héroe, El discreto, Oráculo manual y arte de prudencia. Ed. Luys Santa Marina. Barcelona: Planeta, 1990.

Granada, Miguel A. Cosmología, religión y política en el Renacimiento: Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo. Barcelona: Anthropos, 1988.

Greenblatt, Stephen. "Fiction and Friction" Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought. Ed. Thomas C. Heller, Morton Sosna, and David Wellbery. Stanford: Stanford University Press,1986.

Guaman Poma de Ayala, Felipe. El primer nueva corónica y buen gobierno (1615) Ed. John V. Murra y Rolena Adorno, 3 vols. México: Siglo XXI, 1980.

Hawthorn, Jeremy. A Concise Glossary of Contemporary Literary Theory. London: Edward Arnold, 1992.

Heidegger, Martin. "Letter to Humanism", Basic Writings. Ed. David Farrell Krell. New York: Harper-Collins, 1993.

---, An Introduction to Methaphysics. New Haven: Yale University Press, 1987.

---, The Basic Problems of Phenomenology. Tr. Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

---, "The Age of the World Picture", The Question Concerning Technology and Other essays. Tr. William Lovitt. New York: Harper Torch Books, 1977.

---, Being and Time. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Haper & Row, 1962.

Heller, Agnes. Renaissance Man. Trans. Richard E. Allen.London: Routledge & Kegan Paul, 1978.

Hernández, Max, Moisés Lemlij, Luis Millones, Alberto Péndola y María Rostworowski,"El Taki Onkoy: la enfermedad del canto" Entre el mito y la historia: psicoanálisis y pasado andino. Lima: Ediciones Psiconalíticas Imago, 1987.

Herskovits, Melville J. El hombre y sus obras: La ciencia de la antropología cultural. Tr. M. Hernández Barroso. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.

Huarte de San Juan, Juan. Examen de ingenios para las ciencias. Ed. Esteban Torre. Barcelona: PPU, 1988.

Hulme, Peter. Colonial Encounters: European and Native Caribean 1492-1797. London: Methuen, 1986.

Jackson, Leonard. The Poverty of Structuralism. Literature and Structuralism Theory. London: Longman,1991.

Jakfalvi-Leiva, Susana. Traducción, escritura y violencia colonizadora: un estudio de la obra del Inca Garcilaso de la Vega. Syracuse: Maxwell School of Citizenship and Public affairs, 1984.

Jay, Gregory S. America the Scrivener: Deconstruction and the Subject of Literary History. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

Judovitz, Dalia. Subjectivity and Representation in Descartes: The Origins of Modernity. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Konetzke, Richard. "La legislación española y el mestizaje en América" El mestizaje en la historia de Ibero-América. México: Editorial Cvltvra, 1961.

Kristeller, Paul Oskar, John Herman Randall, jr. Introduction, The Renaissance Philosophy of Man. Ed. Ernst Cassirer, Paul Oscar Kristeller and John Herman Randall, Jr. Chicago: The University of Chicago Press, 1948.

Lacan, Jacques. Écrits. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

Lee, Jonathan Scott. Jacques Lacan. Boston: Twayne Publishers, 1990.

León-Portilla, Miguel. Culturas en peligro. México: Alianza Editorial Mexicana, 1976.

Lévi-Strauss, Claude. The Savage Mind. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

Levin, David Michael. The Opening of Vision. Nihilism and the Postmodern Situation. New york: Routledge, 1988.

Levinas, Emmanuel. Totality and Infinity. An Essay on Exteriority. Tr. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquense University Press, 1969.

Lionnet, Françoise. Autobiographical Voices: Race, Gender, Self-Portraiture. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

Lipschutz, Alejandro. El problema racial en la conquista de América. México: Siglo XXI, 1975.

---, El indoamericanismo y el problema racial de las Américas. Santiago de Chile: 1944.

López Bravo, Mateo. De rege et regendi ratione. Madrid: Editora Nacional, 1977.

López de Vega, Antonio. Paradoxas racionales escritas en forma de diálogos del género narrativo la primera, del activo las demás entre un cortesano i un filósofo. Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1935.

López Martínez, Héctor. Rebeliones de mestizos y otros temas quinientistas. Lima: Ediciones P.L.V., 1972.

Löwith, Karl. From Hegel to Nietzsche. The Revolution in Nineteenth Century Thought. Tr. David E. Green . New York: Columbia University Press, 1991.

Macera, Pablo. Visión histórica del Perú (Del paleolítico al proceso de 1968) Lima: Milla Batres, 1978.

Mahon, Michael. Foucault's Nietzschean Genealogy. Truth, Power, and the Subject. Albany: State U niversity of New York Press, 1992.

Maravall, José Antonio. Estudios de historia del pensamiento español. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1984.

---, Poder, honor y élites en el siglo XVII. Madrid: Siglo XXI, 1979.

---, La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica. Barcelona: Ariel, 1975.

---, Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966.

Mariscal, George. Contradictory Subjects: Quevedo, Cervantes and the Seventeenth Spanish Culture. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

Marx, Karl. Grundrisse. Trans. Martin Nicolaus . New York: Vintage, 1973.

---, "Theses on Feuerbach", The Marx-Engels Reader. Ed. Robert C. Tucker. New York: Norton, 1972.

---, El dieciocho brumario de Luis Bonaparte. Moscú: Editorial Progreso, s.f.

Marx. Karl & Frederick Engels, The German Ideology. Ed. C.J. Arthur. New York: International Publishers, 1974.

Masset, Pierre. Las 50 palabras-clave del marxismo. Trad. J. L. Albizu. Madrid: Ediciones Paulinas, 1973.

Mauss, Marcel."A Category of the human mind: the notion of person; the notion of self", The category of the person: Anthropology, philosophy, history. Ed. Michael Carrithers, Steven Collins, Steven Lukes. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

McGowan, John. Postmodernism and Its Critics. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

Megill, Allan. Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida. Berkeley: University of California Press, 1987.

Menéndez Pelayo, Marcelino. Ensayos de crítica filosófica. Madrid: CSIC, 1948.

Menéndez Pidal, Ramón. Los españoles en la historia. Madrid: Espasa-Calpe, 1971.

Mignolo, Walter D. The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.

Miller, Paul J. Introducción, Pico della Mirandola. On the Dignity of Man. On Being and the One. Heptaplus. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company,Inc., 1965.

Miró Quesada S., Aurelio. El Inca Garcilaso y otros temas garcilasistas. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1971.

Montaigne, Michel de. The Complete Essays of Montaigne, Tr. Donald M. Frame. Stanford: Stanford University Press, 1965.

Mörner, Magnus. Race Mixture in the History of Latin America. Boston: Little Brown, 1967.

---, "El mestizaje en la historia de Ibero-América. Informe sobre el estado actual de la investigación" El mestizaje en la historia de Ibero-América. México: Editorial Cvltvra, 1961.

Morris, Colin. The Discovery of the Individual 1050-1200. New York: Harper and Row, 1972.

Nietzsche, Friedrich. The Will to Power. Trans. Anthony M.Ludovici, Ed. Oscar Levy, 2 vols. New York: GordonPress, 1974.

---, The Genealogy of Morals, in Basic Writings of Nietzsche, Tr. Walter Kaufmann. New York: Random House, 1968.

Ortega Julio. "Guamán Poma y la conciencia cultural pluralista" Nueva Revista de Filología Hispánica, XXXVI, 1: 366-67, 1981.

---, "Guamán Poma de Ayala y la producción del texto" Cuadernos Americanos # 360, junio 1980, p 606.

Ortiz, Fernando. Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.

Ots Capdequi, José María. Instituciones de la América española en el período colonial. La Plata: Biblioteca Humanidades, 1934.

Pagden, Anthony. La Caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa. Madrid: Alianza, 1982.

Pease G. Y. Franklin. "Interacción y crisis en los Andes: señoríos indígenas y régimen colonial" De palabra y obra en el nuevo mundo: encuentros interétnicos. 3 vols. Ed. Manuel Gutiérrez Estévez, Miguel León-Portilla, Gary H. Gossen y J. Jorge Klor de Alva. Madrid: Siglo XXI, 1992) 2: 388.

Pêcheux, Michel. Language, Semantics and Ideology. Tr. Harbans Nagpal. New York: St. Martin Press, 1982.

Pérez de Barradas, José. Los mestizos de América. Madrid: Espasa-Calpe, 1976.

Pérez de Hita, Ginés. Guerras Civiles de Granada. 2 vols. Madrid: E. Bailly-Bailliere, 1913. I:189.

Pheby, Keith C. Interventions. Displacing the Metaphysical Subject. .Washington, DC: Maisonneuve Press: 1988.

Pico della Mirandola. On The Dignity of Man, and Other Works. Tr. Charles Glenn Wallis. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, INC., 1965.

Pietro Pomponazzi "On the Inmortality of the Soul. Tr. Wiliam Henry Hay II, The Renaissance Philosophy of Man. Ed. Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller and John Herman Randall, Jr. Chicago: Chicago University Press, 1948.

Plato, Theaetetus, Sophist. Trans. Harold North Fowler, 12 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1967. VII: 41.

Plotinus, Enneads. Trans. A.H. Armstrong, 6 vols. Cambridge: Harvard University Pres, 1978, I.

Polkinghorne, Donald E. Narrative knowing and the Human Sciences. Albany: State University of New York P, 1988.

Porras Barrenechea, Raúl. El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala. Lima: Lumen, 1948.

---, El Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616). Lima: Editorial Lumen, 1946.

---, El Inca Garcilaso en Montilla (1561-1614). Lima: Instituto de Historia, 1955.

Pratt, Mary Louise. Imperial Eyes: Travel Writing and transculturation. London: Routledge, 1992.

Pupo-Walker, Enrique. Historia, creación y profecía en los textos del Inca Garcilaso de la Vega. Madrid: Porrúa Turanzas, 1982.

Rabasa, José. Inventing A-m-e-r-i-c-a. Spanish Historiography and the Fundation of Eurocentrism. Norman: U of Oklahoma P, 1993.

Rama, Angel. Transculturación narrativa en América Latina. México: Siglo XXI, 1982.

Rivera Pagán. Luis N. Evangelización y violencia. La conquista de América. San Juan: Editotial CEMI, 1990.

Robinson, Sally. Engendering The Subject: Gender and Self-Representation in Contem porary Women's Fiction. Albany: SUNY P, 1991.

Rosenblat, Angel. La población indígena y el mestizaje en América. El mestizaje y las castas coloniales. 2 vols. Buenos Aires: Editorial Nova, 1954. 1: 10-12.

Rosental-Iudin. Diccionario filosófico. Rosario, Argentina: Editorial Universo, 1967.

Rostworowski de Diez Canseco, María. Historia del Tanhuantinsuyo. Lima: IEP, 1988.

Salas, Alberto M. Crónica florida del mestizaje de las Indias. Siglo XVI. Buenos Aires: Losada, 1960.

Salucio, Fray Agustín. Discurso sobre los Estatuos de limpieza de sangre (1599-1600?) Ed. Antonio Pérez y Gómez. Cieza-Murcia: Artes Gráficas Soler, 1975.

San Juan, Juan Huarte de. Examen de ingenios para las ciencias (1575) Ed. Esteban To-rre. Barcelona: PPU, 1988.

Sanchez, Franciscus. Qvod Nihil Scitur. Ed. Elaine Limbrck y Douglas F. S. Thomson. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Santo Tomás, Fray Domingo de. Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú (1560) Lima: UNMSM, 1951.

Schaff, Adam. Marxism and the Human Individual. Tr. Olgierd Wojtasiewicz. New York: McGraw-Hill Book Co., 1970.

Schatzki, Theodore R."Theory at Bay: Foucault, Lyotard, and Politics of the Local", Postmodern Contentions, Epochs, Politics, Space. Ed. John Paul Jones, Wolfgang Natter and Theodore R. Schatzki. New York: The Guilford Press, 1993.

Schiller, F. C. S. Plato or Protagoras? Being a Critical Examination of the Protagoras Speech in the Theaetetus With Some Remarks Upon Error. Oxford: B.H. Blackwell, 1908.

Schrag, Calvin O. Communicative Praxis and the Space of Subjectivity. Bloomington: Indiana University Press, 1989.

Schwab, Martin. Foreword, Manfred Frank, What Is Neostructuralism? Tr. Sabime Wilke and Richard Gray. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

Silva Dias, J. S. da. Influencia de los descubrimientos en la vida cultural del siglo XVI. México: FCE, 1986.

Silva Santisteban, Fernando. Antropología: conceptos y nociones generales. Lima: Universidad de Lima, 1977.

Smith, Paul. Discerning the Subject. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

Solórzano y Pereyra, Juan de. Política indiana. 5 vols. Madrid: BAE, 1972. I: 445.

Soper, Kate. Humanism and Anti-Humanism. La Salle, Illinois: Open Court, 1986.

Spalding, Karen. De indio a campesino: cambios en la estructura social del Perú colonial. Lima IEP: 1974.

Starobinski, Jean. Montaigne in Motion. Tr. Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Stroizier, Robert M. Saussure, Derrida and the Methaphysiscs of Subjectivity. Amsterdam: Mounton de Gruyter, 1988.

Tobriner, Marian Leona. S.N.J.M. "A Renaissance Textbook", Vives' Introduction to Wisdom: A Renaissance Textbook. New York: Teachers College Press, 1968.

Ullman, Walter. The Individual and Society in the Middle Ages. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966.

Varner, John Grier. El Inca: the life and times of Garcilaso de la Vega. Austin: University of Texas Press, 1968.

Vidal, Hernán. Socio-historia de la literatura colonial hispanoamericana: tres lecturas orgánicas. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologiesand Literature, 1985.

Vitrián, Juan. Las memorias de Felipe Comines. Amberes: Henrico y Cornelio Verdusen, 1712.

Wachtel, Nathan. Sociedad e ideología: ensayos de historia y antropología andinas. Lima: IEP, 1973.

Williams, Jr., Robert A. The American Indian in Western Legal Thought. The Discourses of Conquest. New York: Oxford UP, 1990.

Young, Robert. White Mythologies: Writing History and the West. London: Routledge, 1990.

Zabaleta, Juan de. El día de fiesta por la mañana y por la tarde (1654) Ed. Critóbal Cuevas García Madrid: Cásicos Castalia, 1983.