INCERTIDUMBRES E INQUIETUDES: LA AMÉRICA HISPÁNICA EN EL SIGLO XVIII

Coordinado por Virginia Gil Amate

AMÉRICA SIN NOMBRE

Boletín de la Unidad de Investigación de la Universidad de Alicante: «Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX hispanoamericano»

Nº 18 • Diciembre de 2013 • ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

AMÉRICA SIN NOMBRE es el Boletín anual de la Unidad de Investigación de la Universidad de Alicante: «Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX hispanoamericano» (proyecto FFI2011-25717). Este número ha sido publicado con la ayuda del programa de financiación de revistas del Vicerrectorado de Investigación, Desarrollo e Innovación de la UA.

Director: José Carlos Rovira (Universidad de Alicante)

Subdirectora: Carmen Alemany Bay (Universidad de Alicante)

Secretaria académica: Remedios Mataix Azuar (Universidad de Alicante)

Secretario editorial: Víctor Manuel Sanchis Amat (Universidad de Alicante)

Consejo editorial:

Beatriz Aracil Varón (Coordinación general) (Universidad de Alicante)
Miguel Ángel Auladell Pérez (Universidad de Alicante)
Eduardo Becerra Grande (Universidad Autónoma de Madrid)
Claudia Comes Peña (Universidad de Alicante)
Helena Establier Pérez (Universidad de Alicante)
Teodosio Fernández Rodríguez (Universidad Autónoma de Madrid)
José Mª Ferri Coll (Universidad de Alicante)
Virginia Gil Amate (Universidad de Oviedo)
Mar Langa Pizarro (Universidad de Alicante)
Rosa María Grillo (Universidad de Salerno)
Dante Liano (Universidad del Sacro Cuore de Milán)
Ramón Lloréns García (Universidad de Alicante)
Francisco José López Alfonso (Universidad de Valencia)
Pedro Mendiola Oñate (Universidad de Alicante)
Francisco Javier Mora Contreras (Universidad de Alicante)
Ángel Luis Prieto de Paula (Universidad de Alicante)
José Rovira Collado (Universidad de Alicante)
Mónica Ruiz Bañuls (Universidad Miguel Hernández)
Eduardo San José Vázquez (Universidad de Oviedo)
Maria Tabuenca Cuevas (Universidad de Alicante)
Francisco Tovar Blanco (Universidad de Lleida)
Eva Valero Juan (Universidad de Alicante)
Abel Villaverde Pérez (Universidad de Alicante)

Comité científico:

Mª Ángeles Ayala Aracil (Universidad de Alicante)
Giuseppe Bellini (Universidad de Milán)
Trinidad Barrera (Universidad de Sevilla)
Guillermo Carnero Arbat (Universidad de Alicante)
Fortino Corral Rodríguez (Universidad de Sonora)
Óscar Armando García Gutiérrez (Universidad Nacional Autónoma de México)
Margo Glantz (Universidad Nacional Autónoma de México)
Aurelio González (El Colegio de México)
Mercedes López-Baralt (Universidad de Puerto Rico)
Miguel Ángel Lozano Marco (Universidad de Alicante)
María Águeda Méndez (El Colegio de México)
Daniel Meyran (Universidad de Perpignan)
Nelson Osorio Tejeda (Universidad de Santiago de Chile)
Rocío Oviedo Pérez de Tudela (Universidad Complutense)
Rita Plancarte Martínez (Universidad de Sonora)
Juan Antonio Ríos Carratalá (Universidad de Alicante)
Enrique Rubio Cremades (Universidad de Alicante)
Carmen Ruiz Barrionuevo (Universidad de Salamanca)

Webmaster:

Alexandra García Milán

Colaboradores:

David García Vergara, Francisco Mollá Ruiz, Elena Pellús Pérez, Rafael Sellers Espasa, Paola Madrid Moctezuma, Benoit Filhol, Elena Martínez-Acacio.

Foto cubierta:

Trujillo del Perú, Real Biblioteca, Madrid.

Foto contracubierta:

Trujillo del Perú, Real Biblioteca, Madrid.

Este boletín está asociado a la actividad del **CENTRO DE ESTUDIOS IBEROAMERICANOS «MARIO BENEDETTI»**

ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831 / DOI 10.14198/AMESN
Depósito Legal: MU-2335-1999
Composición e impresión: COMPOBELL, S.L. Murcia

Contacto: América sin nombre/ Departamento de Filología Española/ Apdo. 99/ Universidad de Alicante/ 03080 Alicante (España) Tlf.: 0034 965 90 3788.
americasinnombre@gmail.com
http://dfelg.ua.es/americasinnombre

AMÉRICA SIN NOMBRE

Boletín de la Unidad de Investigación de la Universidad de Alicante: «Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX hispanoamericano»

Nº 18, diciembre de 2013 - 11 €

América sin nombre

La revista *América sin nombre*, fundada en diciembre de 1999, es el boletín anual de difusión científica de la Unidad de Investigación de Literatura Hispanoamericana "Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX latinoamericano", vinculada al Departamento de Filología Española, Lingüística General y Teoría de la Literatura de la Universidad de Alicante (España). Además, la revista forma parte de la actividad académica del Centro de Estudios Iberoamericanos "Mario Benedetti" de la Universidad de Alicante.

El objetivo de *América sin nombre* es la publicación de un volumen monográfico, cada año, de trabajos de investigación originales e inéditos relacionados con uno de los temas adscritos a la Unidad de Investigación de Literatura Hispanoamericana de la Universidad de Alicante.

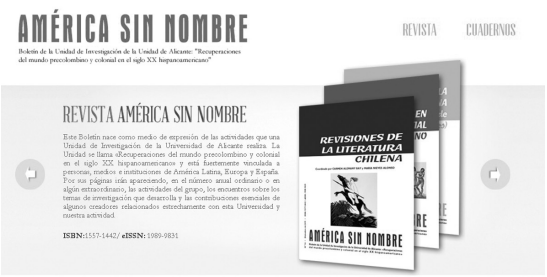
La cobertura temática de ASN responde a las líneas de investigación desarrolladas por la unidad singular "Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX latinoamericano" en el ámbito de los estudios sobre la historia de la literatura latinoamericana, prestando particular atención a la recepción y a la influencia de los universos culturales de la época precolombina y los siglos virreinales en las diferentes manifestaciones literarias del siglo XX latinoamericano.

La vocación universalista de *América sin nombre*, dirigida principalmente a un público especializado en estudios histórico-literarios y culturales, ha llevado a su consejo de redacción a plantear números monográficos sobre la literatura de los diferentes países latinoamericanos, sobre autores y temas diversos que profundizan en el intercambio cultural entre Europa y América, así como en el desarrollo y las especificidades de las diferentes literaturas del continente americano.

Cada número de la revista, de periodicidad anual, se publica en formato papel y en formato digital en la siguiente dirección electrónica: [http://dfelg.ua.es/americasinnombre/]

América sin nombre aparece indexada en los siguientes sistemas de indización y bases de datos:

Latindex Dice MLA ISOC



http://dfelg.ua.es/americasinnombre/

América sin nombre

América sin nombre, founded in December 1999, is an annual journal devoted to the diffusion of scientific research carried out by the Research Unit in Hispano-american Literature "Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX latinoamericano". The journal is related to the Department of Spanish Studies of the University of Alicante (Spain), and is also connected to the Centro de Estudios Iberoamericanos "Mario Benedetti".

América sin nombre aims to publish one monographic volume each year, consisting of a series of original and unpublished papers on those topics related to the lines of research to the Research Unit in Hispano-American Literature of the University of Alicante.

The topics in *ASN* belong to the lines of research developed by the Research Unit "Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX latinoamericano", in the field of the studies on Latin-American literary History, focusing on the reception and the cultural influences of pre-hispanic traditions and the viceroyalty centuries in the Latin-American literature of the 20th century.

América sin nombre is mainly directed to a reader specialized in historical, literary and cultural studies. Hence, the editorial board proposes monographic issues concerning the development and peculiarities of the different literary productions of Latin-American countries. As well as the authors and topics which permit a deep study on the cultural exchange between Europe and America.

Each volume is published both in print and online in the following website: [http://dfelg.ua.es/americasinnombre/].

América sin nombre is indexed in the following indexation systems and databases:

Latindex Dice MLA ISOC

AMÉRICA SIN NOMBRE

Nº 18 (2013)

sumario

Virginia Gil Amate 5 Presentación

Joselyn M. Almeida 7 Cruzando la frontera con Rousseau: *Emilio* y el *Viaje por los Estados Unidos, 1783-1784*, de Francisco de Miranda

Elena Altuna 23 Avatares de una «nación indiana»: la *Representación y Exclamación* de fray Calixto Túpak Inka (1750)

Martha Barriga 34 *Los Júbilos de Lima* (1755), del marqués de Sotoflorido: el quiebre del paradigma

Giuseppe Bellini 45 «America Felix» en la cultura italiana del siglo XVIII

Claudia Comes 58 Feijoo y la Ilustración en una polémica novohispana del siglo XVIII: ¿es Eguiara y Eguren un escolástico ilustrado?

Teodosio Fernández 67 Francisco Menéndez frente a Alejo Carpentier, o sobre la vigencia de los mitos de la Conquista

Virginia Gil Amate 78 Un lazarillo de capa y espada: las cuatro PPPP de Alonso Carrió de la Vandera

Luis Hachim Lara 95 Narrativa de *indios* en las *Historias naturales* de Juan Ignacio Molina y Felipe Gómez de Vidaurre

Eugenia Houvenaghel 104 La construcción del enunciador en una dinámica de debate: *Historia Antigua de México* (1780-81) de Francisco Clavijero

Elena de Lorenzo 114 La América censurada del siglo XVIII. En torno a las antologías y proyectos de Ramón Diosdado Caballero

José Pascual Buxó 125 Astronomía espectacular y extravíos de la gula en un festejo novohispano del siglo XVIII

Carmen Ruiz Barrionuevo 136 Educación, libros y lecturas en el siglo XVIII hispanoamericano

Mónica Scarano 149 La *Carta a los españoles americanos*, de Juan Pablo Viscardo. Aportes para el estudio del siglo XVIII hispanoamericano

Renán Silva 162 El Gran Ruido de 1687. Paradojas aparentes de la crítica ilustrada neogranadina

Susana Zanetti 178 Las *Memorias* de Florian Paucke: una crónica singular de las misiones jesuitas del Gran Chaco argentino

AMÉRICA SIN NOMBRE

Nº 18 (2013)

summary

Virginia Gil Amate 5 Presentation

Joselyn M. Almeida 7 Border Crossing with Rousseau: *Emile* and *The Diary of Francisco de Miranda, Tour of the United States, 1783-1784*

Elena Altuna 23 Avatars of an «Indian nation»: the *Representación* y *Exclamación* of fray Calixto Túpak Inka (1750)

Martha Barriga 34 Los *Júbilos de Lima* (1755), by Marquis of Sotoflorido: the Break of the Paradigm

Giuseppe Bellini 45 «America Felix» in the Italian Culture of Eighteenth Century

Claudia Comes 58 Feijoo and the Enlightenment in a Eighteenth-Century Controversy in New Spain: is Eguiara y Eguren an Enlightened Scholastic?

Teodosio Fernández 67 Francisco Menéndez in front of Alejo Carpentier, or on the validity of the myths of the Conquest

Virginia Gil Amate 78 A lazarillo of Cloak and Dagger: Alonso Carrio de la Vandera's the four PPPP

Luis Hachim Lara 95 Narratives of the Indians in the *Natural Histories* of Juan Ignacio Molina y Felipe Gómez de Vidaurre

Eugenia Houvenaghel 104 The Construction of the Speaker in a Dynamic of Debate: *Historia Antigua de México* (1780-81) by Francisco Clavijero

Elena de Lorenzo 114 The Censored America in the Eighteenth Century: on the Antologies and Projects of Ramón Diosdado Caballero

José Pascual Buxó 125 Spectacular Astronomy and the Straying from the Gluttony in a Festivity in Eighteenth-Century New Spain

Carmen Ruiz Barrionuevo 136 Education, Books and Reading in the Hispano-American 18th Century

Mónica Scarano 149 *Letter to the Spanish Americans*, by J. P Viscardo: contributions to study Hispanic American Eighteenth Century

Renán Silva 162 The Great Noise of 1687. Aparent paradoxes of New Granada's enlightened criticism

Susana Zanetti 178 The *Memories* of Florian Paucke: a Singular Chronicle of the Jesuit Missions of the Argentinian Gran Chaco

AMÉRICA SIN NOMBRE es el Boletín anual de la Unidad de Investigación de la Universidad de Alicante: «Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX hispanoamericano» (proyecto FFI2011-25717). Este número ha sido publicado con la ayuda del programa de financiación de revistas del Vicerrectorado de Investigación, Desarrollo e Innovación de la UA.

Director: José Carlos Rovira (Universidad de Alicante)

Subdirectora: Carmen Alemany Bay (Universidad de Alicante)

Secretaria académica: Remedios Mataix Azuar (Universidad de Alicante)

Secretario editorial: Víctor Manuel Sanchis Amat (Universidad de Alicante)

Consejo editorial:

Beatriz Aracil Varón (Coordinación general) (Universidad de Alicante)
Miguel Ángel Auladell Pérez (Universidad de Alicante)
Eduardo Becerra Grande (Universidad Autónoma de Madrid)
Claudia Comes Peña (Universidad de Alicante)
Helena Establier Pérez (Universidad de Alicante)
Teodosio Fernández Rodríguez (Universidad Autónoma de Madrid)
José Mª Ferri Coll (Universidad de Alicante)
Virginia Gil Amate (Universidad de Oviedo)
Mar Langa Pizarro (Universidad de Alicante)
Rosa María Grillo (Universidad de Salerno)
Dante Liano (Universidad del Sacro Cuore de Milán)
Ramón Lloréns García (Universidad de Alicante)
Francisco José López Alfonso (Universidad de Valencia)
Pedro Mendiola Oñate (Universidad de Alicante)
Francisco Javier Mora Contreras (Universidad de Alicante)
Ángel Luis Prieto de Paula (Universidad de Alicante)
José Rovira Collado (Universidad de Alicante)
Mónica Ruiz Bañuls (Universidad Miguel Hernández)
Eduardo San José Vázquez (Universidad de Oviedo)
Maria Tabuenca Cuevas (Universidad de Alicante)
Francisco Tovar Blanco (Universidad de Lleida)
Eva Valero Juan (Universidad de Alicante)
Abel Villaverde Pérez (Universidad de Alicante)

Comité científico:

Mª Ángeles Ayala Aracil (Universidad de Alicante)
Giuseppe Bellini (Universidad de Milán)
Trinidad Barrera (Universidad de Sevilla)
Guillermo Carnero Arbat (Universidad de Alicante)
Fortino Corral Rodríguez (Universidad de Sonora)
Óscar Armando García Gutiérrez (Universidad Nacional Autónoma de México)
Margo Glantz (Universidad Nacional Autónoma de México)
Aurelio González (El Colegio de México)
Mercedes López-Baralt (Universidad de Puerto Rico)
Miguel Ángel Lozano Marco (Universidad de Alicante)
María Águeda Méndez (El Colegio de México)
Daniel Meyran (Universidad de Perpignan)
Nelson Osorio Tejeda (Universidad de Santiago de Chile)
Rocío Oviedo Pérez de Tudela (Universidad Complutense)
Rita Plancarte Martínez (Universidad de Sonora)
Juan Antonio Ríos Carratalá (Universidad de Alicante)
Enrique Rubio Cremades (Universidad de Alicante)
Carmen Ruiz Barrionuevo (Universidad de Salamanca)

Webmaster:

Alexandra García Milán

Colaboradores:

David García Vergara, Francisco Mollá Ruiz, Elena Pellús Pérez, Rafael Sellers Espasa, Paola Madrid Moctezuma, Benoit Filhol, Elena Martínez-Acacio, Alejandro Jacobo Egea.

Foto cubierta:

Trujillo del Perú, Real Biblioteca, Madrid.

Foto contracubierta:

Trujillo del Perú, Real Biblioteca, Madrid.

Este boletín está asociado a la actividad del **CENTRO DE ESTUDIOS IBEROAMERICANOS «MARIO BENEDETTI»**

ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831 / DOI 10.14198/AMESN
Depósito Legal: MU-2335-1999
Composición e impresión: COMPOBELL, S.L. Murcia

Contacto: América sin nombre/ Departamento de Filología Española/ Apdo. 99/
Universidad de Alicante/ 03080 Alicante (España) Tlf.: 0034 965 90 3788.
americasinnombre@gmail.com
http://dfelg.ua.es/americasinnombre

AMÉRICA SIN NOMBRE

Boletín de la Unidad de Investigación de la Universidad de Alicante: «Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX hispanoamericano»

Nº 18, diciembre de 2013 - 11 €

América sin nombre

La revista *América sin nombre*, fundada en diciembre de 1999, es el boletín anual de difusión científica de la Unidad de Investigación de Literatura Hispanoamericana "Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX latinoamericano", vinculada al Departamento de Filología Española, Lingüística General y Teoría de la Literatura de la Universidad de Alicante (España). Además, la revista forma parte de la actividad académica del Centro de Estudios Iberoamericanos "Mario Benedetti" de la Universidad de Alicante.

El objetivo de *América sin nombre* es la publicación de un volumen monográfico, cada año, de trabajos de investigación originales e inéditos relacionados con uno de los temas adscritos a la Unidad de Investigación de Literatura Hispanoamericana de la Universidad de Alicante.

La cobertura temática de ASN responde a las líneas de investigación desarrolladas por la unidad singular "Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX latinoamericano" en el ámbito de los estudios sobre la historia de la literatura latinoamericana, prestando particular atención a la recepción y a la influencia de los universos culturales de la época precolombina y los siglos virreinales en las diferentes manifestaciones literarias del siglo XX latinoamericano.

La vocación universalista de *América sin nombre*, dirigida principalmente a un público especializado en estudios histórico-literarios y culturales, ha llevado a su consejo de redacción a plantear números monográficos sobre la literatura de los diferentes países latinoamericanos, sobre autores y temas diversos que profundizan en el intercambio cultural entre Europa y América, así como en el desarrollo y las especificidades de las diferentes literaturas del continente americano.

Cada número de la revista, de periodicidad anual, se publica en formato papel y en formato digital en la siguiente dirección electrónica: [http://dfelg.ua.es/americasinnombre/]

América sin nombre aparece indexada en los siguientes sistemas de indización y bases de datos:

Latindex Dice MLA ISOC

http://dfelg.ua.es/americasinnombre/

América sin nombre

América sin nombre, founded in December 1999, is an annual journal devoted to the diffusion of scientific research carried out by the Research Unit in Hispano-american Literature "Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX latinoamericano". The journal is related to the Department of Spanish Studies of the University of Alicante (Spain), and is also connected to the Centro de Estudios Iberoamericanos "Mario Benedetti".

América sin nombre aims to publish one monographic volume each year, consisting of a series of original and unpublished papers on those topics related to the lines of research to the Research Unit in Hispano-American Literature of the University of Alicante.

The topics in *ASN* belong to the lines of research developed by the Research Unit "Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX latinoamericano", in the field of the studies on Latin-American literary History, focusing on the reception and the cultural influences of pre-hispanic traditions and the viceroyalty centuries in the Latin-American literature of the 20th century.

América sin nombre is mainly directed to a reader specialized in historical, literary and cultural studies. Hence, the editorial board proposes monographic issues concerning the development and peculiarities of the different literary productions of Latin-American countries. As well as the authors and topics which permit a deep study on the cultural exchange between Europe and America.

Each volume is published both in print and online in the following website: [http://dfelg.ua.es/americasinnombre/].

América sin nombre is indexed in the following indexation systems and databases:

Latindex Dice MLA ISOC

AMÉRICA SIN NOMBRE

Nº 18 (2013)

sumario

Virginia Gil Amate 5 Presentación

Joselyn M. Almeida 7 Cruzando la frontera con Rousseau: *Emilio* y el *Viaje por los Estados Unidos, 1783-1784*, de Francisco de Miranda

Elena Altuna 23 Avatares de una «nación indiana»: la *Representación y Exclamación* de fray Calixto Túpak Inka (1750)

Martha Barriga 34 *Los Júbilos de Lima* (1755), del marqués de Sotoflorido: el quiebre del paradigma

Giuseppe Bellini 45 «America Felix» en la cultura italiana del siglo XVIII

Claudia Comes 58 Feijoo y la Ilustración en una polémica novohispana del siglo XVIII: ¿es Eguiara y Eguren un escolástico ilustrado?

Teodosio Fernández 67 Francisco Menéndez frente a Alejo Carpentier, o sobre la vigencia de los mitos de la Conquista

Virginia Gil Amate 78 Un lazarillo de capa y espada: las cuatro PPPP de Alonso Carrió de la Vandera

Luis Hachim Lara 95 Narrativa de *indios* en las *Historias naturales* de Juan Ignacio Molina y Felipe Gómez de Vidaurre

Eugenia Houvenaghel 104 La construcción del enunciador en una dinámica de debate: *Historia Antigua de México* (1780-81) de Francisco Clavijero

Elena de Lorenzo 114 La América censurada del siglo XVIII. En torno a las antologías y proyectos de Ramón Diosdado Caballero

José Pascual Buxó 125 Astronomía espectacular y extravíos de la gula en un festejo novohispano del siglo XVIII

Carmen Ruiz Barrionuevo 136 Educación, libros y lecturas en el siglo XVIII hispanoamericano

Mónica Scarano 149 La *Carta a los españoles americanos*, de Juan Pablo Viscardo. Aportes para el estudio del siglo XVIII hispanoamericano

Renán Silva 162 El Gran Ruido de 1687. Paradojas aparentes de la crítica ilustrada neogranadina

Susana Zanetti 178 Las *Memorias* de Florian Paucke: una crónica singular de las misiones jesuitas del Gran Chaco argentino

AMÉRICA SIN NOMBRE

Nº 18 (2013)

summary

Virginia Gil Amate 5 Presentation

Joselyn M. Almeida 7 Border Crossing with Rousseau: *Emile* and *The Diary of Francisco de Miranda, Tour of the United States, 1783-1784*

Elena Altuna 23 Avatars of an «Indian nation»: the *Representación* y *Exclamación* of fray Calixto Túpak Inka (1750)

Martha Barriga 34 Los *Júbilos de Lima* (1755), by Marquis of Sotoflorido: the Break of the Paradigm

Giuseppe Bellini 45 «America Felix» in the Italian Culture of Eighteenth Century

Claudia Comes 58 Feijoo and the Enlightenment in a Eighteenth-Century Controversy in New Spain: is Eguiara y Eguren an Enlightened Scholastic?

Teodosio Fernández 67 Francisco Menéndez in front of Alejo Carpentier, or on the validity of the myths of the Conquest

Virginia Gil Amate 78 A lazarillo of Cloak and Dagger: Alonso Carrio de la Vandera's the four PPPP

Luis Hachim Lara 95 Narratives of the Indians in the *Natural Histories* of Juan Ignacio Molina y Felipe Gómez de Vidaurre

Eugenia Houvenaghel 104 The Construction of the Speaker in a Dynamic of Debate: *Historia Antigua de México* (1780-81) by Francisco Clavijero

Elena de Lorenzo 114 The Censored America in the Eighteenth Century: on the Antologies and Projects of Ramón Diosdado Caballero

José Pascual Buxó 125 Spectacular Astronomy and the Straying from the Gluttony in a Festivity in Eighteenth-Century New Spain

Carmen Ruiz Barrionuevo 136 Education, Books and Reading in the Hispano-American 18th Century

Mónica Scarano 149 *Letter to the Spanish Americans*, by J. P Viscardo: contributions to study Hispanic American Eighteenth Century

Renán Silva 162 The Great Noise of 1687. Aparent paradoxes of New Granada's enlightened criticism

Susana Zanetti 178 The *Memories* of Florian Paucke: a Singular Chronicle of the Jesuit Missions of the Argentinian Gran Chaco

América sin nombre, nº 18 (2013) 5-6
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

Presentación

Virginia Gil Amate
Coordinadora

La revista América sin nombre ha dedicado su atención, hasta el presente volumen, al estudio de insignes autores hispanoamericanos, al análisis de la literatura producida en diversos países de América o a temas monográficos de especial relevancia en el ámbito hispanoamericano. Este es el primer número acotado por la cronología, el siglo XVIII es su protagonista. Un siglo de notable interés en el desarrollo de la cultura en los territorios de Indias, una época plena en la toma de conciencia de los individuos sobre su estado y sobre el Estado, un momento histórico, en fin, al que no le faltaron nombres propios que llenaran con sus obras y con sus proyectos las letras americanas. Puede verse, a través de los trabajos de los colaboradores de este volumen, que la hora de la América hispánica no andaba averiada con respecto a los nuevos aires del Siglo de las Luces en el ámbito del periodismo, de la reivindicación, de la creación literaria o del conocimiento científico e historiográfico, simplemente tenía sus propias características puesto que diferente era su situación geopolítica y diferente era también su composición humana. Sin embargo, no eran disímiles las aspiraciones —y, a veces, los logros— racionalistas así como los géneros literarios y los modos expresivos, ajenos a filigranas retóricas, inherentes a la época ilustrada que los autores de esta centuria practicaron desde los virreinatos, gobernaciones y capitanías de América, o desde fuera de ella si las circunstancias políticas los habían arrojado más allá de sus límites, sin que el variado lugar de origen, el estamento o el linaje al que pertenecieran resultara más fuerte o determinante que el nuevo espíritu de época.

Ponerlo de manifiesto con un número dedicado al siglo XVIII tal vez palie, al menos, dos presupuestos críticos que marcan la incomodidad en la que suele estar esta centuria para el caso hispanoamericano. Uno tiene que ver con el devastador efecto colateral de haber propuesto a la América hispánica como entidad encantada de representar el evanescente campo de la espiritualidad, el territorio propio de lo maravilloso o la tierra elegida por el surrealismo, que vino a desembocar en teorías literarias, desentendidas de la historia, en las que el barroco, como estilo y como concepto, se erigía en legítima forma de la expresión americana. Otro, más cercano en el tiempo pero no menos miope, ha consistido en buscar en el siglo XVIII la bases de los movimientos independentistas posteriores, soslayando todo lo que pudiera desvirtuar la idea previa o forzando, incluso deformando, aquello que pudiera apuntalarla. Si a estos dos

erráticos caminos se une el secular descrédito al que se arrojaba al orbe hispánico en materia de Luces y se redobla en el caso americano, antes para poder considerar al pasado virreinal un erial de cultura y ahora para seguir excavando en los postulados poscoloniales, en los sujetos subalternos, en las identidades reales o imaginarias o en la asombrosa importancia concedida al centro y los márgenes, podremos atisbar porqué el conocimiento sobre el siglo XVIII ha despertado menos interés que otras épocas en el estudio de las letras hispanoamericanas, no es sólo una cuestión de ausencia de nombres que llenen los gustos actuales, las consideraciones estéticas posteriores al romanticismo.

Se advertirá que los colaboradores de este volumen acceden al conocimiento del siglo XVIII desde diversas, a veces incluso encontradas, corrientes de análisis. Quizá esto sí, la distancia que separa los puntos de vista sobre el objeto de análisis, es una particularidad de la investigación en el ámbito de los estudios hispanoamericanistas que este número no ha querido evitar —para no verse ejerciendo la censura al modo ilustrado que tantas concomitancias tiene con la vigente en la academia de nuestros días—, ni tampoco celebrar —porque no siempre la pluralidad conduce al acrecentamiento del saber—, simplemente, por ahora, es así y así aparece reflejado en este monográfico. Sé que la probada tolerancia del Director y la Subdirectora de América sin nombre no pondrán reparos a esta diversidad y, más que nada, espero haber cumplido con la confianza que ambos depositaron en mí durante una inolvidable mañana en México.

Nota del Consejo Editorial:

Este número de América sin Nombre está dedicado a la memoria de Susana Zanetti y a la de Ramiro Muñoz Haedo.

La profesora Susana Zanetti ha sido uno de esos grandes talentos de la América Hispánica. La amplitud de sus conocimientos, extendidos desde las letras virreinales hasta la literatura contemporánea, el valor y la sabiduría con los que dirigió EUDEBA y el Centro Editor de América Latina haciendo posible, en años muy duros para Argentina, la pervivencia de las colecciones populares de libros y la continuación del conocimiento de la literatura argentina, se unen a sus certeros análisis literarios. Su magisterio seguirá alumbrando a las generaciones por venir a través de los libros y artículos que escribió y su recuerdo permanecerá imborrable entre todos los que tuvimos la suerte de conocerla.

El profesor Ramiro Muñoz Haedo nos acompañó como miembro de este Consejo desde el primer número de la revista allá por 1999 y participó con el director de la misma en múltiples proyectos culturales y editoriales a lo largo de más de treinta años. Su condición de historiador animó un conjunto propio de publicaciones y tareas que lo convirtieron en un referente incansable con el que siempre pudimos contar. Su fallecimiento en diciembre de 2012, cuando el número de aquel año estaba impreso, nos lleva ahora a este recuerdo tardío y todavía dolorido.

América sin nombre, nº 18 (2013) 7-22
DOI. 10.14198/AMESN2013.18.01
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

CRUZANDO LA FRONTERA CON ROUSSEAU: *EMILIO* Y EL *VIAJE POR LOS ESTADOS UNIDOS, 1783–1784* DE FRANCISCO DE MIRANDA

JOSELYN M. ALMEIDA
University of Massachusetts, Amherst
almeidab@english.umass.edu

Joselyn M. Almeida
Joselyn M. Almeida es Profesora de Literatura Inglesa en la Universidad de Massachusetts, Amherst. Su actividad investigadora se ha enfocado en las relaciones literarias, políticas, y materiales entre Inglaterra, Latinoamérica, España, y África a fines del siglo XVII y a lo largo del XIX. Sus libros y ensayos analizan la obra de escritores británicos que se inspiraron en España y América como William Robertson, Robert Southey, James Montgomery, Charles Darwin, y Richard Robert Madden, y escritores e intelectuales hispanohablantes que se dieron a conocer en Inglaterra como Francisco de Miranda, José Blanco White, Juan Manzano, y W.H. Hudson. Actualmente investiga la relación entre el movimiento abolicionista y la representación histórica de España en Inglaterra.

RESUMEN

El presente estudio aplica el análisis de la geografía transnacional de la Ilustración desarrollado por Charles W. J. Withers con el fin de examinar las travesías atlánticas de Francisco de Miranda, precursor de la indepencencia hispanoamericana, en relación a *Emilio,* la obra pedagógica de Jean Jacques Rousseau. Durante su época como oficial del ejército español en Cádiz, Miranda participó en la lectura y difusión de Rousseau en España, extendiendo la red de lectores que desafiaron la censura de la Inquisición y crearon una esfera de opinión clandestina. El *Diario del viaje por los Estados Unidos de América* ilustra cómo Miranda transculturó las teorías de Rousseau sobre el empirismo, el viaje y la educación para desarrollar una epistemología criolla secular que afirmó su visión de la independencia, y aseguró su entrada a la República de Letras de la Ilustración como un sujeto americano. El modelo epistemológico que Miranda deriva del viaje coincide y a la vez diverge de la obra de jesuitas criollos como Francisco Clavijero y otros, quienes, como demuestra Jorge Cañizares-Esguerra, desarrollaron una epistemología patriótica dentro del marco religioso.

Palabras clave: Ilustración, Francisco de Miranda, Jean Jacques Rousseau, Inquisición, España, Estados Unidos, América, Hispanoamérica, Indepencencia, Romanticismo.

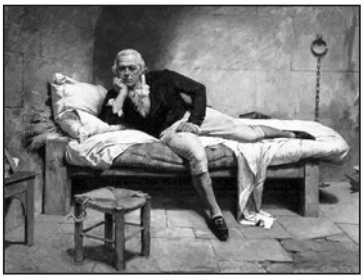
ABSTRACT

Drawing on Charles W.J. Withers's analysis of the transnational geographies of Enlightenment culture, this essay reconsiders the early Atlantic border crossings of Francisco de Miranda, forerunner of Latin American independence, in relation to *Emile*, Jean Jacques Rousseau's revolutionary work on education. During his time as an officer in Cádiz, Spain, Miranda participated in the circulation and reading of Rousseau, extending a network of readers who challenged the Inquisition's criminalization of forbidden books in what might be called a shadow public sphere. Miranda's travel diary of his journey through the United States, *Diario del Viaje por los Estados Unidos de América del Norte* (*The Diary of Francisco de Miranda: Tour of the United States, 1783-1784*) shows how he transculturated Rousseau's theories on empiricism, travel and education, and political maturation to develop a secular creole epistemology that ushered and affirmed his vision of independence, and his entry into the larger Enlightenment republic of letters as a self-identified American. Miranda thus enacted a model of traveling knowledge-making that paralleled and diverged from the work of Jesuits such as Francisco Clavijero and others who, as Jorge Cañizares-Esguerra shows, developed patriotic epistemologies within religious frameworks[1].

Keywords: Enlightenment, Francisco de Miranda, Jean Jacques Rousseau, Inquisition, Spain, United States, America, Latin America, Independence, Romanticism.

1 Publicado originalmente bajo el título «Border Crossing with Rousseau: *Emile* and Francisco de Miranda's Tour of the United States, 1783-1784,» Joselyn M. Almeida, *Atlantic Studies* 9.4 (2012): 387-408. Reproducido y traducido con el permiso de Taylor and Francis (http://www.tandfonline.com).

Retrato de Francisco de Miranda. Martín Tovar y Tovar, 1874



Miranda en la prisión de La Carraca, Arturo Michelena, 1896.

El espíritu de controversia que persiguió a Francisco de Miranda a lo largo de su novelesca vida todavía se hace sentir casi doscientos años después de su muerte. Historiadores como Charles Esdaile resucitan la acusación de aventurero que se lanzó contra Miranda durante su carrera (2008, p. 370). Otros, como Karen Racine (2003) y John Maher (2006), exigen que se le reconozca como uno de los principales protagonistas del mundo revolucionario del Atlántico. Hasta el más breve resumen biográfico muestra la extensión inmensa de sus relaciones. En 1782, sirvió como oficial español en la batalla de Pensacola durante la Guerra de Independencia de Estados Unidos. Cuando se embarcó de Boston a Londres en 1784, después de su viaje por la nueva nación, ya preveía el derrocamiento del imperio español en conversaciones con Alexander Hamilton, Samuel Adams, Henry Knox y William S. Smith[2]. Recorrió Europa y vivió como favorito de Catalina de Rusia antes de dirigirse a Inglaterra y entablar negociaciones con William Pitt para obtener apoyo británico e iniciar la gesta de la independencia durante la crisis de Nootka Sound, en 1790 (Miranda, 1929-50, vol. 15, pp. 106–44). Resueltas las diferencias entre Inglaterra y España sobre las rutas mercantiles en el noroeste del Pacífico, Pitt perdió interés en el asunto, y Miranda pasó a Francia. Allí fue general de la República Francesa hasta que fue apresado por los jacobinos, quienes continuarían hostigándole con arrestos aun después de su exoneración. En 1798 regresó a Inglaterra, reanudó las negociaciones con Pitt y organizó una expedición armada a Venezuela, que emprendió en 1806. A pesar del espectacular fracaso de la iniciativa, Miranda volvió a Londres y retomó la causa de la independencia hispanoamericana, logrando el apoyo entusiasta de la *intelligentsia*. Cuando Simón Bolívar llegó a Inglaterra en 1810 con la delegación venezolana que incluía a Andrés Bello, fue Miranda quien les gestionó una audiencia con el Marqués de Wellesley (Lynch, 2006, pp. 50–53).

No sorprende por lo tanto que, a la muerte de Miranda de tifus en un calabozo de La Carraca (Cádiz) en 1816, *The Quarterly Review* elogiara al hombre que el pueblo británico conocía como «el General Miranda» desde la década de 1790, cuando había luchado contra ellos en el ejército francés:

> [W]e cannot omit to notice the recent death of General Miranda, the author and the leader of the first attempt to obtain [South America's] political freedom … His sincerity in the cause which he had undertaken cannot be questioned, for the last exertion he made for its success, and which terminated in his own captivity and death, was made against the advice of his more prudent friends (Wellesley and Jacob, 1817, p. 553).

> No podemos pasar por alto la muerte reciente del general Miranda, autor y líder del primer intento de obtener la libertad política de América del Sur … no se puede dudar de su sinceridad por la causa a que se dedicó, pues el último esfuerzo que hizo para que tuviera éxito, y que le costó la libertad y la vida, fue contra el consejo de sus amigos más prudentes.

Sarah Andrews, su compañera, y sus hijos Leandro y Francisco, viejos amigos como Jeremy Bentham y John Turnbull, y figuras como Richard Wellesley en Inglaterra y James Madison en Estados Unidos guardaron luto privado por su muerte (Robertson, 1969, vol. 2, pp. 225–228; Racine, 2003, p. 253). Circulaba en aquel momento la historia del arresto de Miranda en Puerto Cabello después de que Bolívar supervisara su captura y lo entregara a Domingo Monteverde en 1812[3]. Desde Londres, José Blanco White comentó en el *El Español:* «Miranda se ve abandonado de todo el mundo, sin que haya ni uno que lo liberte [*sic*] de las manos de los españoles» (Blanco White, 1812, p. 423) [4]. La desgracia de Miranda aseguró que Bolívar recibiera la admiración de la segunda generación de románticos ingleses como Lord Byron, quien puso el nombre de *Bolívar* a su barco y en algún momento pensó en dirigirse hacia América del Sur, y escritores de menor estatura como James Scott Walker, quien en el poema *The South American: a*

2
El tomo *The Diary of Francisco de Miranda: Tour of the United States*, ed. William Spence Robertson (1928) reproduce el manuscrito original de Miranda; he utilizado el título de Robertson para este artículo. Las citas en español provienen de Francisco de Miranda, *Colombeia*, (1980), vol. 3

3
John Lynch llega a la conclusión de que «[Bolivar's] readiness to write off Miranda and betray him to his enemies was unworthy, no way to treat a precursor of the revolution who at that time had done more to put Spanish America on the map of international awareness than had Bolivar. This was a deep hatred, not a passing resentment, and the anger continued even when he knew the fate of Miranda» («La disposición de Bolívar para descartar a Miranda y entregarle a sus enemigos fue indigna, y no la forma de tratar a un precursor de la revolución que en aquel momento había hecho más que Bolívar para poner a la América española en el mapa internacional. Fue un odio profundo, no un resentimiento pasajero, y el furor continuó aún después de enterarse del destino que había corrido Miranda») (Lynch, 2006, p. 281).

4
Veáse Pons, *Blanco White y América* (2006) para un tratamiento a fondo sobre el papel de *El Español* en Latinoamérica.

Metrical Tale (1816) intentó la que quizás fuera primera composición con rasgos épicos sobre el libertador[5].

El conspicuo silencio de los amigos de Miranda después de su captura y muerte, y el hecho de que su archivo de 63 tomos, titulado *Colombeia*, no se descubriera hasta 1922, fueron parcialmente responsables de que «precursor» se consagrara como el epíteto por excelencia para referirse a su persona[6]. Este título halagador oscurece, sin embargo, la gran importancia del archivo mirandino para la historia literaria y política de la época de transición entre la Ilustración y el Romanticismo en el Atlántico[7]. El tomo inicial del archivo, *The Diary of Francisco Miranda: Tour of the United States*, editado en 1928, pone en primer plano la contemporaneidad de Miranda con el ámbito revolucionario de Norteamérica y Europa. Los historiadores han interpretado el viaje de Miranda como un episodio de la influencia de la tradición angloamericana en la constitución venezolana o lo comparan con *La democracia en América* de Alexis de Tocqueville (Bushnell en Maher 2006, pp. 19–21), interpretaciones que consideran a Miranda como un agente político dentro del marco de la historia nacional, bien sea de Venezuela o de Estados Unidos. La teorización de la transnacionalidad en los campos de la historiografía y la crítica literaria invitan a reconsiderar este texto, central para la cultura del arco atlántico. El presente estudio aplica el trabajo de Charles Withers (2007) sobre las redes y espacios geográficos de la cultura de la Ilustración y el análisis de la epistemología criolla de Jorge Cañizares-Esguerra (2006) para examinar cómo Miranda, al cruzar el Atlántico, transforma la pedagogía de Jean-Jacques Rousseau en *Emilio* al elaborar en su diario de viaje la epistemología experimental del sujeto criollo como expresión de independencia política. Si en el texto de Rousseau el viaje continental o *grand tour* funciona para consolidar la madurez cívica de Emilio con relación a una idea continental de Europa, en el *Viaje por Estados Unidos* tanto el viajar como la escritura llevan a Miranda a elaborar una idea continental de América. Esta idea establece un espacio para cuestionar las categorías de nacionalidad y ciudadanía, precipitando su abandono de España. El periplo de Miranda con Rousseau por las fronteras de España y Estados Unidos contribuye a reconceptualizar la Ilustración como un movimento transnacional, pluricéntrico y migratorio que se desplaza a través del viaje.

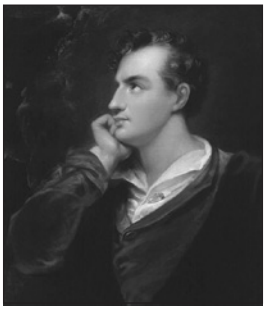
Miranda y Rousseau en España

A lo largo del siglo XX, expertos en Miranda como William Spence Robertson (1969), Lautico García (1961) y otros han observado la influencia de Rousseau en el desarrollo de su pensamiento. J. R. Spell resume la opinión general: «Of the many who came into touch with the ideas of Rousseau, the most effective disseminator was probably Francisco Miranda, the herald of Spanish-American independence» («De los muchos que estuvieron en contacto con las ideas de Rousseau, Francisco Miranda, heraldo de la independencia hispanoamericana, fue tal vez su divulgador más eficaz») (Spell, 1928, p. 131)[8]. García subraya la influencia del *Emilio*, añadiendo que «Miranda aplica fielmente estas fórmulas roussonianas del viaje ilustrado» con relación a los viajes europeos de Miranda (García, 1961, p. 307). La historia de la recepción del trabajo de Rousseau en España, sin embargo, sugiere que *Emilio* influyó en Miranda durante los años 1780–1784, que culminaron en su compromiso con la gesta de la independencia. Dicha historia vislumbra los contornos de la Ilustración en el mundo hispano, el cual, según Withers, hay que reconceptualizar como una red de sistemas y prácticas interrelacionados en vez del marco tradicional de centros y periferias:

> The Enlightenment as [...] Republic of Letters, as transnational cosmopolitanism 'above' national context—was an actual space defined by its practices, languages, and networks, by what people did in particular places, by how Enlightenment ideas about reason, criticism, and tolerance were lived and worked with (Withers, 2007, p. 72).

> La Ilustración como [...] una república de las letras, como un cosmopolitismo transnacional 'por encima' del contexto nacional—fue un espacio real definido por sus prácticas, idiomas, y redes, por lo que hacían las personas en lugares específicos, y por el modo en que se vivía con las ideas ilustradas sobre la razón, la crítica y la tolerancia.

En España, los libreros que suministraban obras prohibidas a los lectores que los frecuentaban formaron uno de estos sistemas en



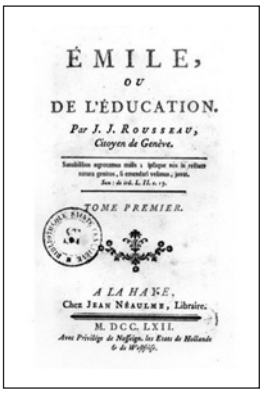
Lord Byron. Richard Westall

5
Sobre Byron y Sur América, véase Heinowitz (2010, pp. 158-182); sobre James Scott Walker, Almeida (2013, pp. 101-122).

6
Miranda no desapareció por completo del archivo británico. Todavía en 1858, Harriet Martineau lo recordaba como «the great champion of independence» (el gran campeón de la independencia). Véase Martineau (1858, p. 50).

7
En la década de 1810 Miranda confió en redes mercantiles, políticas y diplomáticas británicas para garantizar la supervivencia de los tomos. Antes de ser arrestado los había enviado a Curazao en tres baúles sellados a la atención de una empresa. Cuando llegaron, el gobernador los confiscó y pidió instrucciones para su disposición a Lord Henry Bathurst, entonces Secretario de Guerra y las Colonias. Bathurst ordenó que enviara los tomos a Londres, donde guardó el archivo bajo el sello del Foreign Office hasta su jubilación en1827, cuando lo trasladó a su biblioteca privada. William Spence Robertson, el eminente estudioso mirandino de la Universidad de Illinois, investigó su paradero y organizó su venta al gobierno venezolano. Veáse William Spence Robertson, Introduction to *The Diary of Francisco Miranda,* (Miranda, 1929, pp. XIX-XXV). El *Archivo del General Miranda* se publicó de 1939 a 1952, y reproduce la organización y la ortografía de Miranda. La edición venezolana más reciente del archivo, comenzada en 1977, utiliza el título original de Miranda, *Colombeia*,y traduce todos los documentos al español.

8
Salvo indicación en sentido contrario, las traducciones del inglés son de la autora.



ÉMILE,
OU
DE L'ÉDUCATION.
Par J. J. ROUSSEAU,
Citoyen de Genève.

TOME PREMIER.

A LA HAYE,
Chez JEAN NEAULME, Libraire.
M. DCC. LXII.
Avec Privilège de Nosseigneurs les Etats de Hollande & de Westfrise.

medio de corrientes opuestas: por un lado, la censura de la Inquisición, y por el contrario, las reformas institucionales de las universidades y las fuerzas armadas que tenían el respaldo de la corona. Miranda adquiere a Rousseau en el espacio institucional del ejército y el social de la tertulia, unos ambientes donde hablar sobre obras prohibidas nutría el pensamiento frente a la amenaza de los procesos inquisitoriales y la cárcel[9].

Aunque las reformas de Carlos III habían debilitado el poder de la Inquisición a lo largo del siglo XVIII, todavía tenía garras, como mostró el proceso del sabio peruano Pablo de Olavide en 1776, un acto que privó a España y América de uno de sus líderes más ilustres (Pérez, 2005, pp. 212–213; Deforneaux, 1973, pp. 341–364). Los índices de obras prohibidas reflejaban la doctrina de la jerarquía inquisitorial, que controlaba el acceso de los lectores a dichos textos[10]. En los escalones más altos de ésta, los inquisidores enjuiciaban y sentenciaban, censuraban u otorgaban licencias para obras prohibidas a lectores selectos bajo la condición de que no las compartieran con aquellos sin autorización (Perojo, 2010, pp. 191–212). Los muelles de los puertos de mar se convirtieron en puntos de control para los revisores, quienes se aseguraban de que los cargamentos de libros correspondían a los inventarios de antemano aprobados por el tribunal. En caso de hallar una obra prohibida, los revisores confiscaban los tomos e iniciaban un proceso contra el librero. Entre los cientos de autores prohibidos, Rousseau destaca por tener dos entradas en el índice del siglo XVIII, en 1756 y en 1764 respectivamente[11]. Los inquisidores señalan a *Emilio* específicamente en la segunda entrada y su censura absoluta se corresponde con otras reacciones extremas en Europa contra la misma. Cuando *Emilio* aparece en Francia en 1762, se publica una orden de arresto contra Rousseau, y *Emilio* se censura, confisca y quema públicamente en una hoguera. Al cabo de unos meses vuelve a quemarse en público, junto a *El contrato social*, en Ginebra; en España sucede lo mismo en 1765 (Rosenblatt, 2007, p. 63). Hasta en Inglaterra, donde autores como David Hume, William Goodwin y Mary Wollstonecraft recibieron *Emilio* con entusiasmo, se criticó el innegable desafío de Rousseau contra la religión institucionalizada (Warner, 1944, pp. 786–787).

Según Rousseau, su protagonista, «el hombre de la naturaleza», debía educarse para «elegir la [religión] a la que le conduzca el mejor uso de la razón» (1971, p. 371), convirtiendo así la fe religiosa en un asunto profundamente individual. Esta convicción sienta las bases para la profesión del vicario saboyano, quien define la fe como nacida de la experiencia propia y que se manifiesta a través de un espíritu de escepticismo reverente. Dichas ideas bastaban para que la Inquisición censurara a Rousseau, mas el tribunal fue más alla de la fórmula de «proposiciones temerarias, erroneas, heréticas» que se usaron contra otros escritores como Diderot y el popular Voltaire. La desobediencia religiosa que la lectura de *Emilio* podía engendrar se vinculó con las consecuencias políticas de la epistemología rousseauniana:

> Recelamos que del mismo Autor se hayan introducido tal vez, o se introduzcan en adelante algunas otras obras, desde ahora las declaramos todas prohibidas como de Autor hereje […] y siempre erroneas, opuestas a la religión, a las buenas costumbres, y al gobierno civil, y justa obediencia debida a los legitimos soberanos, y superiores; declarando que esta prohibición se extiende a todos aquellos que tuviesen licencia de leer libros prohibidos (AHN, 2012, Inquisición, Libro, 1319).

Los inquisidores comprendieron que, como proyecto pedagógico, el *Emilio* de Rousseau incitaba a sus lectores a examinar y cuestionar todas las jerarquías, no sólo las eclesiásticas. «Los hombres no son, por naturaleza, ni reyes, ni potentados, ni cortesanos, ni ricos», escribe. «Todos nacieron desnudos y pobres, sujetos todos a las miserias de la vida, a los pesares, a los males, a las necesidades, a toda clase de dolores; en fin, condenados a muerte» (Rousseau, 1979, p. 319). Estas ideas niveladoras, que resucitaban las doctrinas de los *levellers* ingleses, no eran aptas ni siquiera para lectores con licencia.

No obstante, la popularidad de Rousseau creció entre aquellos lectores que desafiaron la censura inquisitorial en España y América. Los inquisidores mencionan traducciones de *Emilio* y el *Contrato Social* que circulaban ya en 1764, «que han traducido y leen en estos reynos» (AHN, 2012, Inquisición, Libro 1319). En Madrid aparecieron en 1762 reseñas sobre ambos libros, y en Galicia las autori-

9
Véase a Herr (1969, pp. 154-163) para un panorama de cómo las sociedades económicas transmitieron la Ilustración; un tratamiento más reciente que aborda la cultura de la prensa y las bibliotecas puede hallarse en Joaquín Álvarez Barrientos, François Lopez, e Inmaculada Urzainqui, *La república de las letras en la España del Siglo XVIII* (1995).

10
En su estudio clásico sobre la Inquisición, Marcelin Deforneaux identifica cinco tipos de obras en el índice: «1. Obras contrarias a la fe católica romana […] 2) Obras de nigromancia, astrología o que fomentan la superstición […] 3) Las obras 'que tratan, cuentan y enseñan cosas de proposito lascivas, de amores y otras cualesquira como dañosas a las buenas costumbres de la Iglesia cristiana' […] 4) Las obras publicadas sin nombre del autor … 5) Las obras que atentan contra la buena reputación del prójimo.» Se clasificaba a autores como «*damnatae memoriae*» prohibidos para siempre, condenados, o anónimos. Rousseau y la mayoría de los *philosophes* pertenecían a la primera clasificación. Veáse Deforneaux, *La Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, (1973, pp. 50-51); además Francisco Bethencourt, *The Inquisition: a Global History, 1478-1834*, trans. Jean Birrell (2009).

11
Agradezco el tiempo y la ayuda que me brindaron los bibliotecarios del Archivo Histórico Nacional, Ignacio Panizo Santos, Director de la sección de Inquisición, Emilio José Sanz Hernández, y Rocío de la Nogal Fernández.

dades eclesiásticas llegaron a culpar a *Emilio* de las costumbres alteradas de la juventud (Domínguez Ortiz, 2005, pp. 316–317). Como demuestra Germán Ramírez Aledón, «la prohibición llegó tarde, pues las ideas de Rousseau se habían extendido entre las clases ilustradas de España y América» (Ramírez Aledón, 2012, p. 213). Además, la tarea de vigilar el contrabando de obras prohibidas se hacía más difícil por el esfuerzo conjunto de los libreros; en Cádiz, por ejemplo, Antonio Canis, Julián Mutis, Du Bertrand, Caila, Solier y Cabanes se enfrentaron al tribunal más de una vez. Un comisionado aconsejaba en 1780 que para iniciar un proceso se aceptara la denuncia de una sola persona «para proceder en las diligencias, según lo mandado […] que siendo tantos, y tan graves los asuntos que ocurrían en la comisión se paraba en el reconocimiento de libros prohibidos, y pinturas obscenas […] pues de otra manera serían innumerables estos expedientes» (AHN, 2012, Inquisición 3721.189). Se incoaron procesos contra extranjeros como Don Josef Gannier, músico que trabajaba para el Teatro Francés y que fue encarcelado por leer a Rousseau y prestar sus libros (AHN, 2012, Inquisición, libro 3721.133). También padecieron procesos judiciales criollos como Joaquín Morales, de Santiago de Cuba, o incluso Juan Manuel Abad y Queipó, obispo de Michoacán, (AHN, 2012, Inquisición, libro 3721.132).

El caso que tocó a Miranda de cerca fue el proceso contra Don Manuel Villalta, nieto del Marqués de Casa Concha y criollo nacido en Perú, quien ejercía el rango de teniente coronel en el regimiento de Miranda. En 1776 se acusó a Villalta de tener libros prohibidos y grabados «obscenos», así como de defender opiniones heréticas que, según ciertos testigos, comentaba con Miranda (AHN, 2012, Inquisición, libro 3721.166). El caso de Villalta es ilustrativo de las conversaciones que él y otros oficiales jóvenes mantenían sobre los autores leídos en Cádiz por aquel entonces, y supone una constatación de la época en que Miranda ingresa en los libros de la Inquisición. Villalta daba el ejemplo de un joven destacado que completaba su educación a través del viaje; por encargo de Carlos III había acompañado al Marqués de Ovando en Francia e Inglaterra. Desde el punto de vista de la Inquisición, el viaje de Villalta estaba relacionado a su lectura de autores prohibidos, su profesión de ideas polémicas, y la acusación de libertinaje que es recurrente en el sumario. Varios testigos afirmaron que Villalta había visitado a Voltaire, y uno señaló que «había visto su librería, y particularidad de su gabinete; con cuyas noticias fue verificando la que le habían dado del libertinaje de este reo, y no le volvió a tratar más» (AHN, 2012, Inquisición, libro 3721.166). Otros atestiguaron que le habían sorprendido *in flagrante delicto* leyendo a Rousseau y la historia del Abbé Raynal. Las ideas imputadas a Villalta, si bien desfiguradas por testimonios de segunda y tercera mano, reflejan sus lecturas de Voltaire y Rousseau. Villalta negó la existencia del infierno y se mofaba de las imágenes del diablo, afirmando que «eso era únicamente para amonestar a la gente […] no había infierno porque quién le había visto y asimismo los Diablos que se pintan con rabo y cuernos, esas pinturas eran una bobería» (AHN, 2012, Inquisición, libro 3721.166). Como si eso fuera poco, en una de las conversaciones que se le oyó mantener con Miranda y el marqués de Ovando se preguntaba si el poder de la Inquisición le venía por derecho natural o ley, y si era beneficioso o perjudicial para las letras. Según el testigo, todos coincidieron sobre este último punto.

Villalta y los otros jóvenes que emulaban las tertulias de Pablo de Olavide y Jovellanos formaron un entramado de contactos a través del cual Miranda adquirió y estudió obras prohibidas como las de Rousseau y Voltaire en la década de 1770. Aunque la recepción de Rousseau y otros autores en España no se da en espacios públicos como tabernas y cafés, donde sí se manifiesta la Ilustración en Francia e Inglaterra, el entorno de Miranda en Cádiz indica la presencia de un sistema clandestino de lectores y libreros que engendró una esfera «umbría» para la difusión e intercambio de ideas. García relata cómo la Inquisición de Sevilla comienza a investigar a Miranda en 1778, y seguidamente de 1781 a 1783 (García, 1961, pp. 379–392). Los sumarios no han aparecido, mas el Santo Oficio perseguía a Miranda por los mismos «delitos de proposiciones [heréticas] y retención de libros prohibidos» (AHN, 2012, Inquisición, libro 2190.4). De todos los libros de Miranda, el de Rousseau encabezaba la lista de los prohibidos. Otros como Voltaire y el *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe (la novela cuya lectura Rousseau autoriza a su alumno) hubiesen aumentado las pruebas en contra suya[12]. Todo ello

12
García observa que Miranda no sentía el mismo entusiasmo por Voltaire que tenía por otros autores franceses. Veáse *Francisco de Miranda* (1961, p. 329).

José de Gálvez

trajo como resultado una orden de arresto que coincidió con los otros problemas de Miranda en el ejército. Juan Roca, antiguo amigo de Miranda, le acusó de abusar de sus subalternos y malgastar los fondos del regimiento, ordenando su arresto en 1779 (Miranda, 1978, vol. 1, pp. 556–582). Al cabo de dos años, José de Gálvez, ministro de Indias, acusó a Miranda de ser un agente inglés y suministrar planes de ataque a John Campbell, el general británico en la batalla de Pensacola. Miranda fue detenido en Cuba, donde servía como ayudante de campo a Juan Manuel de Cagigal, amigo y protector suyo, quien logró que su arresto fuera por poco tiempo (Hernández, 2006, pp. 54–97; Racine, 2003, pp. 26–27; Robertson, 1969, vol. 1, pp. 22–29). La facción de Gálvez consiguió otra orden poco después. El contraste entre las respectivas suertes de Miranda y de Villalta no podía ser mayor. Los contactos de Villalta le ayudaron a superar el proceso inquisitorial y regresó a Perú como corregidor de Abacay, donde estuvo al mando de una división dirigida contra las fuerzas de Túpac Amaru. Para evitar una persecución política (y sin saberlo, un proceso inquisitorial), Miranda se embarcó de La Habana a Charleston en abril de 1783, en un peregrinaje que plasmaría la interrelación entre las ideas roussonianas de la educación, libertad individual y madurez política.

«No consultemos otro libro que el del mundo»: epistemología, viaje, revolución

La salida apresurada de Cuba y el período de incertidumbre y peligro que Miranda enfrentaba lo llevaron a reflexionar sobre su vida. Aunque no cita una fuente específica, Miranda claramente se inspira en los temas narrativos de *Emilio* y el proyecto epistemológico de Rousseau en la carta que le escribe a Cagigal el 16 de abril de 1783, poco antes de su partida a Estados Unidos. Este préstamo temático le permitió explicarse y elaborar un cuadro autobiográfico que contraargumentaba la versión oficial de su vida, i.e., que era un fugitivo de la corona. Miranda escribe:

> En dirigirme a los Estados Unidos de América, no solo fue por sustraerme a la tropelía que conmigo se intentó, sino para dar al mismo tiempo principio a mis viajes en países extranjeros, que sabe V. fue siempre mi intención concluída la Guerra; con este propio designio he cultivado los principales idiomas de Europa, que fueron la profesión en que desde mis tiernos años, me colocó la suerte y mi nacimiento. Todos estos principios (que aún no son otra cosa), toda esta simiente que con no pequeño afán y gastos se ha estado sembrando en mi entendimiento por espacio de treinta años que tengo de edad, quedaría desde luego sin fruto ni provecho, por falta de cultura a tiempo. La experiencia y conocimiento que el hombre adquiere, visitando y examinando personalmente con inteligencia prolija el gran libro del universo; las sociedades más sabias y virtuosas que lo componen; sus leyes, gobierno, agricultura, policía, comercio, arte militar, navegación, ciencias, artes, etc. es lo que únicamente puede sazonar el fruto y completar en algún modo la obra magna de formar un hombre sólido y de provecho (Miranda, 1978, vol. 2, p. 423).

Un breve análisis intertextual de estos temas muestra como presagian la potencialidad revolucionaria del viaje americano de Miranda. El primero, el razonamiento de Miranda a Cagigal sobre su propósito, «la obra magna de formar un hombre sólido y de provecho», recoge el lenguaje de Rousseau cuando éste formula su proyecto pedagógico al principio de *Emilio*. Rousseau propone «un hombre educado únicamente para él» según «la educación […] de la naturaleza» para contrarrestar la pedagogía que hace «dobles a los hombres, que con la apariencia de proporcionar beneficios a los demás, jamás hacen nada que no sea en provecho propio» (1971, p. 70). El hombre natural, señala, no será educado para «el orden social, donde todas las plazas están señaladas» mas seguirá el camino de «la naturaleza [que] le llama a vivir la vida humana» (1971, p. 71) y por lo tanto, podrá defenderse contra los accidentes de la fortuna al igual que el «hombre sólido» de Miranda. Rousseau recalca la oposición entre la naturaleza y la sociedad a través de *Emilio,* y concluye que sólo la naturaleza garantiza al hombre la libertad como autosuficiencia, la virtud que Emerson llamaría *self-reliance* un siglo después. Escribe Rousseau, «El hombre verdaderamente libre solamente quiere lo que puede y hace lo que le conviene [quiere]. Esa es mi máxima fundamental» (1971, p. 129) [13]. La consecución de esta forma de ser es vital para Rousseau frente a «el espíritu inquieto y revoltoso de este siglo» (1971, p. 72). Añade:

> Confiáis en el orden actual de la sociedad y no reflexionáis que está sujeto a inevitables revoluciones, y no habéis previsto ni prevenido lo que puede tocarle

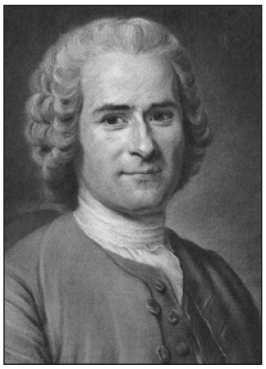
13
El original dice «L'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut, et fait ce qu'il lui plaît [y hace lo que quiere].» Rousseau, *Emile, ou, D'léducation (*2013, p. 309)

> a vuestros hijos. *El pequeño se convierte en grande o viceversa, pobre el rico, vasallo el monarca.* ¿Son tan raros los golpes de la fortuna que podáis creeros exentos de ellos? *Nos vamos acercando al estado de crisis y al siglo de las revoluciones.* ¿Quién puede responderos de lo que seréis entonces? Todo cuanto han realizado los hombres, los hombres lo pueden destruir. No existen otros caracteres indelebles que los que estampa la naturaleza, la cual no hace príncipes, ni ricos […] *Considero imposible que las monarquías de Europa duraren mucho tiempo.* (Rousseau, 1971, p. 283; mi énfasis).

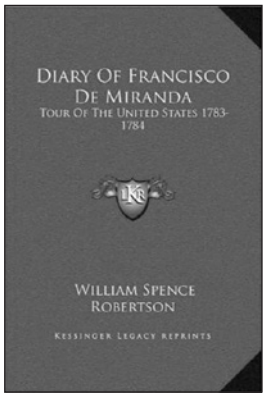
Rousseau esclarece la idea de la igualdad de los hombres en el estado natural y muestra que el orden social que la infrije es insostenible, vaticinado así los desafíos a la monarquía y al imperio que se desencadenaron en el arco atlántico de 1776 a 1824. El protagonista de Rousseau es por lo tanto un hombre nuevo para una época nueva. Al hacer un gesto tácito hacia *Emilio* en su carta, Miranda también invoca la visión del filósofo ginebrino de un orden social mutable.

El segundo tema roussoniano en la carta de Miranda es «La experiencia y conocimiento que el hombre adquiere, visitando y examinando personalmente con inteligencia prolija el gran libro del universo». La idea recapitula la importancia del empirismo pedagógico que Rousseau expone en el tercer libro de *Emilio:* «En las primeras operaciones del espíritu los sentidos deben ser siempre sus guías. Ningún otro libro que no sea el mundo […] Poned a su alcance las cuestiones y dejad que él las resuelva. Que no sepa nada porque se las habéis propuesto, sino porque las haya comprendido el mismo» (Rousseau, 1971, p. 47). Este método pedagógico fortalece la capacidad para la evaluación y el juicio independiente del alumno, competencias del sujeto adulto en su libertad. Al insistir en el empirismo, Rousseau se opone al uso de la educación para reproducir las jerarquías sociales. Ausente la capacidad de un sujeto de formar juicios independientes por medio de la razón, la opinión sustituye al pensamiento, y así priva al individuo de su libertad. Declara que la iglesia es el mayor portavoz de la opinión, y subraya que «Donde principalmente se muestra más tiránica la opinión es en lo que hace referencia a la cuestión religiosa» (Rousseau, 1971, p. 370). El antídoto es educar a un alumno que «hace uso de su razón, y no de la ajena» (1971, p. 300). Rousseau interrelaciona la capacidad de raciocinio y el juicio del individuo a la actualización de la igualdad del hombre independientemente de su posición social, ya que «a los ojos de un pensador desaparecen todas las distinciones civiles» (1971, p. 324). El empirismo enfocado de esta manera afirma el potencial humano de imaginar una rectificación verdadera a la «igualdad de derecho vana y quimérica» que Rousseau señala en el orden cívico (1971, p. 338), y establece un método disidente y a la vez secular para interpretar el orden social y político.

El último tema roussoniano que Miranda trata es el viajar con propósito para examinar personalmente «las sociedades más sabias y virtuosas que lo componen; sus leyes, gobierno, agricultura, policía, comercio, arte militar, navegación, ciencias, artes, etc.». Miranda había escrito diarios de sus viajes por España, y había tomado notas de observación del libro de John Marshall, *Travels Through France and Spain* (1776). El papel de viajero como reportero desinteresado no era, sin embargo, el fin de la última etapa la educación de un individuo de juicio independiente. Rousseau critica ese modo de viaje y el *grand tour,* que para los 1760 se había popularizado hasta llegar a los estereotipos. El filósofo ridiculiza a aquellos viajeros que «mientras que un francés frecuenta a los artistas de un país, un inglés hace dibujar alguna antigüedad y un alemán lleva su álbum a casa de los sabios» (1971, p. 621). El viajar con propósito, según explica en el quinto libro, es «que primero estudie la naturaleza del Gobierno en general, sus diversas formas, y, por ultimo, el Gobierno particular en que cada uno ha nacido, para saber si le conviene vivir en él» (Rousseau, 1971, p. 624). Una persona debe elegir en plena consciencia si participará en el contrato social o no porque «el hombre y el ciudadano, quienquiera que sea, no tiene otro caudal que dar a la sociedad que a sí propio» (1971, p. 283). Rousseau enfatiza la ciencia del derecho político como objeto de estudio para el viajero, e instruye a «el que pretenda formarse un juicio verdadero de los gobiernos» (1971, p. 628) a examinar cómo sociedades particulares implementan el contrato social para reconciliar al hombre en el estado de la naturaleza con la nación como expresión de la soberanía popular. «Como los particulares se han sometido al soberano, y como la autoridad soberana no es otra cosa que la voluntad general, veremos de qué modo obedeciendo cada hombre al soberano, solo se obedece a si mismo, y cómo es más libre en el pacto social que en el estado de la naturaleza» (Rousseau,



Jean-Jacques Rousseau. Maurice Quentin de La Tour, 1753



1971, pp. 632–633). La meta final del estudio de distintos gobiernos es que el alumno investigue el gobierno de su país y se pregunte «¿Qué me importa? ¿Qué tengo yo que ver con esto?»[14]. El individuo se conciencia de su poder de elección y potencia para actuar, y de su derecho de consentir o negarse a participar en el contrato social mediante el análisis de la legitimidad política del estado como derivada de la soberanía popular.

Cagigal se percató de los matices roussonianos en la carta de su ayudante de campo, y en su respuesta, resaltó el valor que Miranda tenía como súbdito español: «Yo por obligación y justicia, debo manifestar al Rey el distinguido mérito de sus servicios de Vmd. como testigo que soy de ellos y asimismo las ventajas que al Estado puedan resultar de sus conocimientos y constante aplicación» (Cagigal en Miranda, 1978, vol. 2, p. 449). Miranda al servicio de la corona era mucho más valioso para España que el hombre que la carta auguraba. No obstante, Cagigal apoyó el viaje de Miranda y le dio varias cartas de presentación, incluyendo una para George Washington (Miranda, 1978, vol. 3, p. 85). Le confesó sus inquietudes a Francisco Rendón, el cónsul español en Filadelfia, pidiéndole que tratara a Miranda bien, «no vaya a segregarse del estado» (Cagigal, en Miranda, 1978, vol. 3, p. 86). Los riesgos considerables que Cagigal tomó por Miranda muestran que nunca dudó de su lealtad, pero en la advertencia a Rendón, dejó entrever la ansiedad que despertó el eco del «el espíritu inquieto y revoltoso de este siglo» que repercutía a la distancia en las palabras de su protegido.

De libros y batallas: el viaje y la secularización de la epistemología patriótica

Los núcleos y redes bibliófilas en los espacios institucionales y sociales de la Ilustración que facilitaron la lectura de Miranda de Rousseau y otros autores proscritos en España y América se multiplicaron una vez cruzó a la costa este de Estados Unidos. Las cartas de Cagigal y las introducciones que James Seagrove le hizo en Carolina del Norte le proporcionaron un comienzo auspicioso, mas no explican la constelación de los contactos que hizo Miranda, y los conocimientos cívicos y políticos que obtuvo a través de ellos. Recuerda el presidente John Adams:

> During our revolutionary war, General Miranda came to the United States, traveled through many, if not all of them, was introduced to General Washington and his aids, secretaries, […] to the other general officer and their families […] He acquired the character of a classical scholar, of a man of universal knowledge, of a great general, and master of all the military sciences [...] It was a general opinion and report, that he knew more of the families, parties, and connections in the United States, than any other man in them; that he knew more of every campaign, siege, battle, and skirmish that had ever occurred in the whole war, than any officer of our army, or any statesman in our councils (Adams, 2010, vol. 10, p. 134).

> Durante nuestra revolución, el General Miranda vino a Estados Unidos, viajó por muchos, si no todos ellos, fue presentado al general Washington y a sus ayudantes y secretarios […] a los otros oficiales y sus familias […] Adquirió la reputación de un estudioso de los clásicos, de un hombre de conocimientos universales, de un gran general, y maestro de todas las ciencias militares […] La opinión general decía que él conocía más sobre las familias, partidos y conexiones en Estados Unidos que ningún otro hombre en ellos; que sabía más sobre cada campaña, sitio, batalla y escaramuza sucedida en la guerra que cualquier oficial en nuestro ejército, o político en nuestro gabinete.

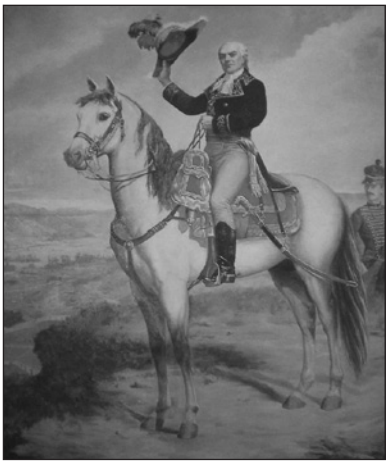
Adams desaprobó los resultados del viaje de Miranda por la nueva república, que para él fueron una fuente de consternación durante su presidencia, y años más tarde, en su vida privada[15]. Miranda iniciaría la primera ronda de negociaciones con Pitt al cabo de seis años de sus conversaciones con Henry Knox, entonces Secretario de Estado, y Alexander Hamilton, Secretario del Tesoro. Durante la segunda ronda de negociaciones en 1798, Miranda exploró la posibilidad de obtener ayuda adicional de sus amigos en Estados Unidos durante la presidencia de Adams. Fue allí, después de todo, que se cristalizó la idea de lograr la independencia de España;

14
Compárese con el original: «que m'importe? Et, qu'y puisje faire?» [¿Qué puedo hacer al respecto?]. Rousseau, *Emile, ou, D'léducation* (2013, p. 837).

15
Adams le explicó a James Lloyd porqué Estados Unidos no participó en la independencia de Latinoamérica: «Had Mr. Pitt thought of the consequences of opening a navigable canal across the isthmus to the South Sea? Who was to have jurisdiction and dominion of that canal? What would be the effect of an independent, free government in South America? Could common sense in South America not think of a navy? […] Where is this thoughtless boy leading his king and country? I am apprehensive you will think me as mad now as I then thought Pitt and Miranda […] Should I have any thing to do in the business? No! If both houses of Congress, and Washington and Hamilton should all agree in an address to me, advising me to engage in such a Quixotic attack of a windmill, I would have never put my hand to it» (Había penado el señor Pitt en las consecuencias de abrir un canal navegable por el istmo hasta el Pacífico? ¿Quién tendría jurisdicción y dominio de ese canal? ¿Cuál sería el efecto de un gobierno independiente, libre en América del Sur? ¿No pensaría el sentido común de América del Sur en una marina? ... ¿Adónde llevaba este muchacho imprudente a su rey y a su país? Soy aprensivo y usted me pensará tan loco ahora como en aquel entonces pensé a Pitt y a Miranda [...] ¿Tendría algo que ver en el asunto? ¡No! Si ambas cámaras del Congreso, Washington y Hamilton y me hubiesen dicho que estaban de acuerdo y me hubiesen aconsejado a participar en este ataque quijotesco contra un molino de viento, nunca lo hubiese hecho»). Adams, *Works*, (1856, vol. 10, p. 147). Miranda viajó por el norte de Europa en compañía de William Smith, el yerno de John Adams. Años más tarde, el nieto de Adams participó en la expedición de Miranda en 1806 sin su conocimiento. Véase también Adams (1856, vols. 10, pp. 135, 157).

en 1792, Miranda escribe, «Pasé a examinar comparativamente los Estados Unidos de la América. Aquí fue que en el año de 1784 en la ciudad de Nueva York, se formó el proyecto actual de la Independencia y Libertad de todo el continente Hispano-Americano» (Miranda, 1982, p. 120).

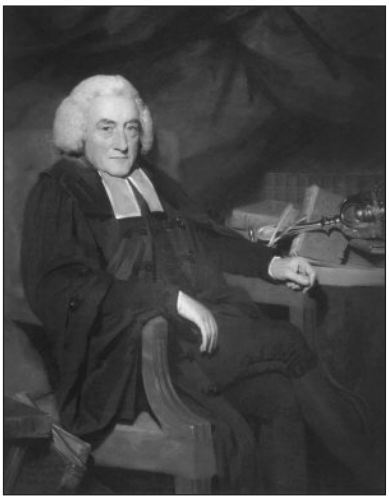
El informe de Miranda al revolucionario Armand Gensonné ha originado interpretaciones que de alguna u otra manera reiteran la influencia estadounidense sobre el desarrollo del nacionalismo latinoamericano, un tema complejo que va más allá del alcance de este artículo. El método geográfico de Withers permite un análisis más matizado de las traslaciones textuales de la experiencia atlántica, las cuales sitúan a Miranda en relación a núcleos múltiples de conocimiento y nos permiten apreciar cómo transforma el viaje pedagógico roussoniano durante una época en que el viaje a América con fines epistemológicos se dedicaba principalmente a la exploración natural[16]. La predispocisión roussoniana al empirismo y a las ideas revolucionarias que Miranda trae a Estados Unidos se incuba primero en la Ilustración en España y América. En su afán empirista y preferencia por el conocimiento autóptico, Miranda también se acerca a los jesuitas criollos Francisco Clavijero, Juan de Velasco y Juan Ignacio Molina, quienes, como muestra Jorge Cañizares-Esguerra, corrigen las narraciones de viajeros Europeos que viajaban a prisa y frecuentemente se apoyaban en traducciones y opiniones de segunda mano al escribir sobre América (Cañizares-Esguerra, 2006, p. 208). Clavijero, Velasco y Molina forjan, según Cañizares-Esguerra, «a patriotic epistemology» («una epistemología patriótica»), la cual define como «a discourse of the *ancien régime* that created and validated knowledge in the colonies […] they articulated an original analysis of the epistemological limitations of the 'traveler' that foreshadowed many of our postcolonial insights» («un discurso del *ancien régime* que creó y validó el conocimento en las colonias […] articularon un análisis de las limitaciones epistemológicas del 'viajero' [europeo] que anticipa nuestras interpretaciones postcoloniales» (2006, p. 206). Apoyados por la institucionalidad eclesiástica, incluso después de su expulsion en 1763, los jesuitas americanos sentaron las bases de su epistemología en lo autóctono. La adaptación que Miranda hace de Rousseau le permite ensayar una variante secularizada y peripatética de la epistemología patriótica, la cual transmuta la relación del sujeto colonial al estudio y el conocimiento. Si al comienzo de su jornada Miranda es un súbdito leal español, a medida que se identifica con lo americano (en el sentido hemisférico de esta palabra), también efectúa la transformación del esquema del viaje. Al concebir Estados Unidos como parte de su viaje de estudios, Miranda reclama para el sujeto americano el espacio discursivo del viajero y la función de productor de relaciones epistémicas y sociales mediante su diario, cartas y conversaciones. El análisis de estas relaciones revela cómo la ruptura de Miranda con España no es una conclusión inevitable, sino un proceso de alienación (Bushnell en Maher, 2006, p. 18). El cambio de su autoidentificación nacional manifiesta el desarollo epistémico, político y cívico que culmina en la última etapa de la pedagogía de Rousseau, y en la elección consciente y voluntaria de participar o rechazar el contrato social de su país natal «porque en virtud de un derecho que nadie puede revocar, al ser mayor de edad y dueño de si mismo, tiene el derecho de denunciar el contrato por el cual está ligado a la comunidad, dejando el país donde vive» (Rousseau, 1971, pp. 624–625).



Francisco de Miranda, Emilio Mauri

Miranda siguió una ruta de sur a norte, llegando desde La Habana a New Bern, Carolina del Norte, el 1 de junio de 1783. Viajó por tierra y mar a través de Carolina del Sur, Pennsylvania, Nueva York, Connecticut, Massachusetts, Nuevo Hampshire y de regreso a Massachusetts, donde se embarcó para Inglaterra el 16 de diciembre de 1784. Sus investigaciones sobre las instituciones jurídicas, económicas, sociales y educativas de la nueva república evidencia la aplicación cívica del empirismo, que en *Emilio* es el criterio más importante para el viaje. Dondequiera que se encontraba, Miranda obtenía cifras sobre la población local y los impuestos, investigaba las leyes, las iglesias, la industria y el comercio, la prensa, la navegación y las milicias y armas. Hizo excursiones para examinar campos de batalla como Breed's Hill, donde ocurrió la batalla de Bunker Hill en Boston, West Point en Nueva York, y las fortificaciones que James Moncrieff, un destacado ingeniero británico, construyó

16
Alexander von Humboldt se convierte en el viajero prototípico a las Américas al comienzo del siglo XIX; veáse Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (1992) y Jorge Cañizares-Esguerra, *Nature, Empire, and Nation: Explorations of the History of Science in the Iberian World* (2006). En Estados Unidos, el viaje de Lewis y Clark estuvo ligado inextricablemente a la formación del país. Observan Peter Onuf y Jeffrey L. Hantman, «The expedition's mythic West provides a multicultural common ground for Americans of all backgrounds and persuasions, a place where white pioneers and Indians made love, not war, a place where the spirit of adventure remained unsullied by imperialistic impulses to kill, conquer, and exploit» (2005, p. 2) («El oeste mítico de la expedición ofrece un terreno común multicultural para los estadounidenses de todos los orígenes y creencias, un lugar donde los pioneros blancos y los indios hacían el amor y no la guerra, un lugar donde el espíritu de aventura fue inmune a los impulsos imperialistas de matar, conquistar y explotar»).



William Robertson

en Charleston. Fue recibido en los salones y los hogares de «founding fathers» (fundadores) como George Clinton, gobernador de Nueva York, Alexander Hamilton, Henry Knox y John Hancock, jueces como Adeanus Burke y académicos como los presidentes de Yale y Harvard, el Dr. Ezra Stiles y el Dr. Joseph Willard. Miranda también disfrutó de la sociedad de las mujeres republicanas, como narra Racine: «Miranda always liked women. He especially liked smart women and he chose women smartly» («a Miranda siempre le gustaron las mujeres. En especial le gustaban las mujeres inteligentes y las eligió perspicazmente»; Racine, 2003, p. 47). Su relación con la heredera Susan Livingston de Nueva York fue suficientemente seria para causar un revuelo.

El deseo evidente que Miranda tenía de aprender todo sobre la nueva nación, y su conocimiento de la filosofía, las letras y los idiomas lo convirtieron en el huesped ideal, como indican las numerosas cartas de presentación que obtuvo. En Carolina del Sur, los ciudadanos David Ramsay y Salomon Hailing elogiaron sus modales, conversación, espíritu indagador, amor por la libertad y sentimientos liberales (Robertson, 1969, vol. 1, p. 45). William Duer, quien le dio una carta de presentación para Lord North después de conocer a Miranda en Nueva York, escribió: «He will be found a very Interesting Acquaintance, and I doubt not by Exchange of Useful Information in Matters of Science and Politics, endeavor to Compensate for any valuable communications which you and my friends may impart to him on the Constitution, Commerce, and Government of your country» («Se econtrará Ud. con un sujeto muy interesante, y no dudo que compensará cualquier información importante que le brinde sobre la constitución, el gobierno y el comercio de su país con información provechosa en materias de ciencia y política»). Henry Knox lo presentó a John Hancock como: «a Spanish Gentleman who […] is desirous of seeing N. America and those Characters who have materially contributed to effect a revolution, which is contemplated through Europe with Astonishment» («un caballero español que […] desea conocer Norteamérica y los personajes que han contribuído materialmente a efectuar una revolución que se contempla por toda Europa con asombro») (citado en Robertson, 1969, vol. 1, p. 45).

El rango de Miranda como oficial en el ejército español también contribuyó al éxito de su auto-representación; desde su llegada en Carolina del Norte en junio de 1783 a enero de 1784, antes de llegar a Nueva York, se identificó como súbdito español y demostró su lealtad en Filadelfia. Mientras invernaba esta ciudad en 1783, Miranda se hospedó con Francisco Rendón, el cónsul español. Habla de «nuestro Rendón», anfitrión de una de las mejores fiestas de la temporarada, y destaca favorablemente los modales y la educación del diplomático. Una prueba inesperada de lealtad surge cuando Marbois, el asistente del cónsul francés, empieza una campaña negativa de relaciones públicas contra el ejército español, aludiendo específicamente a las operaciones contra los británicos en Jamaica. Marbois repitió el rumor que Miranda había ayudado al enemigo. Miranda observó: «Esta es su doctrina favorita y la máxima que con mayor ardor procuran inculcar en el espíritu de los americanos» (Miranda, 1978, vol. 3, p. 111). Cuando Rendón no supo qué responder a Marbois, Miranda sugirió una estrategia para protegerlo. Ambos intercambiarían cartas, una en la cual Miranda explicaría cómo los franceses estaban utilizando las acusaciones falsas contra él para socavar la alianza entre Estados Unidos y España, y a la cual Rendón contestaría confirmando la historia de Miranda (Miranda, 1978, vol. 3, p. 111). Aunque Miranda declaró que su motivo principal era ayudar a Rendón, también se beneficiaba de esta actuación epistolar; por infundadas que fuesen las acusaciones contra él, tendría que luchar por más de una década para eximir su nombre (Racine, 2003, p. 27). La protección mutua que Miranda y Rendón se ofrecieron dependía de la fe del cónsul español en la lealtad de Miranda. Al poco tiempo, Miranda le comunicó a Cagigal que desde La Habana se continuaban difundiendo rumores sobre su «deserción» del ejército. No podía negarlos abiertamente sin incriminar a Cagigal, quien lo había dejado en libertad, así que se marchó de Filadelfia, «por última prueba de mi fidelidad en cumplimiento con mi palabra, y manifestar más mi lealtad a V» (Miranda, 1978, vol. 3, p. 113).

Miranda corría el riesgo de ser capturado como desertor dada la alianza entre España

y Estados Unidos, mas también se halló en medio de una corriente hispanófila al comienzo de la década de 1780. Aunque de magnitud más pequeña que los resurgimientos hispanistas en Alemania y Gran Bretaña al comienzo del siglo XIX, esta corriente sin duda facilitó el viaje de Miranda. El *Quijote* de Cervantes se conocía por medio de traducciones y era «an extraordinarily popular character among all classes of citizens in the English colonies» («un personaje muy popular para todas las clases de ciudadanos en las colonias inglesas» Cox, 1976, p. 104). Igualmente conocida era la *History of America* (1777) de William Robertson, la que influyó trabajos como el poema épico de Joel Barlow, *The Vision of Columbus* (1787), y la novela *Reuben and Rachel* (1798) de Susanna Rowson. Barlow, quien conocería a Miranda eventualmente en París, presenta un ángel que guía a Colón por un desfile de los lugares destacados de la historia estadounidense, «Fair [. . .] Newport […] / and Boston, […] / Bright Charleston's roofs and sparkling spires, […] Blest Baltimore», y le muestra figuras como William Penn y el Gobernador Winthrop. El crítico Ralph Bauer sostiene que «Joel Barlow was interested in […] a hemispheric perspective (rather than imperial or nationalist) and a concern with the global meaning of America for human history at large» («a Barlow le interesaba una perspectiva hemisférica (en vez de una imperialista o nacionalista) y se preocupaba por el significado global de América para la historia de la humanidad»; Bauer, 1995, p. 207). Bauer demuestra que dicha «perspectiva hemisférica» también celebraba la resistencia indígena en poemas como *La Araucana* de Ercilla, que William Haley y Voltaire dieron a conocer en Francia e Inglaterra (Fulford, 2008, pp. 225–252). Hasta Thomas Jefferson aconsejó a su sobrino: «Bestow great attention to this [Spanish], and endeavor to acquire an accurate knowledge of it. Our future connection with Spain and Spanish America, will render that language a valuable acquisition. Then ancient history of that part of America, too, is written in that language» («Dedica tiempo al estudio y conocimiento del español. Nuestra conexión futura con España e Hispanoamérica hará de esta lengua una adquisición valiosa. La historia antigua de esa parte de América también está escrita en ella» (Jefferson, 2013, p. 32).

La imagen del viajero roussoniano en *Emilio* que Miranda cultivó desmintió los rumores contra él, aún después de que a Filadelfia y Nueva York llegara la noticia sobre un tal «Juan Miranda», fugitivo por cargos de contrabando. Para sus anfitriones, Miranda era el viajero ilustrado que Rousseau describía y no un renegado, hecho comprensible cuando se toma en cuenta la popularidad de *Emilio* en Estados Unidos. Los norteamericanos conocían bien la caracterización positiva que Rousseau le da al viajero español, a quien destaca porque «el español estudia en silencio el gobierno, las costumbres, y la policía, y él es el único de los cuatro [ingleses, franceses, alemanes, españoles] que saca del viaje observaciones útiles para su patria» (Rousseau, 1971, pp. 620–621). Observa Paul Merill Spurlin:

> No book of Rousseau's appears to have been more advertised more often by American booksellers than the *Emile* ... It was available in English in Philadelphia as early as 1763, in Williamsburg in 1765, and in New York City in 1773. At one time or another, it could be purchased from Rhode Island to Georgia. The book was on the shelves of library societies. Harvard had it by 1774. Patrons of certain circulating libraries had access to it toward the end of century […] It heads a list of books in a pay-book which Alexander Hamilton kept in 1776 as a commander of a company of artillery […] John Adams had in his library a French edition of *Emile* in four volumes, published in 1762 […] Noah Webster and John Quincy were both familiar with the book. And so were Enos Hitchcock, New England Clergyman, Aaron Burr, Martha Laurens Ramsay, and others (Spurlin, 1969, p. 74).

> Ningún libro de Rousseau se anunciaba en las librerías tanto como *Emilio* […] Ya en 1763 se conseguía en Filadelfia en inglés, en Williamsburg en 1765, y en Nueva York en 1773; en una época, se podía comprar desde Rhode Island a Geogia. El libro se encontraba en las sociedades bibliotecarias. Harvard lo compra en 1774, y para el fin de siglo, los patronos de bibliotecas de circulación ya lo leían […] Encabeza la lista de libros que Alexander Hamilton tenía en 1776 como comandante de artillería […] John Adams tenía el *Emilio* en su biblioteca en cuatro tomos publicados en 1762 […] Noah Webster y John Quincy también lo conocían, además de Enos Hitchcock, reverendo, Aaron Burr, Martha Laurens Ramsay y otros.

La presentación del tipo del viajero español en *Emilio* creó un contexto epistemológico y

Miranda en 1806, por autor anónimo, EE.UU., 1806. Col. Alfredo Boulton

literario para la recepción de Miranda, mas fue uno que él individualizó y reinscribió. Miranda además encarnaba el amor por la lectura y la curiosidad intelectual valorizados en la nueva república; la alfabetización y la prensa, como sostiene Benedict Anderson, contribuyeron a la formación nacional de Estados Unidos. El intercambio de libros, folletos, conversaciones y cartas iniciaron y desarrollaron relaciones sociales y políticas entre aquellos estadounidenses que tenían los medios para aprender.

Los libros y folletos que Miranda prestó, regaló, recibió y obtuvo hablan de su papel como productor y propagador del conocimiento y revelan la frontera abierta y transnacional de la Ilustración en Estados Unidos durante la década de 1780. John Vaughan, quien pasó a ser el presidente de la Sociedad Filosófica Americana de Filadelfia, escribió a Miranda que no podía imaginar su regreso a España, y le aconsejó que la tierra adecuada para que echara raíces era o Inglaterra o Estados Unidos. En Carolina del Norte, Miranda le prestó al marqués de Bretigny un volumen de poesía francesa; y de Robert Williams, un líder cuáquero, recibió *An Apology for the True Christian Divinity* (1678) por Robert Barclay y una traducción del mismo al español. Williams le dio la traducción ya que sentía que por fin había encontrado a la persona adecuada para difundir el trabajo en castellano, y le pidió que evaluara la calidad de la traducción. En Nueva York, Mary Walton, esposa del representante Lewis Morris, le envió a Miranda «mil gracias» por el préstamo de «la obra del señor Rousseau», que había leído con «mucha atención», y deseó «una memoria tan buena como la suya, para acordarme de todas las bellezas que se encuentran en este libro» (Miranda, 1978, vol. 3, p. 578). Una cierta señora Montgomery le devolvió dos de los tres libros que Miranda le había prestado, ya que se había «enamorado profundamente del tercer Helvecio y no puede concebir separarse de él», pero a cambio, ella le «deja una historia de la última guerra en América, escrita por un oficial que fue testigo de lo que escribió» (Miranda, 1978, vol. 3, p. 575).

Este entusiasmo por la lectura y el aprendizaje tenía sus límites, sin embargo. Las leyes que excluían a millares de afroamericanos de una cultura que por otra parte estaba dedicada a la difusión del conocimiento en la población, erguían prohibiciones contra la lectura y el alfabetismo tan severas como las inquisitoriales. Miranda se vio ante este hecho cuando conoció a Phyllis Wheatley en Boston entre el mes de septiembre y el 5 de diciembre de 1784, el día que la escritora murió. Wheatley había logrado un reconocimiento internacional por su poesía, pero Miranda la encontró «[sufriendo] el mismo descuido que los talentos padecen en todas partes» y muriendo en la indigencia (Miranda, 1978, vol. 3, p. 306). A pesar de que Wheatley se había ganado su lugar en el mundo letrado que animó a la conciencia de la nueva república, Miranda atestiguó cómo el abandono de su talento reflejaba una actitud social que imponía su propia clase de silencio.

Si mediante los libros Miranda estableció relaciones políticas y sociales, las observaciones empíricas que hizo en campos de batalla y paisajes en su diario aumentaron su percepción de si mismo como americano en el sentido más amplio de la palabra. Esta auto-identificación se hizo evidente en Nueva York. Después de visitar a Fort Clinton en febrero, Miranda revisa la artillería y comenta sobre las instrucciones de Henry Knox para memorializar la batalla:

> Han adoptado el estilo de poner una inscripción a todas las piezas que han tomado del enemigo […] en que se lee el paraje, o sitio donde fue tomada […] entre ellas se ven también cuatro pequeñas piezas de antigua construcción […] que junto con dos morteros viejos de marina, componían todo el tren de artillería con el que comenzó el ejército americano a disputar la independencia de este continente (Miranda, 1978, vol. 3, p. 144).

Como lugares de memoria, los campos de batalla significan el *telos* de la nación que siempre se confirma en el presente del espectador, al mismo tiempo que invitan a la retrospección. Según Mary Favret, la escritura histórica a finales del siglo XVIII autoriza la apropiación del campo de batalla por el espectador, así como su reinterpretación personal de la historia. «Landscapes of historical significance came to offer greater play to imaginative remembrance than did the moral exemplars of classical history-writing; these sites […] anchored an intense engagement with temporally distant experience». («Los paisajes con significado histórico ofrecían más amplitud para la memoria imaginativa que los ejemplos morales de la historia clásica; estos sitios [...] anclaron un encuentro intenso con experiencias alejadas en el tiempo» (Favret, 2010, p. 213)).

En el caso de Miranda, la guerra de la independencia no estaba «alejada en el tiempo», por lo que su apropiación de la historia de Estados Unidos a través de este «encuentro» con el paisaje le impacta como participante. Para él, la «inscripción» memorial del campo de batalla indica un lugar específico que se registra como espacio nacional y a la vez marca un evento que tiene ramificaciones continentales, el «disputar la independencia de este continente». Su apropiación de la historia nacional de Estados Unidos reafirma su identidad como americano continental y marca la escisión respecto a su identificación con España, ya que Fort Clinton representa el lugar donde la filiación con Inglaterra (la «madre patria») se convirtió de destino inalterable en una elección. Dos meses más tarde, Miranda exterioriza su identificación con el paisaje como un americano en su descripción de Cohoes Falls en Albany. Escribe: «Las hierbas del campo exhalaban un olor tan aromático, los montes presentaban un aspecto tan feraz, los trigos y demás sementeras parecían tan bellos y frondosos y el terreno tan rico que se me antojaba estar en la isla de Puerto Rico, Cuba u otra parte de nuestro continente» (Miranda, 1978, vol. 3, p. 181). Las «hierbas del país», que Walt Whitman luego celebraría como una metáfora icónica de la poesía americana en *Leaves of Grass* (1855), ocasionan la revelación que el paisaje despierta en Miranda, en la cual desaparece la distancia entre «Nueva York, Puerto Rico, Cuba, o en otra parte de nuestro continente». El efecto de *déjà vu* lleva a Miranda a sentir en su persona la unidad del espacio americano, «nuestro continente», y al nombrar sus topónimos, a proyectarse sobre un imaginario hemisférico transnacional que integra a América, norte y sur.

Conclusión: en la mesa con Emilio

El periplo de Miranda con Rousseau en *Viaje por Estados Unidos* revela que el paso de la Ilustración al Romanticismo en el arco atlántico se desplegó como proceso cultural a través de geografías e idiomas diversos. No es el producto de un solo evento, local o texto, sino de la intersección de sucesos y relaciones textuales y sociales que repercuten en nuestro presente de manera asombrosa, como concluye Withers (2007, p. 242). Por ejemplo, en el conocido ensayo «The North American» (El norteamericano) Richard Rodríguez escribe:

> Hispanics are changing the contour of the United States because we are north-south people. The United States has traditionally written its history east to west, has begun its story at Plymouth Rock and has ended up at Venice Beach, a country that has understood itself in one direction only. Suddenly, there are millions of Americans who see themselves along a north-south trajectory. That is a revolutionary regard (Rodríguez, 2003, p. 63).

> Los hispanos están cambiando el contorno estadounidense porque estamos orientados hacia el norte y el sur. La historia de Estados Unidos se ha escrito tradicionalmente de este a oeste, comenzando en Plymouth Rock y terminando en Venice Beach, comprendiéndose el país en una dirección solamente. De repente hay millones de americanos que se ven a sí mismos en una trayectoria de norte a sur. Esta es una reflexión revolucionaria.

Miranda se convierte en uno de los primeros americanos que dirigen su viaje por esta «trayectoria de norte a sur», amplificándo así el fondo histórico de la «reflexión» que Rodríguez describe. Mas hay otro sentido en que la reflexión revolucionaria de Miranda todavía es palpable y se registra cuando vuelve sobre *Emilio* al final de su viaje. En octubre de 1784, un mes antes de partir a Londres, cenó con la familia Tracy, dueños de una compañía naviera. Miranda escribe: «Tuvimos nuestra buena: comida en el estilo Americano, con algo de la doctrina rousseauiana en la conversación», y añade entre paréntesis: «El Emilio compareció en la mesa» (1980, vol. 3, p. 327). Nunca se sabrá con certeza si la referencia enigmática indica que los Tracy le mostraron una copia del libro o lo discutieron en conexión al viaje de Miranda, posibilidades factibles dada la popularidad extraordinaria de *Emilio* en aquella época. Queda claro, sin embargo, que al igual que el protagonista de Rousseau, Miranda desarrolló una epistemología del viaje que germinó su realización política, y suscitó su transformación de sujeto colonial a uno que libró una lucha incansable por un espacio que le permitiera vivir su verdad. Las travesías atlánticas que hizo a lo largo de su vida nos recuerdan que «La libertad no está en ninguna forma de gobierno, pero está en el pecho del hombre libre, y la lleva consigo a todas partes» (Rousseau, 1971, p. 649).

Bibliografía

Adams, John (1856), *The Works of John Adams, Second President of the United States: with a Life of the Author, Notes, and Illustrations by his Grandson Charles Francis Adams.* 10 vols, Boston, Little Brown and Co., vol. 10. Disponible en [*The Online Library of Liberty,* 2013].

Almeida, Joselyn M. (2011), *Reimagining the Transatlantic*, *1780-1890*, Surrey, Ashgate.

Almeida, Joselyn M. (2013), «Romancing Post-Napoleonic Britain: The Metrical Fabulation of Simón Bolívar», en *Urban Identity and the Atlantic Public Sphere*, ed. Elizabeth Fay y Leonard von Morzé, New York, Palgrave, pp. 101-122.

Álvarez Barrientos, Joaquín, François Lopez, e Inmaculada Urzainqui (1995), *La república de las letras en la España del Siglo XVIII*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London,Verso.

Barlow, Joel (1787), *The Vision of Columbus: a poem … By Joel Barlow, Esquire*, London: Disponible en: [*Eighteenth Century Collections Online*. Gale. University of Massachusetts, Amherst](Consultado 01/01/2011).

Bauer, Ralph (1995), «Colonial Discourse and Early American Literary History: Ercilla, the Inca Garcilaso, and Joel Barlow's Conception of a New World Epic», en *Early American Literature*, n. 30, 1995, pp. 203-232.

Blanco White, Joseph (1812), «Sobre la política práctica», *El Español,* 30 octubre 1812, pp. 401-432.

Bethencourt, Francisco (2009), *The Inquisition: a global history, 1478-1834*, traducc. Jean Birrell, Cambridge, Cambridge UP.

Bushnell, David (2006), «The Venezuelan Precursor», en John Maher (ed.) (2006), *Francisco de Miranda: Exile and Enlightenment*, London, Institute for the Study of the Americas, pp. 7-21.

Cañizares-Esguerra, Jorge (2006), *Nature, Empire, and Nation: Explorations of the History of Science in the Iberian World,* Stanford, Stanford UP.

Cañizares-Esguerra, Jorge (2001), *How to Write a History of the New World*, Stanford, Stanford UP.

Cortes, Jacqueline (1981), «Les idées de Miranda sur la vie sociale.» *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 37, pp. 291-292.

Cox, Meritt R (1976), «Spain and the Founding Fathers», en *The Modern Language Journal* 60.3, pp. 101-109.

Cutmore, Jonathan, ed. (2013) *The Quarterly Review Archive*. *Romantic Circles.* Ed. Neil Fraistat, Steven E. Jones, y Laura Mandell, University of Maryland (Consultado 12/07/2012).

Deforneaux, Marcelin (1973 [1963]), *La Inquisición y censura de libros en la España del Siglo XVIII*, traducido por J. Ignacio Tellechea Idigoras, Salamanca, Taurus Ediciones [Publicado originalmente bajo el título *L'Inquisition espagnole et les livres français au XVIIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France].

Deforneaux, Marcelin (1959), *Pablo de Olavide*, *ou l'Afrancesado*, Paris, Presses Universitáires de France.

Domínguez Ortiz, Antonio (2005), *Carlos III y la España de la Ilustración*, Madrid, Alianza Editorial.

Esdaile, Charles (2008), *Napoleon's Wars: an International History, 1803-1815*, New York, Penguin Books.

Favret, Mary (2010), *War at a distance: Romanticism and the making of modern wartime*, Princeton, Princeton UP.

Fisher, Lillian Esther (1971), *Champion of Reform: Manuel Abad y Queipo,* New York, Russell and Russell.

Fulford, Tim (2008), «British Romantics and Native Americans: the Araucanians of Chile» en *Studies in Romanticism,* n. 47.2, pp. 225–252.

García, Láutico (1961), *Francisco de Miranda y el Antiguo Régimen Español,* Caracas, Academia Nacional de La Historia.

García Rosell, César (1970), *Miranda y los ex-jesuitas desterrados*, Caracas, Ediciones del Instituto de Estudios Históricos Mirandino.

Heinowitz, Rebecca Cole (2010), *Spanish America and British Romanticism: rewriting conquest, 1777-1826,* Edinburgh, Edinburgh UP, pp. 158-182.

Hernández González, Manuel (2006), *Francisco de Miranda y su ruptura con España,* Venezuela, Academia Nacional de Historia.

Herr, Richard (1969), *The Eighteenth Century Revolution in Spain,* Princeton, Princeton UP.

[Inquisición] (2012), Archivo Histórico Nacional, Madrid.

Jaksic, Iván (2001), *Andrés Bello: scholarship and nation building in Nineteenth Century Latin America,* Cambridge, Cambridge UP.

Jefferson, Thomas (2013), *The Best Letters of Thomas Jefferson*, ed. J.G. de Roulhac Hamilton, Boston, Houghton Mifflin Company. Disponible en [*Hathi Trust Digital Library*. Committee on Institutional Cooperation](Consultado 14/07/2012).

Lynch, John (2006), *Simón Bolívar: A Life*, New Haven, Yale UP.

Maher, John (ed.) (2006), *Francisco de Miranda: Exile and Enlightenment*, London, Institute for the Study of the Americas.

Miranda, Francisco de (1982), *América espera*, ed. JL Salcedo Bastardo, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Miranda, Francisco de (1929-1950), *Archivo del General Miranda*, ed. Vicente Dávila, Caracas, Editorial Sur-Americana, 24 vols.

Miranda, Francisco de (1978), *Colombeia*, ed. JL Salcedo-Bastardo y Josefina Rodríguez de Alonso, Caracas, Ediciones de la República, 18 vols.

Miranda, Francisco de (1929), *The Diary of Francisco de Miranda: Tour of the United States, 1783-1784*, ed. William Spence Robertson, New York, The Hispanic Society of America.

Martineau, Harriet (1858), *History of the Peace: Pictorial History of England During the Thirty Years Peace 1816-1846,* London, W. and R. Chambers.

Pérez, Joseph (2005), *The Spanish Inquisition: a History,* New Haven, Yale UP.

Perojo Arronte, Maria Eugenia (2010), «Spanish Romanticism and the Struggle for Legitimation: Translation, Censorship, and the Development of the Movement.» en Denise Merkle, Carol O' Sullivan, Luc van Doorslaer, and Michaela Wolf (eds.) *The Power of the Pen: Translation and Censorship in Nineteenth Century Europe*, Berlin, LIT Verlag.

Pons, André (2006), *Blanco White y América*. Oviedo, Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII.

Pratt, Mary Louise (1992), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London, Routledge.

Racine, Karen (2003), *Francisco de Miranda: A Transatlantic Life in the Age of Revolution*, Wilmington, SR Books.

Robertson, William Spence (1929), «Introduction» en Francisco de Miranda, *The Diary of Francisco de Miranda: Tour of the United States, 1783-1784*, New York, The Hispanic Society of America, pp. III-XXXVI.

Robertson, William Spence (1969), *The Life of Miranda,* New York, Cooper Square Publishers, 2 vols.

Rodríguez Aledón, Germán (2012), «Rousseau en la revolución liberal española: La primera edición en España de *El Contrato Social*» *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo: Revista digital del Grupo de Estudios del Siglo XVIII, Universidad de Cádiz*, n. 18 (2012), pp. 212-230.

Rodriguez, Richard (2003), «The North American.» *Public Discourse in America: Conversation and Community in the Twenty-First Century,* ed. Judith Rodin, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 60-70.

Rousseau, Jean Jacques (1971), *Emilio, o la educación,* Trans. Ángeles Cardona de Gibert, Barcelona, Bruguera.

Rousseau, Jean Jacques (2013), *Emile, ou, De l'éducation. ARTFL-FRANTEXT.* Department of Romance Languages and Literatures, University of Chicago, 2013. (Consultado 17 Feb. 2013)

Rosenblatt, Helen (2007), *Rousseau and Geneva: from The First Discourse to the Social Contract*, Cambridge, Cambridge UP.

Rowson, Susanna (2009), *Reuben and Rachel*, ed. Joseph Bartolomeo, Ontario, Broadview Press.

Saglia, Diego (2000), *Poetic Castles in Spain: British Romanticism and Figurations of Iberia,* Amsterdam, Rodopi.

Onuf, Peter y Hantman, Jeffrey L (2005), *Across the continent: Jefferson, Lewis and Clark, and the Making of America*, Virginia, Universidad de Virginia.

Spell, J. R. (1935), «Rousseau in Spanish America», en *The Hispanic American Historical Review,* 15. 2, pp. 260-267.

Spell, J. R (1969 [1938]), *Rousseau in the Spanish World Before 1833: a Study in Franco-Spanish Literary Relations,* [2nd. ed. Austin, University of Texas Press, 1938], New York, Octagon Books.

Spurlin, Paul Merill (1969), *Rousseau in America*, Alabama, Univ. of Alabama.

Thorning, Joseph (1952), *Miranda: World Citizen,* Tallahasee, Univ. of Florida P.

Warner, James H (1944), «*Emile* in Eighteenth-Century England.» *PMLA* 59.3, 1944, pp. 773-791.

Wellesley, Richard Colley y William, Jacob (1987), «Review of *Des Colonies et de l'Amérique* and *Des trois derniers Mois d'Amérique* by De Pradt; *Outline of the Revolution in Spanish America*», *The Quarterly Review,* 17.2 (1817), pp. 530-562.

Withers, Charles (2007), *Placing the Enlightenment: Thinking Geographically About the Age of Reason*, Chicago, University of Chicago Press.

Fecha de recepción: 14/02/2013
Fecha de aceptación: 29/07/2013

América sin nombre, nº 18 (2013) 23-33
DOI. 10.14198/AMESN2013.18.02
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

AVATARES DE UNA «NACIÓN INDIANA»: LA *REPRESENTACIÓN Y EXCLAMACIÓN* DE FRAY CALIXTO TÚPAK INKA (1750)

ELENA ALTUNA
Universidad Nacional de Salta
elenaaltuna@gmail.com

Elena Altuna
Elena María Altuna es Doctora en Humanidades con orientación en Letras. Investiga en el campo de los estudios coloniales y del siglo XIX; es docente-investigadora de la Universidad Nacional de Salta, Argentina. Autora de *El discurso colonialista de los caminantes. Siglos XVII-XVIII*, Berkeley: Latinoamericana Editores, 2002 y *Retórica del desagravio. Estudios de cultura colonial peruana,* Salta: CEPIHA, 2009. Tuvo a su cargo la sección monográfica «Viajes y viajeros coloniales por las américas» de la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana,* Año XXX, n° 60, Lima-Hanover, 2do. semestre de 2004. Ha participado en numerosos volúmenes colectivos, dictado conferencias y presentado ponencias en congresos nacionales e internacionales y fue *Fellow* 2007 de la John Carter Brown Library.

RESUMEN

En este trabajo propongo abordar uno de los escritos representativos de la diversidad de ideas y propuestas que caracterizaron al virreinato del Perú en el siglo XVIII: la «Representación y Exclamación rendida» (1750) escrita por el donado franciscano Calixto de San José Túpak Inka, en colaboración con el latinista Antonio Garro, en nombre de la «nación indiana». Aunque perteneciente al género del memorial, varios aspectos lo singularizan y destacan frente al modelo convencional. Dado que nuestro interés se centra en aproximarnos al modo como se gesta discursivamente una «nación» interétnica en un contexto de exacerbado colonialismo, indagaremos en los procedimientos estructurales y retóricos que producen el efecto de una *representatividad* homogénea. Asimismo, estudiaremos la función que adquiere la estilización de la tradición bíblica (las lamentaciones del profeta Jeremías) para tornar visible una situación de oprobio, que alcanza de esta manera una dimensión transtemporal. Por último, nos referiremos brevemente a otros documentos relacionados con Túpak Inka, que revelan la condición coyuntural de las alianzas interétnicas en el marco de la heterogeneidad sociocultural colonial.

Palabras clave: colonialismo, memoriales, retórica, tradición, etnicidad.

ABSTRACT

In this paper I intend to approach one of the most representative writings of the diversity of ideas and proposals that characterized the virreinato of Peru in the eighteenth century: «Representación y Exclamación rendida» (1750) written by the Franciscan donatus Calixto de San José Túpak Inka, in collaboration with the latinist Antonio Garro, in the name of the «Indian nation». Although it belongs to the memorial genre, several aspects single out and highlight it in front of the conventional model. Given that our interest is centered in approaching the way that a interethnic nation is discursively gestated in the context of an exacerbated colonialism, we shall inquire in the structural and rhetorical proceedings that produce the effect of an homogeneous representativity. At the same time, we will study the function that the stylization of the biblical tradition acquires (lamentations of the prophet Jeremiah) in order to turn visible a situation of opprobrium, that reaches in this manner a transtemporary dimension. Finally, we shall refer briefly to other documents related to Túpak Inka, that reveal the conjunctural condition of the interethnic alliances in the under the colonial sociocultural heterogeneity.

Keywords: colonialism, memorials, rhetoric, tradition, ethnicity.

El siglo XVIII en el virreinato del Perú ofrece un panorama sumamente complejo. De una parte, la llegada de los Borbones al trono español promueve corrientes reformistas ilustradas –básicamente criollas y limeñas–, que propiciarán el conocimiento científico y el análisis de los aspectos susceptibles de mejoras en diversos campos (Rodríguez García, 2006). De otra parte, las políticas tributarias implementadas, la decadencia de la explotación minera, los levantamientos de indígenas y mestizos incidieron profundamente en la agudización de la crisis social que se desarrolla durante este siglo. En efecto, los cambios iniciados con el gobierno del virrey marqués de Castelfuerte (1724-1736) fueron exacerbando las reacciones de quienes se veían más perjudicados, como los sectores indígenas y mestizos (Moreno Cebrián, 1977 y 2000). Scarlett O'Phelan Godoy (1988) señala que, entre 1700 y 1783, se produjeron ciento cuarenta revueltas y rebeliones en distintos puntos del virreinato, como respuesta al creciente malestar.

Tales alteraciones del orden colonial se vieron contemporáneamente acompañadas por la invención de «comunidades», cohesionadas no tanto por factores étnicos como por demandas e intereses comunes. Las alianzas estratégicas no destruyeron, sin embargo, la fuerza de los estereotipos arraigados entre los grupos coloniales, ni tampoco garantizaron la adhesión absoluta de los individuos pertenecientes a un mismo sector[1]. Pero sí constituyeron un ejercicio de posicionamientos dinámicos y coyunturales, que implicaban tanto al presente como al pasado que en cada caso se revisaba y se recreaba.

En este trabajo nos proponemos contemplar la manera en que retóricamente se conjuga la «condición» identitaria de los individuos en pos de la construcción discursiva de una comunidad, dispuesta a presentarse ante el destinatario del mensaje como fuertemente cohesionada, en contravención con el espíritu colonial que fincaba su poder en la distancia entre los grupos. Abordaremos el tema en un tipo textual cuyo carácter predominante de «acción discursiva»[2] posibilitó que anunciaran o acompañaran en la letra las demandas y los levantamientos producidos desde la década de 1720 en el territorio virreinal. Denominados «memoriales», «manifiestos» o «representaciones» estos textos, pertenecientes a una antigua tradición (Quispe Agnoli, 2006), tuvieron particular relevancia en las décadas anteriores a los sucesos de 1780-1781, acaudillados por José Gabriel Condorcanqui (Túpac Amaru II) y Túpac Catari. Destinados al rey, los memoriales le informaban de los abusos sufridos y le solicitaban la implementación de remedios inmediatos. Esa acción comunicativa subraya la existencia de espacios interculturales permeables al ejercicio de prácticas conjuntas, en procura de una efectiva participación en el contexto de una época que aún no se cuestionaba el poder real.

Las modalidades discursivas de los memoriales de agravios se manifestaron en un campo retórico finito. Predomina en los escritos la recurrencia a tradiciones tomadas de varias fuentes, vinculadas entre sí mediante núcleos problemáticos abarcadores. Se generaba de este modo un *sistema de representaciones* que operaba sobre el eje diacrónico, recuperando fragmentos de memorias culturales. Pero si tenemos en cuenta que se trataba de procesos escriturarios que buscaban la unidad al interior de una comunidad «imaginada», tanto como su legitimación frente a otras comunidades, concluiremos que esta tarea no debió haber sido ligera: supondría lecturas, discusiones alrededor de ellas, intercambio de versiones no siempre coincidentes del pasado, acciones todas estas tendientes a manifestar esa «estructura de sentimiento» de la que habla Raymond Williams (2009, pp. 174-185)[3].

1
Para comprender el tipo de «comunidad» al que nos referimos será útil incorporar una distinción proveniente de la antropología: «La identidad supone la asunción de una lealtad fundamental y totalizadora tanto desde el punto de vista objetivo como subjetivo; en tanto que la condición se manifiesta como una adscripción coyuntural, que puede eventualmente orientar las conductas y la filiación, pero que tiende a desaparecer junto con la situación que la ha generado» (Bartolomé, 2001, p.5). En buena medida, la «condición» así descrita viene a coincidir con las posiciones del sujeto (simultáneas o sucesivas) de las que habla Rolena Adorno (1988, p.14) para caracterizar las subjetividades atravesadas por la situación colonial.

2
Para Noé Jitrik (1983, p. 21): «Entendemos por 'acción discursiva' un 'querer hacer' del discurso y no meramente un 'querer decir'; restituimos, por lo tanto, al plano del intercambio y de la transformación lo que en el 'decir' estaba sometido a la idea de 'comunicación'. Ahora bien, la posibilidad de tal 'acción' residiría en tres órdenes: 1. La 'direccionalidad' (a dónde va el discurso); 2. La 'intención' (qué quiere lograr); 3. La 'instancia de cruce' de funciones sociales en la que inciden los dos primeros y que el discurso conduce y codifica al mismo tiempo».

3
Un ejemplo, por demás conocido, permite corroborar lo señalado. En el Perú, desde el siglo XVII fue notorio el esfuerzo de los letrados criollos y de las elites indígenas por superar la fractura provocada por la conquista; en este sentido, una táctica de incorporación de los señores étnicos al régimen colonial, tratando de mantener su posición de intermediarios entre éste y los indígenas del común, consistió en la recreación de una noción fundamental de las monarquías europeas: la del poder depositado en un soberano y el carácter inalienable de la «corona». Según Ernst Kantorowicz (1985, pp. 294, 314, *passim*) esta doctrina -generada en el seno de la teología política cristiana medieval- hacía hincapié en el aspecto corporativo de la «corona» y en la inmortalidad de la *dignitas* real mediante la atribución de cualidades místicas a la dinastía. En el ámbito peruano, la «metáfora organológica» del *cuerpo* político y místico que permanece en el tiempo, permitió elaborar representaciones y efigies que vinculaban a los «reyes» incas con los peninsulares, en una línea sucesoria semejante a la planteada por las monarquías europeas. La identificación con esta doctrina supuso desechar buena parte del pasado precolonial, restándole complejidad a los conflictos producidos por ausencia de una ley de sucesión, ignorando el sutil equilibrio de circulación del poder entre las *panacas* durante el predominio cuzqueño en el ámbito del Tawantinsuyo (Rostworowski, 2006, pp. 153-197), e incluso la posible relación entre la figura del «Inka» y un arquetipo ejemplar (Pease, 1978, pp. 66, 72, 78). Esta relectura del pasado contaba en el siglo XVIII con un antecedente famoso: los *Comentarios Reales* (1609) del Inca Garcilaso de la Vega, obra en que la impronta renacentista de la historiografía permitió a su autor abonar la idea de una paulatina preparación para el advenimiento del cristianismo en las sociedades andinas, al proponer el paso de una edad politeísta y de barbarie a otra edad monoteísta, la civilización incaica. Fue tan convincente la argumentación del Inca, que sus lectores asumieron como propia esa «tradición selectiva», impuesta por sobre otras versiones del pasado. Las representaciones utópicas de una traslación pacífica del poder fueron frecuentes en el periodo colonial; sus manifestaciones artísticas se produjeron especialmente en los desfiles y procesiones de la fiesta barroca (Millones, 1995, pp. 51-66).

Fray Calixto de San José Túpak Inka y sus escritos

Dos memoriales, pertenecientes a la primera mitad del siglo XVIII han concitado la atención de la crítica. El primero, de 1732, fue escrito por el cacique Vicente Mora Chimo Cápac, procurador y diputado de los indios en la corte española; se titula *Manifiesto de los agravios, bexaciones y molestias, que padecen los indios del reyno del Perú.* El segundo es conocido por su título abreviado: *Representación verdadera*, y fue escrito en 1748. Observa Carlos García-Bedoya:

> Este es un texto mucho más complejo, y no sólo en su articulación retórica. Se trata de un texto que no se limita a la denuncia sino que contiene un auténtico y completo programa de reforma política del orden colonial, desde la óptica de las élites andinas, erigidas en portavoces del conjunto de la población indígena o república de indios. En mi opinión, este texto podría tal vez considerarse el más importante de todo el siglo XVIII peruano (García-Bedoya, 2000, p. 222).

Se ha discutido la autoría del texto; un sacerdote franciscano, latinista de sólida formación llamado Antonio Garro, podría haberlo escrito a partir de la información que le proporcionara un compañero. Sin embargo, Francisco Loayza, quien lo edita en 1948, considera que fue escrito por fray Calixto de San José Túpak Inka, y que Garro colaboró con la traducción de las frases en latín (Loayza 1948, p. 3). Es esta opinión la que seguiremos, en atención a otros escritos del fraile que mencionan al texto y a la repercusión que éste tuvo en las circunstancias existenciales que siguieron a su presentación.

¿Quién fue fray Calixto? Sabemos que nació en la sierra peruana, en el pueblo de Tarma, probablemente en 1710. Fue hijo legítimo del español Pedro Montes y de Dominga Estefanía Túpak Inka, descendiente del undécimo soberano Tupak Inka Yupanqui, según la genealogía autenticada que le habría sido remitida a Guatemala por sus parientes en 1744, a través de una autoridad de la Orden. Fray Calixto era reconocido como miembro de la aristocracia andina, su comportamiento cultural era andino, pero su carácter étnico de mestizo no le permitía acceder al sacerdocio. Cuando en 1727 ingresa al convento de los franciscanos, en Lima, lo hace en calidad de «donado», una jerarquía menor destinada a indios nobles y mestizos. De acuerdo con los informes vertidos por sus superiores, participó en las misiones catequizadoras del Cerro de la Sal, adonde fuera enviado por su conocimiento de las lenguas autóctonas. Sus cargos lo llevaron a transitar por diversas regiones del Perú, donde entró en contacto con la dura realidad vivida por indios y mestizos. Probablemente en 1748 redacta el memorial con la colaboración de fray Antonio Garro. La *Representación verdadera* fue impresa clandestinamente y dada a conocer por su autor a los caciques de Lima con el objetivo de obtener su adhesión. Desde esta ciudad inicia un periplo que, con idénticos fines, le lleva al Cusco. Allí se le unirá otro franciscano, el criollo fray Isidoro de Cala y Ortega, con quien decide viajar a España. Ninguno de los dos contaba con la autorización de los superiores de la Orden para efectuarlo. Este viaje se inicia en setiembre de 1749 y finaliza en agosto de 1750. Pero lo que le otorga un carácter extraordinario es la circunstancia de que, al día siguiente de arribar a Madrid, el 23 de agosto, fray Calixto logra poner en las manos de Fernando VI el memorial, durante un paseo del soberano, sorteando de esta manera las innumerables trabas del protocolo y de los organismos administrativos.

En 1948, Francisco Loayza publicó en la colección «Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana» el tomo *Fray Calixto Tupak Inka*. El libro contiene una serie de documentos datados entre 1749 y 1760, así como el memorial mencionado. Tomados en

Imagen de Jeremías, por Miguel Ángel. Capilla Sixtina

de la nación judía, cuando este pueblo avanza hacia su ruina; por ello, su mensaje conlleva la marca del peligro y de la tragedia nacional que se avecina por haber quebrantado la alianza con Yavé. Jeremías es el profeta que clama en soledad, el que se opone a los «profetas de corte» dóciles a las decisiones del poder real; será perseguido por sus paisanos de Anatot y excomulgado. Se reconocen dos momentos en la prédica de Jeremías: el primero corresponde al año 605, cuando Nabucodonosor, rey de Babilonia, ocupa la tierra palestina. El segundo ocurre el año 586, cuando este rey pone sitio a Jerusalén y deporta a sus habitantes. En esta instancia el profeta modifica su mensaje, tornándolo esperanzador, al anunciar la futura restauración de Israel en su tierra, como resultado de una nueva alianza espiritual con Yavé. Más allá de las bases históricas que provocaron la migración del pueblo hebreo, se acepta un núcleo fundamental indudable: el éxodo, que representa un estado de esclavitud humillante para un pueblo orgulloso y nacionalista. El hecho del éxodo marca un antes y un después en su historia, pues a partir de ese suceso Israel dejará de ser un conjunto de clanes para convertirse en un pueblo unido. Además, constituye desde una perspectiva simbólica un episodio que ha trascendido sus circunstancias específicas para expresar la esclavitud del pecado y la posterior redención: «el éxodo no es únicamente un suceso ya pasado; para la Biblia es una realidad que cada uno de los creyentes, reactualizando la palabra antigua, puede recrear en su 'hoy'; es una presencia que hace renacer el compromiso y la esperanza» (Rossano, Ravassi, Girlanda, 1990, p. 640).

4
En el *Manifiesto de los agravios* de Vicente Mora Chimo se denuncian abusos concretos respecto de las tareas urbanas: Con el motivo de aver mucha cantidad de piedra viva en uno de los caminos, que và desde Lima à la Villa de Chancay, intentò Don Francisco de Peñallillo, Corregidor del Pueblo del Cercado, allanarlo y abrir zanjas, à fin de poner una alameda, desde la Iglesia de Nuestra Señora de Guia, hasta Lima; consiguió su intento, aunque à costa de los infelices Indios, pues les ha hecho trabajar, sin pagarles jornal, darles de comer, ni herramientas, ni tampoco para la compostura de estas; y si alguna vez le pedian algo, decia, ocurriesen al Virrey à que se lo diese: esto con malos terminos, y algunos rigores, que fuè causa de que aquellos miserables tolerasen con paciencia semejante trabajo" (MS 1732, f. 7). Recordemos que el terremoto de 1746 destruyó gran parte de los edificios de Lima, a cuya reconstrucción debieron contribuir los indígenas.

5
Tradicionalmente, a Jeremías se le ha asignado un lugar especial en la serie de los profetas, debido a que hubo de enfrentar las situaciones más trágicas

Calixto de San José Túpac Inca. Dibujo de Léonce Angrand

conjunto los escritos, podemos considerar que constituyen las *fases* de un proceso de configuración identitaria subjetiva y colectiva. Estas fases surgen de las posiciones que cada quien adopta en su consideración acerca de los «otros» y del «nosotros». El corpus documental constituye, en este sentido, un ejemplo relevante de la conflictividad inherente a la emergencia de una «nación» imaginada, especialmente si se considera la valencia que en este tipo de configuraciones cobra la *lejanía* entre la metrópolis y las colonias (propicia a la formación de estereotipos) y si la expectativa de obtener algún beneficio se deposita en una legitimidad que sólo puede provenir del centro metropolitano.

El memorial de 1749

El título completo es *Representación verdadera y exclamación rendida y lamentable que toda la nación indiana hace a la majestad del señor rey de las Españas y emperador de las Indias, el señor don Fernando VI, pidiendo los atienda y remedie, sacándolos del afrentoso vituperio y oprobio en que están más de doscientos años – Exclamación de los indios americanos, usando para ella de la misma que hizo el profeta Jeremías a Dios en el capítulo 5 y último de sus lamentaciones* (Loayza, 1948, p. 5).

Del extenso título, muy al uso de la época, se desprende una primera consideración referida a la estructura del memorial; en efecto, el mismo busca diferenciar dos esferas: la de la «representación» y la de la «exclamación», aunque en rigor éstas no se presentan en momentos sucesivos, sino entrecruzadas a lo largo de las varias zonas textuales, por lo que la distinción aparente radica en la elección de dos estilos que, abordando las mismas cuestiones, producirán una especie de juego especular expansivo. Esto es, si de una parte se presenta la situación de oprobio que la «nación indiana» experimenta en el Perú y se ofrece al soberano una serie de propuestas concretas para remediarla, de otra, la *estilización* (Bajtín 1986, p. 258) de las exclamaciones de Jeremías incorporan la denuncia y el «aviso» en una tradición más vasta y antigua que la del pasado prehispánico: la del *Antiguo Testamento* (Estenssoro Fuchs, 1995, p. 47). He aquí una nota que singulariza este memorial frente a otros textos de su género, que acuden a la cita de autoridad o del cedulario indiano para refrendar lo dicho, mas no adoptan un estilo ajeno para sus propios fines, como es el caso de las «Lamentaciones» en el texto de fray Calixto.

Se advierte por esta vía la existencia de una estructura en planos, barroca, productora de un perspectivismo que resulta funcional a la comunidad que se está textualizando, como veremos. Por otra parte, cabe señalar que la demanda concreta de que se permita a los indios viajar a España para presentar personalmente sus quejas ante el rey se ve reforzada retóricamente mediante el encuentro entre dos ámbitos: de un lado, la *escritura*, que guarda la memoria de lo pasajero; de otro, la representación de la *voz*, que construye una escena demandante de la voz (de la respuesta) del destinatario. Habría, pues, un notorio paralelismo entre el presente del enunciado y el pasado remoto, en el que se percibe la solitaria voz de Jeremías. Ese paralelismo otorga espesor a la demanda de remedio al oprobio; por lo tanto, genera una tensión que afirma más aún el carácter de «acción comunicativa» que todo memorial de agravios contiene. Veamos ahora los planos que conforman la estructura del texto.

El plano de la «representación» coincide con la estructura de base. En ella se despliegan las dos partes que componen un memorial: la exposición de los agravios y la propuesta de remedios. ¿Qué temas se presentan en este plano? En principio, el texto señala la situación de orfandad en que se encuentra la «nación indiana», excluida del orden sacerdotal e imposibilitada de ocupar cargos y dignidades, en entredicho con la condición de vasallos que les fuera otorgada a sus miembros por cédulas reales. Estas no se concretan en la práctica, pues los españoles transgreden la ley constantemente. Pero no sólo ellos agobian a indios y mestizos; también lo hacen los negros, los mulatos y otras «castas». Así, entonces, a la segregación sufrida en el orden eclesiástico se añade el trabajo esclavizante en los obrajes, las minas y las *mitas*.

A continuación, se señala que la causa de haber llegado a ese estado de corrupción y violencia radica en la imposibilidad de que sean los propios agraviados quienes denuncien los males ante su rey. La mención al incumplimiento de la real cédula de 1733, en la que Felipe V ordenaba incorporar procuradores indios en las sedes de las audiencias

y otras ciudades importantes del reino, ejemplifica la ruptura del pacto de obediencia a la voluntad soberana. La siguiente zona textual estará dedicada a canalizar propuestas concretas y a advertir acerca de los males que el presente desgobierno puede desencadenar. En esta instancia, el memorial incorpora los pareceres de autoridades en la materia, por haber sido testigos de vista de lo denunciado: el obispo Bartolomé de Las Casas, el jurista Juan de Solórzano, el padre Juan de Meléndez, el Inca Garcilaso de la Vega. ¿Cuáles son los «remedios» que se proponen al soberano? Hacer que se cumplan las leyes de la Iglesia referidas a los indios cristianos, así como ordenar que se pongan en práctica las cédulas de los reyes católicos para aliviar sus sufrimientos, derogándose por perimidas las dictadas en la época de la conquista; permitir a los indios trasladarse a España para exponer sus quejas; dejar que administren y posean libremente sus bienes, sin intervención de españoles o mulatos; otorgarles el derecho a comerciar sin padecer el aumento de alcabalas, puesto que muchos indios cumplen servicios en las ciudades, formando compañías y ocupándose en diferentes fajinas sin recibir salario por ello[4]; ordenar que se creen colegios y escuelas para instruirlos y admitir la entrada en religión de indios, indias, mestizos y mestizas, así como aprobar su acceso a canonjías y dignidades. Por último, se pide que se creen cargos de protectores fiscales, procuradores y corregidores indios, y se eliminen la *mita* y el servicio personal.

Como se observa, las propuestas son similares a las de otros memoriales de la época, entre ellos el ya mencionado *Manifiesto* redactado por Vicente Mora Chimo Cápac (Mathis, 2009). Los asuntos puntuales se remiten a discusiones de antigua data, tales como el derecho de los nacidos en cada reino conquistado a detentar cargos y oficios subalternos, o que la «República de Indios» fuera gobernada por sus propios miembros, independientemente de la «República de Españoles». García-Bedoya (2000, p. 228) señala que el carácter de los remedios es decididamente reformista y así se lo expresa: «se aumentarán el Reino y sus vasallos […] dándose nuevo modo al Gobierno» (Loayza 1948, p. 45). Las variantes que se advierten radican, a nuestro entender, en la visión dinámica acerca de la caducidad de ciertas leyes y en la incorporación de nuevos actores al conjunto de la «nación», como veremos más adelante.

Vista de Lima a Finales del siglo XVIII

El segundo plano estructural corresponde a la «exclamación de los indios americanos», cuyo soporte son las lamentaciones del profeta Jeremías. Como señalamos, la incorporación del discurso bíblico obedece a la necesidad de integrar a la «nación indiana» y a la corona en una unidad mayor, que los convierte en miembros del cuerpo místico de la Iglesia. Se trata de una tradición cultural «residual» (Williams, 2009, p. 167) de fuerte impronta en el presente del enunciado. Ahora bien, a qué obedece la elección de la figura de Jeremías. Una razón, de orden histórico, radica en la participación que en el relato bíblico tuvo este profeta; la otra, de sesgo retórico, se apoya en el sentido de las metáforas y el estilo de las lamentaciones, con las cuales el memorial establece un paralelismo ideal[5]. En las «Lamentaciones» se encuentran metáforas espaciales y naturales, interrogaciones constantes, sentencias breves y contundentes, oposiciones violentas y monotonía rítmica. El *destierro* es la metáfora nuclear del discurso del profeta; alrededor de ella se organiza una semántica de la *orfandad*, que será retomada por el autor de nuestro memorial para interpelar al destinatario. La representación de la voz se instala desde el inicio del memorial, de idéntica manera a como Jeremías dirige su «oración» a Yavé:

> Señor:
>
> *Recordare Domine quid acciderit, intuere, et respice oprobium nostrum.* (Jeremías, Cap. 5).
>
> ¡Oh, Señor! ¡Oh, Monarca Católico! ¡Oh, Emperador de las Indias piadoso, muy católico y muy cristiano! ¡Oh, Señor, acordaos ya de lo que nos ha sucedido en más de dos siglos de oprobios! Atended y ved nuestra afrenta, nuestra herencia (lloraba Jeremías con todo su pueblo). Y nuestro pueblo cristiano indiano, os clama llorando, y os dice su lamento así: (*Haereditas nostra versa est ad alienos domus nostra ad estranios*). Vuestra herencia, Señor, que como a hijo mayor de la Católica Iglesia, mayor monarca, mayor católico, os cupo en suerte, se ha pasado a los extraños [,] vuestra casa, a los extranjeros. Señor, nosotros los indios en este Nuevo Orbe somos vuestros vasallos; y así somos vuestra herencia, somos vuestra casa… (Loayza, 1948, p. 7).

El segmento vocativo inicial presenta el paralelismo que guiará la construcción del texto, generando una fuerte ligazón entre la voz del profeta y su pueblo y la de los indianos y el rey. La palabra sagrada se expone ante el destinatario del mensaje, cancelando cualquier posible «desvío» de la lectura correcta. A partir de esta invocación, los enunciados de Jeremías encauzarán los lamentos de los indianos. En este ámbito se despliega la argumentación que contiene el memorial, en lenguaje metafórico. Así, el *destierro* expresa la separación entre el padre (el rey) y los hijos (los indios vasallos), instaurado por la apropiación ilegítima de la heredad, en poder de «extranjeros» y «extraños»: son las *sanguijuelas*, las *raposas*. De allí que las iglesias estén como *viudas*, pues a los hijos legítimos les está vedada la entrada en religión. El destierro acarrea la *orfandad*, el llanto, la sed de conocimiento y de justicia. Cada tanto, la analogía entre las situaciones de opresión es retomada, como un modo de reforzar el reconocimiento de la tradición: «parece que nos dominan egipcios y no españoles; que nos sujetan Faraones y no Reyes Católicos; Nabucos y no reyes españoles cristianos» (Loayza, 1948, p. 10). O bien, en alusión al tema de las indias y mestizas que desean profesar, leemos: «Esto es, Señor, estar las mujeres y vírgenes en Sión y en Judá, humilladas, afrentadas y perdidas» (Loayza, 1948, p. 15). El *destierro*, entonces, cobra en este nivel de estilización de las lamentaciones de Jeremías, el sentido de la exclusión producida por la imposibilidad de presentarse ante el rey; constituye el tema fundamental en el plano de la «Exclamación», saturada de invocaciones. La mímesis de la voz, que es condición de la presencia, ocupa todo este carril, puntuando el desconcierto, la soledad, el desamparo de quienes se conciben *peregrinos* habitando el *desierto*, metáfora esencial para transformar el sonido de la voz en clamor. El rey es el destinatario privilegiado del memorial, único, puesto que son precisamente los mediadores (funcionarios, consejeros) quienes tergiversan la realidad con informaciones falsas: «Pues, Señor, ¿a dónde estáis vos?»; «¡Señor, mirad por vuestra fe y honra y la de Dios…!»; ¡Ay, Señor! Dejadnos desahogar con vos…», son ejemplos de la constante apelación al monarca.

El tercer plano que hemos propuesto para este análisis es el de la alegoría. Su presencia ya fue anunciada por las metáforas elaboradas en el plano anterior, que permiten canalizar dos grandes alegorías, reinscribiendo este memorial en el corpus mayor de la literatura jurídica, cronística y sermonial. Se trata del *rey velado* (o del *rey que duerme*), por una parte, y del *mundo al revés* (o de la *inversión del orden*), por otra. Tomadas de varios pasajes bíblicos, fueron evocadas por los letrados coloniales desde el siglo XVII, con muy escasas variantes. Semánticamente expresan esa disforia que la situación de lejanía del centro imperial provocaba en los diferentes grupos coloniales, especialmente en los criollos y en las capas indígenas dirigentes. Juan de Solórzano y Guamán Poma de Ayala, tanto como Buenaventura de Salinas y Córdoba acudieron a ellas para denunciar la expoliación de los indios y la falta de armonía entre los distintos miembros del cuerpo de la monarquía[6].

La construcción de la «nación indiana»

El análisis de la estructura barroca del memorial facilita el acercamiento al modo en que cada plano contribuye al proyecto total de obtener satisfacción a las demandas de la «nación indiana». Parte de la densidad observada en este texto tiene que ver con el hecho de que, contemporáneamente al desarrollo de los planteos, se realiza el proceso de construcción de la comunidad representada. Esta se diseña como homogénea, puesto que es el resultado de negociaciones culturales conducentes a una alianza entre sectores que comparten una agenda de intereses. A la vez, genera sus propios límites, condición de existencia de toda «comunidad»; por lo tanto produce heterogeneidades, exacerbadas en la situación colonial.

El proceso conjuga dos procedimientos: la *escisión* y la *apropiación* de imágenes de la otredad y de la identidad. Así, el memorial representa, según reza su título, a «toda la nación indiana». El colectivo reaparece, pocas líneas más adelante, portando ahora una clara señal para el destinatario: «nuestro pueblo cristiano, indiano». La anteposición de «cristiano» ubica al pueblo como integrante de una monarquía católica universal, cuyos vasallos ostentan tal condición por el hecho de haber sido evangelizados. De este posicionamiento se desprende una primera escisión, en el eje de la *temporalidad*: quienes ahora claman ya no son idólatras, como sí lo fueron sus antecesores. La reafirmación de la fe acentúa la ficción

6 Rocío Quispe-Agnoli observa que en el proceso y contexto de producción de la obra de Guamán Poma de Ayala, caracterizada por la perentoria necesidad de mostrar la violenta destrucción del mundo andino, incide "una tradición textual de discursos con gran fuerza persuasiva, entre los cuales se destacan el arte de predicar y el discurso profético de registro apocalíptico" (2006, p. 40). Este señalamiento permite trazar la relación con el memorial, que echa mano a idénticos recursos.

del lazo parental: el rey de España es ahora el padre y, como padre católico, lega a sus hijos legítimos tal condición:

> (*Patres nostri peccaverunt, et non sunt, et nos iniquitatem eorum portavimus*). Nuestros antiguos padres, los Reyes Incas y demás gentiles pecaron en la prolongada y multiplicada idolatría, es verdad; pero ya no son nuestros padres, y ellos y nosotros cargamos hasta ahora sus iniquidades. ¿No sois vos, Señor, nuestro Padre, nuestro Señor y nuestro Rey? (Loayza, 1948, p. 11).

La siguiente escisión se produce en el presente y opera sobre el eje de la *espacialidad.* Está referida a los «indios bárbaros», secuaces de «un indio o mestizo, no conocido por nosotros». La toma de distancia frente a este grupo es definitiva; responde al objetivo de despejar dudas sobre posibles contactos con los rebeldes liderados por Pablo Chapi o Juan Santos Atahualpa, entre 1742 y 1750, en la zona de la ceja de selva de las provincias de Jauja, Tarma y Huánuco. «Unos pocos indios bárbaros y rústicos, desnudos y sin concierto militar», se dirá más adelante, restándose importancia a una situación conflictiva para el gobierno virreinal, que sumaba fracasos con cada una de las expediciones enviadas para acabar con el movimiento guerrillero. La circunstancia de que éstos se movieran en una región de *frontera* con los grupos alto-amazónicos (los denominados «chunchos») permite la rápida apropiación del estereotipo eurocéntrico del «bárbaro». El desprecio expresado por fray Calixto era compartido por los franciscanos que misionaban en el Cerro de la Sal, cuyos temerosos informes calificaban al líder como «el monstruo más abominable», «este monstruo de errores», «el Chuncho», «el Levantado». Estos datos nos permiten advertir una vez más cómo incide la razón colonial en las construcciones identitarias, exacerbando las diferencias grupales y generando un discurso de exclusiones, que suele incorporar ideologemas del colonizador. En efecto, tal como lo demuestran los más recientes estudios, la llamada «Revolución de la Montaña» tuvo una expresión muy diferente a la nebulosa en que la envuelve fray Calixto[7], quien debió haber estado al tanto de la importancia que tuvo en el contexto de la época. Finalmente, en un grado extremo de distanciamiento se ubica a «la nación etiópica, negra, esclava, vil y sierva». El fragmento del memorial que citamos a continuación es mostrativo de la dimensión pasional que había adquirido en el siglo XVIII el sistema de castas:

> ¿Hay mayor oprobio que el nuestro? ¿Qué una generación extraña, adusta y servil sea de mejor condición que la de los Indios? ¿Qué el negro esclavo se pueda libertar, y quede libre para irse donde quisiere, y pueda pasar a España; y el Indio, aun el noble, sea tributario y mitayo de vuestros siervos, y no tenga albedrío para libremente vivir donde le fuere conveniente, y no tenga modo de pasar a España a ver a su Rey, y mostrarle sus heridas? ¿Qué el mulato y zambo, nacido de los negros, sea libre y no pague tributo; y el indio pagándolo siempre, jamás se liberte de su abatimiento; y mestizo, hijo del español sea envilecido por lo que tiene de indio? (Loayza, 1948, p. 12).

De esta manera se va diseñando una comunidad que, inicialmente nucleada alrededor de los «indios nobles y principales», incorpora a los mestizos y a las mujeres indias y mestizas. La muy rápida mención a lo racial («nuestra pálida piel») propone una visión positiva del mestizaje[8], a salvo de la «mancha de color» que estigmatizaba a las castas. La presencia de la mujer en el memorial amerita un tratamiento especial, centrado en la remisión al pasado incaico, que ahora es valorado positivamente, tomando como texto fuente los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega, quien refería que en «la gentilidad ciega» existían casas para doncellas escogidas, en las que preservaban su virginidad. Por el contrario, en

Imagen de castas. Perú, siglo XVIII

7
Es Martin Lienhard (2008, p. 55) quien se pregunta si la percepción de los contemporáneos respecto de un personaje fantasmagórico, evanescente, que respondía a varios nombres y ascendencias ficticias, no fue en realidad una estrategia del propio líder para evitar su reconocimiento y captura. Señala este estudioso: «Por su orientación inocultablemente mesiánica, la sublevación de Juan Santos se distingue notablemente de los movimientos protagonizados, a lo largo del siglo XVIII, por la nobleza incaica 'institucional'» (2008, p. 69). Alrededor de la figura de Juan Santos, también llamado «taita Inca», «Santos Atagualpa», se concentraban grupos de indios alto-amazónicos, que no fueron dominados por los incas. De otro lado, las versiones sobre las auténticas motivaciones que llevaron a Juan Santos a producir un movimiento tan extenso en el tiempo y a contar con adeptos de diferente condición, tampoco aportan seguridad. De la lectura de algunos documentos se desprende que pudo haber una transformación en su ideario. Al principio se lo muestra como un ferviente católico, pero más tarde es presentado como un apóstata, en confrontación absoluta con el dogma católico. Una «relación», fechada en Madrid en julio de 1750, de fray Joseph de San Antonio, Comisario de la Misión de Infieles del Cerro de la Sal, recoge cada una de las «proposiciones heréticas» difundidas por el rebelde. (Microfilm obtenido de la biblioteca americana de José Toribio Medina, de Brown University, con la nomenclatura HA-M193-35).

8
El acercamiento entre indios y mestizos ha sido tradicionalmente rechazado. Pero en los hechos, la coyuntura planteada por el virrey Castelfuerte propició la unidad a partir de los comunes vejámenes sufridos. En efecto, en 1750 varios decretos redujeron el estatus de los mestizos, impidiéndoles ejercer el cargo de notarios o escribanos, así como el ingreso a la Universidad de San Marcos y a las órdenes religiosas. Ese mismo año se descubrió una conspiración de caciques en Lima (22 murieron ahorcados) y estalló una rebelión en la provincia de Huarochirí. A los alzados se les encontró un documento que guarda fuertes similitudes con el memorial de fray Calixto (O'Phelan Godoy, 1988, pp. 111-115). Flores Galindo, a propósito del examen de los censos, observa que el siglo XVIII se caracteriza demográficamente por el incremento de la transculturización y el mestizaje; alrededor del 20% de la población fue considerada mestiza. Hay otro aspecto que este historiador destaca: la movilidad económica y social, «siendo lo común que una persona [ ] pudiese ser indio por la casta, considerado español en términos culturales y, en función de su oficio (arriero o artesano), vinculado a los mestizos; o, como en el caso de los curacas, que siendo indios podían pertenecer a la administración colonial, ser considerados por igual con la nobleza española e incluso gozar de múltiples privilegios económicos» (Flores Galindo, 1991, p. 80).

Retrato de Tupac Amaru II. Anónimo, siglo XIX

doscientos años de monarquía católica no se fundaron conventos para mujeres indias. Este núcleo problemático avanza, asimismo, sobre la humillación que sufrían al ser igualadas con mulatas y negras de servicio, bajo la común denominación de *donadas*. «¿Qué no reciban, Señor, en los conventos de monjas a las indias y mestizas para religiosas, ni aun legas, si solo para *donadas*, como reciben a las negras, mulatas y zambas para siervas y criadas de las monjas españolas?» (Loayza, 1948, p. 15). Lo que esta equiparación produjo fue el confinamiento de las indias nobles y mestizas a la condición de siervas, que los señores étnicos contemplaron con dolor, expresándolo en varias oportunidades, como lo demuestran, por ejemplo, los testimonios que Jorge Juan y Antonio de Ulloa recogen en su informe secreto (1748) destinado al marqués de la Ensenada (cfr. Juan y Ulloa, 1991, p. 336). Es, entonces, en el plano de la «representación» donde se ha conformado la comunidad imaginada por el autor del memorial, a la vez que se han denunciado atropellos y ofrecido remedios de diversa índole.

Veamos ahora qué aportan los planos de la «exclamación» y de la «alegorización». El primero propone, como se dijo, una «comunidad» cuyo origen se sitúa en el relato bíblico. Apela, pues, a recrear una memoria colectiva, más allá de las diferencias grupales y temporales. La memoria es un factor esencial en la consolidación de la identidad individual y comunitaria; Maurice Halbwachs había señalado en 1925 que, en rigor, nunca recordamos solos, sino con la ayuda de los recuerdos de otros, insertos en «marcos sociales» portadores de representaciones y de valores. La familia, la religión, los grupos de pertenencia son matrices de los «marcos sociales» históricos. Ellos posibilitan la construcción de un relato que, de acuerdo con Elizabeth Jelin, posee dos notas centrales: «Primero, el pasado cobra sentido en su enlace con el presente en el acto de rememorar/olvidar. Segundo, esta interrogación sobre el pasado es un proceso subjetivo: es siempre activo y construido socialmente, en diálogo e interacción. El acto de rememorar presupone tener una presencia pasada que se activa en el presente, por un deseo o un sufrimiento, unidos a veces a la intención de comunicarla» (2002, p. 27). Si retornamos al plano de la «exclamación» y tenemos en cuenta lo dicho respecto de las particularidades de la figura de Jeremías, a quien se le atribuye una timidez innata y el esfuerzo por superarla clamando en representación del pueblo desterrado, podemos concluir que la mímesis de voz (e incluso el recurso a la iteratividad que plantea la cita en latín y su traducción al castellano), opera en la búsqueda de «visibilidad» de la «nación indiana», por medio de la analogía con el pueblo hebreo. Con este propósito se actualizan tradiciones y se recrean figuras cuyas particularidades se activan en el presente. En cuanto al plano de la «alegorización», tanto la imagen del *rey velado* (o dormido), como la de la *inversión del orden* retoman, en un nivel de mayor abstracción y capacidad connotativa, el tema del «aviso» que el memorial pretende hacer llegar al destinatario. Con notable maestría, el autor del memorial ha ordenando planos y estilos hasta obtener un «todo» caracterizado por la cohesión entre sus partes.

Autorrepresentaciones y representaciones

Por último, un breve recorrido por el resto de los documentos publicados por Loayza nos permitirá completar el proceso de formación de la «nación indiana», atendiendo a las posiciones que asumen los actores sociales en la instancia de producción y recepción del texto. Una noción capital en el campo de los estudios coloniales es la que refiere a la relación intrínseca entre la forma en que se percibe al «nosotros» y la percepción de los «otros», de modo que la construcción de autoimágenes debe contemplarse en el ámbito de una historia específica de interacciones étnicas, condicionada por las relaciones de poder entre los diferentes grupos.

Fray Calixto Tupak Inka escribe una carta al cabildo de los caciques de Lima, desde Madrid, el 14 de noviembre de 1750. Destina su lectura a los alcaldes de la ciudad, gobernadores y caciques principales, señores nobles de la nación indiana y jefes del batallón de Lima. El objetivo es darles razón de todas las diligencias realizadas por él, desde el momento en que abandona la ciudad y parte hacia Jauja (agosto de 1748) y más tarde al Cusco, llevando el *Manifiesto* impreso clandestinamente. Este viaje, en busca de apoyo de los señores étnicos, resulta infructuoso en el sentido económico. Fray Calixto no recibe ni una limosna de parte de su gente, por lo

que decide acudir a los miembros de su congregación. Uno de ellos, fray Isidoro de Cala y Ortega, se le unirá, acompañándolo en la extensa y peligrosa travesía, pues no llevan patentes de los superiores ni tampoco con qué sustentarse, salvo seis pesos que le entregara un cacique. Se dirigen subrepticiamente a Buenos Aires, pasan a Colonia y luego de una travesía de 102 días llegan a Lisboa, en julio de 1750. Fray Calixto lamenta la falta de apoyo, «a mí, que me he expuesto a tantos riesgos y peligros por el bien y libertad de la Nación, ni poderes ni carta alguna me han querido enviar» (Loayza, 1948, p. 55). Hay en esta frase la impronta de una autoimagen que se fortalece ante la soledad, el silencio de los suyos y su resolución de enfrentarse a todos los inconvenientes para entregar el *Manifiesto*; la analogía con la figura del profeta Jeremías se torna evidente en este pasaje. En el reproche expreso, fray Calixto dice que fueron otros, no los afectados, quienes le brindaron su ayuda, como el criollo fray Isidoro de Cala. Las peripecias narradas sugieren que la «nación», en este momento, adquiere los rasgos de un pacto interétnico que rompe el circuito de los caciques nobles para incorporar a mestizos y criollos andinizados conscientes de la importancia de la causa.

En febrero de 1751 el franciscano dirige una carta suplicatoria al rey, al no haber obtenido respuesta al escrito entregado en sus manos. En ella se presenta como «descendiente del undécimo Rey Inca; llamado Túpac Inga Yupanqui; y por esta alianza tiene cercano parentesco con los más Caciques del Reino del Perú, que descienden de sangre Real» (Loayza, 1948, p. 65). En esta oportunidad opta por ponderar su pertenencia al sector de los indios nobles y caciques, presentando su linaje. Idéntico recorte se produce en la carta que, por esa misma fecha, dirige al presidente del Consejo de Indias. Allí no solamente exalta su calidad de testigo de vista, también advierte los males que pueden sobrevenir de no escuchar la «lamentación de los principales indios». En ambas misivas, entonces, fray Calixto se muestra como el portavoz del grupo dirigente de la «nación indiana», sin mencionar a los mestizos. Los dos certificados que acompañan a esta carta muestran hasta qué punto el acercamiento al poder de la corona, a sus instituciones, exigía una *pureza* de sangre que ubicase al pretendiente en una de las dos repúblicas. Fray Isidoro de Cala y Ortega y fray Juan de San Antonio certifican la autenticidad de los papeles de fray Calixto: su «sangre azul», esto es su linaje sin mezcla, su condición de hijo legítimo y sus funciones en el seno de la orden franciscana. Posteriormente, terminados los dos años de noviciado y adquirido el grado de Padre, otras autoridades de la Orden avalarán la solicitud de Fray Calixto de retornar al Perú. Allí se mencionará su conocimiento de las lenguas, en apoyo de su tarea evangelizadora «en aquellas bárbaras tierras». La frase nos reenvía al estereotipo del «bárbaro», fuertemente actualizado en el horizonte del siglo XVIII.

Fray Calixto Túpak Inka salió de España en 1553 con destino a las misiones franciscanas del Urubamba. Poco se sabe de sus actividades en este tiempo, aunque es posible inferir que no olvidara su antigua hazaña y que permaneciera en contacto con los indios del Cercado de Lima, descontentos con la dirección que habían tomado los acontecimientos. Una carta del virrey conde de Superunda al rey, fechada el 15 de enero de 1757, informa acerca del clima insurreccional y del destino del franciscano. La misiva comienza con una referencia a la sublevación de Huarochirí de 1750; luego señala que la impresión del *Manifiesto* («que tanto influyó en la conmoción de los indios») se hizo sin licencia y da cuenta de la vigilancia que a mediados de esa década se ejerce sobre el sector indígena. Informa al rey que en 1756 el corregidor comunicó la existencia de movimientos sospechosos alrededor de la celda de un fraile lego, «mestizo de indio»: se trataba de fray Calixto, a quien se le incautaron sus escritos y se lo recluyó, impedido de escribir, hasta tanto se cumpliera la orden de abandonar el Perú. Lo más llamativo de la carta se encuentra en los pasajes que permiten aquilatar la influencia que el memorial ejerció sobre «los indios», así como la perspectiva del sector que el conde de Superunda representa: «De esta diligencia no se adquirió otro conocimiento que afianzar más el concepto de que en los indios, por lo general, se conserva el odio a la Nación Española, y el deseo sin aliento de sacudir su yugo» (Loayza, 1948, p. 89). Esta opinión deja ver que únicamente en apariencia se aceptaban las diferencias entre los caciques y los indios del común. Para la ideología colonial sólo existía un colectivo generalizador: los «indios».

Curaca en Nueva *Coronica y buen gobierno,* de Guamán Poma de Ayala

La serie de documentos relevados amerita una última reflexión. Contemplada desde la perspectiva de las autoridades coloniales, la difusión del memorial sólo consiguió acrecentar sospechas y prevenciones respecto de la «nación indiana»; en ningún momento se aceptó la existencia de un grupo cohesionado por otras razones que no fueran simplemente las *raciales*; antes bien, como se lee en la carta del virrey, el término «mestizo de indio» conlleva un sentido peyorativo, que canaliza el desprecio profundo del grupo hegemónico por las «mezclas». Los textos estudiados muestran, primero, el carácter coyuntural de las alianzas interétnicas en pos de la forja de una comunidad «imaginada» y, segundo, una dinámica posicional que oscila entre el acercamiento de indios nobles y mestizos y su distanciamiento, provocado por la negación o la censura que la acción conjunta recibe como respuesta a las demandas de reparación.

En cuanto al destino de fray Calixto de San José Túpak Inka, un documento fechado en diciembre de 1760 en Granada informa de su arribo al Convento de la Recolección de San Francisco del Monte Desierto de Adamuz, así como de la expresa prohibición de abandonarlo. Nada más se sabe de él. La *Representación verdadera y Exclamación rendida* también terminaría reducida al silencio; pero seguramente sus «avisos» fueron recordados tres décadas después, cuando la rebelión incendió el mundo andino en 1780.

Bibliografía

Adorno, Rolena (1988), «Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales» en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XIV, n° 28. Lima, 2do. Semestre, pp. 11-27.

Bajtín, Mihaíl (1986), *Problemas de la poética de Dostoievski*, trad. Tatiana Bubnova. México, FCE.

Bartolomé, Miguel Alberto (2001), «Etnias y Naciones. La construcción civilizatoria en América Latina», *Cuadernos de Etnología. Diario de campo*, México, CONACULTA – INAH., marzo, pp. 3-18.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (1995), «La plebe ilustrada: El pueblo en las fronteras de la razón», en Charles Walker (compilador), *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», pp. 33-66.

Flores Galindo, Alberto (1991), *La ciudad sumergida. Aristocracia y plebe en Lima, 1760-1830*, Lima, Horizonte.

García-Bedoya, Carlos (2000), *La literatura peruana en el periodo de estabilización colonial*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Fondo Editorial.

Jelin, Elizabeth (2002), *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI.

Jitrik, Noé (1983), *Los dos ejes de la cruz*, México, Universidad Autónoma de Puebla.

Juan, Jorge y Antonio de Ulloa (1991), *Noticias secretas de América*, edición de Luis J. Ramos Gómez, Madrid, Historia 16.

Kantorowicz, Ernst (1985), *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, versión española de Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy, Madrid, Alianza.

Lienhard, Martín (2008), *Disidentes, rebeldes, insurgentes. Resistencia indígena y negra en América Latina. Ensayos de historia testimonial*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert.

Loayza, Francisco A. (1948) *Fray Calixto Tupak Inka*, Lima, Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana. Tomo XV.

Mathis, Sophie (2009), «Une figure de la première globalisation de l'Amerique espagnole: Vicente Mora Chimo ou l'itinéraire original d'un cacique hispanisé de la côte nord du Pérou à la Cour d'Espagne au début du XVIIIº siècle» en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], URL: <http://nuevomundo.revues.org/index55648.html>.

Millones, Luis (1995), «Las ropas del Inca: desfiles y disfraces indígenas coloniales» en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XXI, Nº 41, Lima-Berkeley, 1er. Semestre, pp. 51-66.

Mora Chimo, Vicente (1732), *Manifiesto de los agravios, bexaciones, y molestias que padecen los indios del Reyno del Peru*, MS conservado en la John Carter Brown Library, Brown University, Rhode Island.

Moreno Cebrián, Alfredo (1988), *Túpac Amaru, el cacique inca que rebeló los Andes*, Madrid, Anaya.

Moreno Cebrián, Alfredo (2000), *El virreinato del marqués de Castelfuerte. 1724-1736.*

El primer intento borbónico por reformar el Perú, Madrid, Catriel.

Nacar Fuster, Eloino y Alberto Colunga Cueto (1973), *Sagrada Biblia*, Madrid, BAC.

O'Phelan Godoy, Scarlett (1988), *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783*, Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas».

Pease G. Y., Franklin (1978), *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú*, Lima, IEP.

Quispe-Agnoli, Rocío (2006), *La fe andina en la escritura: Resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala*, Lima, Fondo Editorial UNMSM.

Rodríguez García, Margarita Eva (2006), *Criollismo y Patria en la Lima Ilustrada*, Buenos Aires, Muiño y Dávila.

Rossano, P., G. Ravasi y A. Girlanda (1990), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid, San Pablo.

Rostworowski de Diez Canseco, María (2006), *Historia del Tahuantinsuyu*, Lima, IEP/Promperú.

Williams, Raymond (2009), *Marxismo y literatura*, trad. Guillermo David, Buenos Aires, Las Cuarenta.

Fecha de recepción: 14/02/2013
Fecha de aceptación: 29/07/2013

América sin nombre, nº 18 (2013) 34-44
DOI 10.14198/AMESN2013.18.03
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

Martha Barriga Tello
Martha Barriga Tello, Licenciada en Historia del Arte, Magíster y Doctora en Literatura. Es Docente del Departamento y Posgrado en Arte y fue Decana de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú). Participa en congresos y es profesora invitada en diversas universidades en su país y el extranjero. Libros: *Emilio Harth-Terré catálogo bio-bibliográfico*; *Influencia de la Ilustración Borbónica en el arte limeño*; *Lock Out análisis plástico de la puesta en escena*; *Vicente de Valverde en las crónicas del siglo XVI*, y artículos especializados. Es Asesora del Vicerrectorado de Investigación.

LOS JÚBILOS DE LIMA (1755), DEL MARQUÉS DE SOTOFLORIDO: EL QUIEBRE DEL PARADIGMA

MARTHA BARRIGA TELLO
Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
martha_barriga@yahoo.com.ar

RESUMEN

En 1755 a propósito de la inauguración de una sección de la Catedral de Lima restaurada después del terremoto de 1746, el virrey José Manso de Velasco, conde de Superunda, le encargó a Francisco Antonio Ruiz Cano y Galeano, marqués de Sotoflorido, una relación que constituye una propuesta pionera de las ideas ilustradas en la primera mitad del siglo XVIII virreinal peruano.

Palabras clave: Francisco Antonio Ruiz Cano y Galiano. *Júbilos de Lima*. La Ilustración en Lima. Perú.

ABSTRACT

In 1755, in occasion of the opening of a part of the reconstruction of the Cathedral of Lima, reconstructed after the earthquake of 1746, Viceroy José Manso de Velasco, conde de Superunda, commissioned to Francisco Antonio Ruiz Cano y Galiano, marqués de Sotoflorido, a relation that became a pioneer proposal of the new illustrated ideas in the first half of the XVIII century of the Peruvian Viceroyalty.

Keywords: Francisco Antonio Ruiz Cano y Galiano. *Júbilos de Lima*. Illustration in Lima. Perú.

El 28 de octubre de 1746, a las 10 de la noche, la capital del Virreinato del Perú cambió de fisonomía. La mayoría de los edificios en la ciudad colapsaron debido a uno de los más devastadores terremotos de su historia y fue necesario demolerlos o reconstruirlos. Como afirmó el virrey José Manso de Velasco (1746-1761) en su *Relación de Gobierno,* «la ciudad sin templos y sin casas quedó hecha un lugar de espanto, a la manera que suelen verse en una guerra los lugares cuando entra el enemigo a sangre y fuego, y convierte en montones de tierra y piedras los más hermosos edificios» (1756, p. 259). Uno de los más afectados fue el de la catedral metropolitana que debió ser intervenida casi de manera integral. El virrey también señaló que el resultado y la fiesta subsiguiente para celebrarlo «infundían gozo y devoción, sin que faltase demostración que fuese capaz de aumentarlo, como constaría de la relación impresa que se hizo de la obra y del aparato con que se celebró esta deseada renovación de la primera del reino» (1756, p. 169).

En mayo de 1755 el virrey inauguró la primera etapa concluida y la segunda parte, a excepción de las torres, el 8 de diciembre de 1758. En la primera ocasión, y como lo informó porque era costumbre en situacio-

nes solemnes como aquella, dispuso que adicional a la fiesta pública y las ceremonias, se elaborara un texto que recogiera la experiencia y sustentara los criterios que habían orientado el proceso de restauración. Le fue encomendada la tarea al criollo Francisco Ruiz Cano y Sáenz Galiano, Cuarto marqués de Sotoflorido (Lima, 1732-1792). En ese momento de 23 años y colegial del Colegio Real de San Martín, fue posteriormente doctor en Sagrada Teología y en ambos Derechos; catedrático de Artes y de Código en la Real Universidad de San Marcos y su Vicerrector, Abogado de la Real Audiencia (Ruiz Cano, 1776a) y Asesor de Rentas de Correos del Superior Gobierno (Ruiz Cano, 1776b). Su relación se publicó en 1755 y llevó por título *Júbilos de Lima*, *en la dedicación de su santa Iglesia Catedral instaurada (en gran parte) de la Ruina que padeció con el Terremoto de el año de 1746 a esfuerzos de el activo zelo de el EX.mo señor D. Joseph Manso de Velasco Conde de Super Unda, Caballero de el Orden de Santiago, Gentil Hombre de la Cámara de S.M. (que Dios guarde) Theniente General de los Reales Exercitos, Virrey Gobernador, y Capitán General de estos Reynos de el Perú. Descritos por el Doctor Don Francisco Antonio Cano y Galiano, Colegial de el Real de San Martín*.

Esta obra recogió el pensamiento clásico pionero de su autor y muestra igualmente su amplia y buena formación académica, respaldada por importantes intelectuales locales y numerosas bibliotecas públicas y privadas. En *Los Júbilos* se advierte no solamente la erudición del individuo, su capacidad de observación y su destreza con el idioma castellano, así como con el lenguaje técnico específico que se requería, sino la reflexión acerca del quehacer literario y artístico. Ruiz Cano sustentó su elogio al nuevo edificio catedralicio, y a su promotor, en un marco de amplio conocimiento de la literatura antigua y de su época, así como de la referida a la construcción y las artes de la arquitectura, la pintura, la escultura y la música. Mi análisis se concentrará especialmente en las ideas estéticas sobre arquitectura propuestas en el texto.

Francisco Ruiz Cano y Sáenz Galiano se muestra consciente de su tarea y de las dificultades que afrontaba, tanto como por la calidad y prestigio del edificio al que aplicaba su observación, como por la necesidad de responder a la expectativa sobre su habilidad para describirlo de manera adecuada, especialmente por el carácter oficial del encargo, ya que «Eran estas correspondientes a la magnificencia, con que debía señalarse el mayor Templo de América. Numerarlas, era poner a cargo de la pluma un empeño, que quizá excede las fuerzas de la imaginación» (1755, p. 9vta)[1]. El autor entiende la necesidad de una inventiva rica, atenta y comprensiva, necesaria para una descripción cabal de objetos sobre los que se había formado una alta opinión, por lo que duda tener la capacidad para encontrar las palabras apropiadas, así como de mantener el equilibrio necesario para ser justo y no excederse. No aspira a la originalidad, sino a lo correcto.

(✠)
JÚBILOS DE LIMA
EN LA DEDICACION DE SU
SANTA IGLESIA
CATHEDRAL,
INSTAURADA (EN GRAN PARTE)
de la Ruina, que padeció con el Terremoto de el año de 1746.
A ESFUERZOS DE EL ACTIVO
zelo de el EX.MO SEÑOR D. JOSEPH MANSO DE VELASCO Conde de SUPER VNDA, Cavallero de el Orden de Sant Iago, Gentil Hombre de la Camara de S. M. (que Dios guarde) Theniente General de los Reales Exercitos, Virrey Governador, y Capitan General de estos Reynos de el Perù.
DESCRITOS
POR EL DOCTOR DON FRANCISCO Antonio Ruiz Cano y Galiano, Colegial de el Real de San Martin.
En LIMA en la Calle de Palacio, año de 1755.

En referencia específica al sistema que sigue en su indagación (p. 48), Ruiz menciona el método científico de investigación para sustentar sus afirmaciones, oponiéndose a quienes no cuidaron de confrontar las fuentes y de mantener la prevalencia de las más antiguas. También señala su disgusto por quienes copiaban las referencias sin analizarlas ni confirmarlas. Rechaza las ocasiones en las que un autor afirmaba la verdad de un hecho «sin que él nos muestre el lugar, en que podemos hallar el original, ni dé otras pruebas de su dictamen que la que, por otras obras suyas tenemos de su exactitud y de su juicio» (p. 83vta). La preocupación de Ruiz se inscribe en los riesgos del quehacer histórico que analizó Feijóo (1778, tomo IV, disc. 8º, V), pues estos descuidos contaminaban, cuando no anulaban, la veracidad de lo tratado. Otro punto interesante en este sentido de precisión y verificación documental es su valoración del testigo directo para corroborar o utilizar la certeza de sus datos, debido a la experiencia que los precedía. En este aspecto Ruiz alude a una aproximación rigurosamente confrontada de lo que afirma y de la manera como estructurará su escrito.

Respaldado en Vitruvio, a quien consideró su guía en este propósito, Ruiz Cano inicia su descripción con una reflexión general acerca de la arquitectura y los principios que la rigen. Sostiene que el soporte formal de la arquitectura fue la imitación de la Naturaleza que, por analogía, implicaba sustento, protección, utilidad y «Lo verda-

1
A partir de este momento se ingresará entre paréntesis solamente el número de folio de *Los Júbilos* al que se hace referencia.

Retrato de Francisco Ruiz Cano, marqués de Sotoflorido

dero», pues era observando lo natural que en la Antigüedad se había llegado a la necesaria «perfección, y solidez» (p. 32) en la edificación. Opinó respecto a la proporción arquitectónica que «La conveniente disposición de sus partes, deja ver en cada uno de ellos, miembros debidamente organizados, para componer cuando se unen en población, un cuerpo más grande, informado ya de una más extendida simetría», correspondiente en su equilibrio al cuerpo humano (p. 5vta). El edificio debía conformar un todo armónico que debía serlo en sí mismo y en el referente urbano, el «conjunto de fábricas» del que formaba parte. Desde este ordenamiento natural implícito, que permitía el funcionamiento coordinado del total, condujo el sentido del texto hacia el urbanismo en cuanto resaltó la percepción del conjunto como unidad, con valores públicos y privados que emanaban de la mutua correspondencia y del orden en la organización. Lima era una ciudad que Ruiz percibía coherente en cada uno de sus componentes, especialmente en la disposición de la catedral en sí misma, su principal edificación, respecto al complejo formado por la plaza mayor, el entramado urbano, y todos estos elementos vinculados en una armónica conformación. En este contexto se pregunta «¿Qué otra cosa es una Ciudad…?» (p. 5vta) más que ese perfecto acuerdo.

Grabado catedral de Lima, siglo XIX

En la propuesta humanista, naturalista y racional de Ruiz Cano, coincidente con el criterio clásico de organicidad, la capital del Virreinato era una estructura viva, dinámica y en constante transformación que, sin embargo, estaba sujeta a condiciones impredecibles como los terremotos –por ello devastadores en tanto quebraban su armonía- pero también dependiente del Estado como ente regulador administrativo que orientaba su configuración y restituía el orden. Esta concepción de la ciudad como un cuerpo coherente, y en especial seguro, fue la razón de los ajustes formales a las que fueron sometidas las nuevas edificaciones de Lima después del sismo, una preocupación que aparecería, entre otras, en la *Real Disposición para Desterrar las Deformidades arquitectónicas de los edificios* de Carlos III en noviembre de 1777 (Barriga, 2006), señalando medidas correctivas que Lima decidió adoptar años antes y por las mismas consideraciones de seguridad que defendió Ruiz Cano para quien, al incumplir este principio, los arquitectos no solamente actuaban irresponsablemente, sino que no podían aspirar a la excelencia.

Ruiz Cano reflexiona respecto a la Arquitectura como profesión en el sentido universalista de Vitruvio (1955, lib. I, cap. I). En cuanto ciencia, el ejercicio de la arquitectura tenía como principal objetivo la fortaleza de la construcción antes que su apariencia externa, aunque no la descuidara. Ruiz la compara en ventaja con las artes «de ingenio» que buscan la verdad, aunque muchas veces no se sustenten en lo comprobable, y tengan carácter temporal, estén circunscritas a su propia manifestación, pertenezcan al ámbito local, sean de corta influencia y las domine fundamentalmente la variabilidad del gusto, una fluctuante manifestación que ocasionaba que no pudiera hallarse la verdad que las sostenía, lo que lograba la arquitectura gracias a la solidez. Aunado a ello y ante las fluctuaciones del gusto, Ruiz advirtió la importancia de un lenguaje formal consistente y fiel a los postulados del arte, que pudiera ser comprendido por distintas sociedades al ofrecerse como válido, además de asegurar en su pertinencia las restricciones temporales (p. 30vta).

A lo largo del discurso y a propósito de lo anterior, el autor pondera la calidad del edificio catedralicio desde la fundación española de la ciudad, porque su fábrica se había realizado con materiales duraderos y con características que fueron incrementando su belleza posteriormente. Era el tiempo el que validaba la belleza verdadera porque perduraba y superaba no solamente los años respecto a su fortaleza, indispensable de una buena factura, sino que mantenía y corroboraba su condición. La auténtica obra de arte evitaba encarar el «desprecio» que acarreaba la caducidad, «La robustez de una construcción pende, en gran parte, de la materia; pero la belleza, (en todas las especies de obras) apenas puede ser cabal sin la intervención de los años» (p. 54). El tiempo determinaba la pertinencia de las soluciones adoptadas por las diferentes épocas, y solo reconocía las

que por sus características eran universales y permanentes.

En este sentido se refiere a las manifestaciones artísticas inmediatas a su época y de la aceptación que habían recibido:

> Entró el falso brillante en la Arquitectura, como en todos los demás Artes. Al mismo paso se iba perdiendo de vista en los escritos la elegancia de el Siglo de Augusto, y en las fábricas, la justeza, y proporción de aquel tiempo. Parecía, que los Escritores afectaban hacerse ininteligibles, y solo pretendían deslumbrar el espíritu para agradarlo. Los arquitectos, con el mismo cuidado, escondían su dibujo entre una infinidad de molduras, aspirando a lisonjear la vista con la confusión. La permanencia y fortaleza de lo que construían ocupaba poco su cuidado. Y que efecto se podía esperar de las bellezas que ideaban, si eran desamparadas de este auxilio. Los hombres sin saber lo que hacían, hacían justicia, al mérito de aquellas obras. Cada Comarca, mejor diré, cada Edificio estableció para sí, un particular Orden de Arquitectura. Como eran arbitrarias sus medidas, ningunas (sic) diferían (p. 31) al gusto de otras, y lo que es mas; ningunas duraban medio siglo sin que allí mismo donde habían sido recibidas con aceptación, se mirasen en aquel disforme aspecto, que acompaña siempre la caducidad (p. 31vta).

Ruiz Cano comprende que la Arquitectura se sustenta sobre bases científicas y técnicas precisas y expresa una opinión radical y crítica, sin referirse a ningún monumento en particular. Con la aceptación general e irresponsable, todas las artes se habían apartado del ideal clásico para apostar por el individualismo extremo y la ostentación del ingenio, no compartían ni buscaban transmitir sus ideas rectoras sino «lisonjear la vista» con el «falso brillante», que suponía un aspecto general de carácter escenográfico, ininteligible e ineludiblemente pasajero. Rechazó explícitamente la confusión en el diseño y el exceso que cubría la limpieza de la línea en beneficio de impresionar y conmover al espectador; la liberalidad en el empleo y modificación de los órdenes y la ornamentación, inútil salvo para una efímera y coyuntural contemplación. Estas comprobaciones lo hacen dudar si en algún momento hubo una real preocuparon por lograr la resistencia en la construcción, y si no se había incurrido en imprudencia sin medir las consecuencias (p. 53vta), afirmaciones que, si bien derivan de los evidentes estragos que había causado el terremoto en los edificios limeños, también ofrecen una censura lúcida respecto a la pertinencia de las diversas soluciones de acuerdo al medio en el que se aplicaban e, igualmente, marcan su oposición a las formalizaciones aún vigentes en su tiempo, y una clara orientación clasicista que antecede a su oficialización. Igualmente sustentó la necesidad de usar materiales adecuados a la circunstancia local y, como indispensable, meditar en su pertinencia, reflexionando acerca de las circunstancias del medio en el que se utilizarían, un punto al que volverá reiteradamente.

Específicamente para Lima, por ejemplo, defendió la importancia del uso de la madera que por experiencia se conocía que resistía mejor las condiciones requeridas, y cuya flexibilidad y apariencia no desdecían el objetivo de belleza que proponía la intervención en la catedral, por lo que su uso debía extenderse a los edificios civiles: «La madera que había de hacer el cuerpo de la nueva Fábrica, ofrecía en su docilidad la mejor (p. 29vta) proporción, para dejar reales las más finas ideas de la arquitectura, y aseguraba, al mismo tiempo, la permanencia, con la doble fianza de la experiencia, y la razón» (p. 30). A ello agregó razones de protección de los recursos naturales, por la necesidad de preservar los bosques que en otros lugares del mundo habían sido depredados indiscriminadamente con fines urbanos[2]. Si bien en América era un problema que consideró lejano, debía actuarse con prudencia,

> ...temiendo no se consumiese con gasto tan excesivo una materia tan preciosa. El suceso desmiente, en algún modo, lo que promete la razón, y la experiencia sobre el restablecimiento de las Selvas, en la sucesión de algunos años. Muchas, y las más célebres de la Antigüedad por su extensión, y su grandeza, se ven hoy reducidas a unos términos, que se deben tener por nada en comparación de lo que ocupaban (p. 37vta).

Su preocupación lo coloca entre aquellos que propugnaban el conocimiento y la defensa del entorno natural, y que desde la monarquía se interesaron por documentarla con este objetivo, lo que se evidenció en el tiempo de Ruiz Cano con la llegada a Lima de Jorge Juan y Antonio Ulloa. Un renovado enfoque científico orientaba la indagación de los recursos en los territorios americanos, su inventario, clasificación y empleo productivo.

Implícita en su apreciación arquitectónica está la figura del arquitecto, en cuya labor admira el diseño y la realización. El arquitecto

Retrato de Manuel d'Amat i Junyent, Pedro José Díaz, 1773

2
El interés por la naturaleza, sus condiciones y aplicaciones técnicas y materiales es una postura que Ruiz comparte con los naturalistas y científicos de su tiempo. La preservación y adecuada explotación de sus riquezas también coincide con el objetivo científico contemporáneo a su escrito.

debía estar formado en todas las ciencias, en la práctica y en la teoría (p. 31). Es opuesto a lo que identifica como el genio liberal y ostentoso de Bramante «a cuyo espíritu había poseído enteramente la vanidad de vivir como gran Señor» (p. 53). Consideró que la mayor virtud de un arquitecto era la modestia pues la falta de equilibrio y armonía en la vida, la soberbia y el exceso, la desprolijidad y la precipitación en la labor, era falta de virtud, cualidad sin la que no era posible una obra resistente y bella. A ello debía agregarse el conocimiento y su aplicación responsable. Habilidad y principios éticos configuraban al maestro.

Siendo adecuados el material y los profesionales responsables, Ruiz asegura que la reconstrucción de la catedral limeña había respetado el rigor estilístico y tenido cuidado en mantener la sobriedad del edificio original, cuyo modelo defiende,

> Solo en una Ciudad, que empezaba a construirse, podía hallar cabal satisfacción a sus deseos, y lograr sus aciertos; sin costarle reformas llenas de arduidades. Verdad es que no halló pocos embarazos la arquitectura en Lima para excusar en ella sus primores. Precisábala el temor a los Terremotos; a cuidar en sus obras, más que la magnificencia, (p. 13) de la seguridad. Pero no le estorbó esta prevención el prodigar en ella sus primores, el apurar todas las reglas de los Ordenes; y si es lícito decirlo así, el mostrar a la Europa, cuanto había perdido teniéndola en descrédito por la sucesión de once siglos (p. 13vta).

A diferencia de lo sucedido en ella, el estilo que rechazó Ruiz había dejado ejemplos que,

> Hasta ahora son deslucimiento de su hermosura muchas antiguas Catedrales, formadas según las groseras, o confusas ideas de las medidas Góticas. Aquellos bárbaros del Norte,…no contaron entre sus menores triunfos, haber hecho dominante el gusto irregular de su arquitectura. Con el vencimiento de Roma quedó cautiva la razón. Aún la Italia, que adornada de tantos monumentos de un gusto fino, y delicado, pudo impedir tan fatales progresos: dejó su arquitectura Autorizada, por la antigüedad, por el aplauso, y por la posesión; adoptando una bárbara, irregular, confusa, y poco agradable. Pero ella enmendó en el decimosexto siglo esta falta; y puso a LIMA; que en aquel tiempo se construía; en estado de aprovecharse de sus luces (p. 13vta).

Mientras Europa había atravesado transformaciones estilísticas desfavorables, la fundación española de Lima en 1535 estuvo en el momento adecuado para adoptar los rasgos clásicos que, además, le eran necesarios por su condición geográfica y por el convencimiento de sus vecinos. No puede ser más clara la opinión de Ruiz: «En los Edificios de esta Ciudad, se admiraban todos los aciertos de el arte, que renacía; pero en ninguna de sus obras, más que en su Iglesia Catedral, se hacían sentir más vivamente sus bellezas…un Templo, cuya estructura daba motivo a una inocente, y bien fundada vanidad» (p. 14). Atribuye a los limeños una tendencia hacia los valores clásicos que rescató el Renacimiento, y que habían sido abandonados desprevenidamente en su lugar de origen.

Con esta convicción, Ruiz adoptó el modelo conceptual de Vitruvio en su descripción de la catedral, reforzando los aspectos que éste señaló, el «Orden, la Disposición, la Simetría», que conformaban los principios de justa medida, trazado y proporción en la arquitectura y que con la Euritmia y el «decoro», correspondían al aspecto correcto de la edificación, en el sentido del cumplimiento intelectual y reflexivo de la función y la razón. Por ello recalcó que el exterior del edificio auguraba un interior que no defraudaría al espectador, y destacó la relación entre las naves, las cubiertas y las capillas hornacinas, perfectamente distribuidas (p. 16), un principio armónico fundamental para la coherencia del conjunto.

Su primera alusión al Barroco limeño aparece referida a los elementos muebles. Ruiz menciona como característica de la «fantasía moderna», la diversidad de elementos decorativos que en ocasiones ocultaban la calidad y limpieza del trazo y, paralelamente, desmerecían una obra, lo que considera que o*bscurecía* y *debilitaba* «la Valentía y claridad de el diseño» (p. 18). En este contexto se inscribe su rechazo al dorado como fórmula decorativa extendida, que restaba valor a las piezas o encubría su medianía, una afirmación que respalda en la autoridad de Plinio. En consecuencia, admira el retablo mayor de la catedral en el que «el debido aprecio de la talla de este Retablo, ha impedido siempre que se le haya dado un adorno, que mas fuera injuria», y adjudica a los limeños, finalmente responsables del aspecto final del mueble, el buen criterio de haber evitado el estropicio de dorarlo debido a que consideraron su valor intrínseco, en la misma línea que supuso fue el

pensamiento de los clásicos de la Antigüedad (p. 71). Por similares consideraciones rechaza el uso de la columna mosaica o salomónica, «de quienes sobre el débil fundamento de un nombre nuevo, y arbitrario, se cree comúnmente inventor a Salomón» (p. 32vta) por su inestabilidad, porque no podía soportar el peso necesario en una construcción debido a haberse disminuido su fortaleza con el adorno. Es posible que Ruiz haya fundamentado su opinión en el tomo segundo del tratado de *Arquitectura Civil* de Iván Caramuel, citado una vez en el texto, que recogió la atribución (1678, libro V, art. XIII)[3]. En ambos ejemplos impugnó soluciones en las que forma y función no estuvieron ligadas a la apreciación adecuada de la materialidad de una obra, o a su solidez. La columna salomónica podía ser eventualmente bella, pero fallaba en fortaleza, del mismo modo que el retablo tenía calidad escultórica pero la hubiera perdido con un afeite. La integridad y la coherencia eran indispensables en una obra de arte respecto al objetivo de su creación.

Otro aspecto en el razonamiento de Ruiz es el referido a su conceptualización del *gusto.* Rechazó las formulaciones que consideró inadecuadas y apartadas de la razón en tanto no cumplían con los principios del arte, pero fue consciente de su origen y de los cambios en su orientación, así como de la importancia de atender a la dirección que marcaban:

> El Reino vecino; en quien quizá dominará otro gusto, las mirará con desprecio; si las pone en su lengua, ignorará en que estriba lo perfecto, y aun el mismo Pueblo, en quien habían logrado admiración; las verá con enfado, luego que su gusto, (lo que regularmente sucede) se mude con el siglo (p. 30vta).

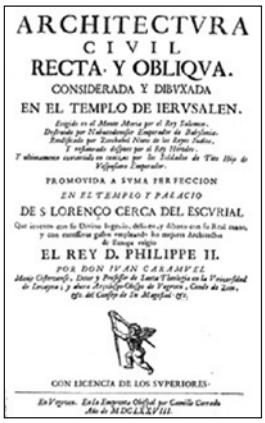
Lo que se percibe por la lógica del discurso es que la belleza aspira a lo universal pero también es relativa, dependiente de la tendencia predominante en cada lugar y, probablemente, en cada sujeto que juzga cuando, y lo resalta, no le es posible entender y por consiguiente tampoco comprender, por lo tanto su opinión cobra mayor relevancia. Se deduce entonces que sería la familiaridad y la comprensión del fenómeno creativo así como la particularidad del lenguaje en el que se expresa, lo que lo convertiría en agradable al gusto, porque alguien proveniente de otro lugar «si las pone en su lengua, ignorará en que estriba lo perfecto». Ruiz Cano coincidió con Benito Gerónimo Feijóo en cuanto a que la belleza no necesariamente estaba constreñida por una ley específica (1778, tomo VI, disc. 12º), porque en gran parte dependía de la condición subjetiva, fluctuante, condicionada e impresionable del gusto (1778, VI, disc. 11º). Una acotación interesante al respecto es un poema de Feijóo:

> Señalar medidas fijas/ a las facciones es necia/ observación que introdujo/ la ociosidad indiscreta, / porque ninguno hasta ahora/ ha comprendido las reglas/ que en la humana arquitectura/ el arte del cielo observa./ Para esta fábrica tiene / miles de plantas diversas/ y no es preciso que solo/ la una sea perfecta (Úbeda, 2001, p. 36)[4].

En el poema, Feijóo relativiza la importancia y determinación de las normas referidas al arte, y el que se apliquen y juzguen bajo un criterio único. La dicotomía a la que se enfrentó el marqués de Sotoflorido fue el drama del siglo XVIII. Por su razón y convicción era el clasicismo el que guiaba su juicio pues, incluso antes que se emitiera la legislación carlista, en el ambiente intelectual limeño era una corriente que se discutía desde la segunda mitad del XVII. Sin embargo, el asombro y el sentimiento en ocasiones marcaron otra ruta a la apreciación, el «no sé qué» que analizó Feijóo, y que en España ya se encontraba como fórmula en *La Celestina* y en el uso popular francés e italiano (Portús, 1997, p.160), referido a aquello que no podía descifrar la razón, cuando los ojos se quedaban cautivados. Ese enigma de Feijóo coincide con la propuesta de Antonio Palomino (1715, I, p.17)[5], que con la «Gracia, buen gusto, ó buena manera» se refería no a

> lo hermoso en razón de Symetria, o Fisonomía [...] sino en una cierta, y oculta especie de belleza; que tanto puede pertenezerle a lo hermozo, como a lo fiero, teniendo aquella especie de forma, aquél linaje de perfección, y gracia, que le compete; lo cual es más fácil entenderlo, que definirlo...un no se qué, o un donayre...; y así mas fácil es conocerlo, que explicarlo (1715, I, p. 63).

Esta cualidad estaba circunscrita a «cierta felizidad de ingenio, buen gusto, y elección azertada», que agradaba al receptor y que no dependía del esfuerzo sino de la habilidad para plasmar «la perfección elegante de su idea», con una «natural, y no afectada facili-


ARCHITECTVRA
CIVIL
RECTA· Y OBLIQVA.
CONSIDERADA Y DIBVXADA
EN EL TEMPLO DE IERVSALEN.
PROMOVIDA A SVMA PERFECCION
EN EL TEMPLO Y PALACIO
DE S LORENÇO CERCA DEL ESCVRIAL
EL REY D. PHILIPPE II.
POR DON IVAN CARAMVEL
CON LICENCIA DE LOS SVPERIORES·

3
«Columna Mosayca: Así se llama la que va subiendo en figura de llama; y el formarla no es dificultoso, si se considera bien el Círculo pequeño, que se le pone en cima; Las líneas perpendiculares, que desde sus actantes caen, y las Reglas que se ponen aquí. 9.102. puse en esta Columna un género de adorno que puede servir en cualquier orden, digo, unas hojas que caen sobre la base y la hermosean y otras que ciñen y reciben lo vivo de la Columna superior.9.102» (Caramuel, 1678, cap. IX). En oposición a la propuesta de Juan Bautista Villalpando, Caramuel intentó completar lo que se pretendía instaurar como un «orden» salomónico, añadiendo los elementos al fuste.

4
Poema citado de Gamallo y Fierros, Dionisio, «La poesía de Feijóo», *Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo* (1964, vol. XL, p. 140).

5
Palomino equipara el «buen gusto» con «la gracia, donayre, o *bella maniera*» conceptos que, siguiendo a Plinio, se atribuyen en distinta medida a diversos pintores, pero estableciendo que «el ingenio, belleza y gracia» eran cualidades de Apeles y lo que, junto con el buen gusto, le daba «eminencia» a la pintura (Palomino, 1715, I, 17, pp. 63 y ss).

LIMA FUNDADA·
O CONQUISTA DEL PERU.
POEMA HEROICO
EN QUE SE DECANTA TODA LA HISTORIA
del Descubrimiento, y sugecion de sus Provincias
POR DON FRANCISCO PIZARRO, MARQUES DE
los Atabillos, Inca, y Primer Governador de
este vasto Imperio.
Y SE CONTINUA LA SERIE DE LOS REYES, LA
Historia de los Virreyes y Arzobispos, que ha tenido; y la
memoria de los Santos, y Varones ilustres, que la Ciu-
dad y Reyno han producido.
LA QUAL OFRECE, DEDICA, Y CONSAGRA
AL EXCELENTISSIMO SEÑOR DON JOSEPH DE
Armendáriz, Marquès de Castelfuerte, Commendador de
Chiclana y Montalvo en el Orden de Santiago, Capitan Ge-
neral de los Reales Exercitos de S. Magestad, y Virrey
de estos Reynos del Perú, Tierra firme, y Chile.
EL DOCTOR D. PEDRO DE PERALTA BARNUEVO
Rocha y Benavides, Contador de Cuentas y Presidente de la Real
Audiencia y Real Tribunal de esta Ciudad por su Magestad,
Doctor en ambos Derechos, Catedratico de Prima de Matematicas
en esta Real Universidad, Poeta, que fue tres años de ella, y
Abogado que ha sido de dicha Real Audiencia.
PARTE PRIMERA.
En Lima: En la Imprenta de Francisco Sobrino y Bados,
Año de 1732.

EL MUSEO PICTORICO,
Y ESCALA ÓPTICA.
PRÁCTICA DE LA PINTURA,
EN QUE SE TRATA
DEL MODO DE PINTAR Á EL OLIO,
TEMPLE, Y FRESCO, CON LA RESOLUCION DE TODAS LAS DUDAS
QUE EN SU MANIPULACION PUEDEN OCURRIR.
Y DE LA PERSPECTIVA COMUN,
LA DE TECHOS, ÁNGULOS, TEATROS, Y MONUMENTOS
DE PERSPECTIVA, Y OTRAS COSAS MUY NECESARIAS, CON LA NOTICIA
Y DOCUMENTOS PARA LAS IDEAS Ó ASUNTOS DE LAS OBRAS
DE QUE SE PONEN ALGUNOS EXEMPLARES.
POR DON ANTONIO PALOMINO
DE CASTRO Y VELASCO.
TOMO SEGUNDO.
EN MADRID:
EN LA IMPRENTA DE SANCHA.
AÑO DE MDCCLXVII.
Se hallará en su Librería en la calle del Lobo.

6
Las *Relaciones*, como la de Ruiz Cano, con frecuencia eran leídas en la ceremonia para la que estaban preparadas, por lo que es posible que los espectadores también hayan hecho la comparación.

dad» (1715, I, pp. 64-65). En conclusión, «la suma perfección que cada cosa puede tener en su esfera, no como en la naturaleza son, sino como serían si estuviese en su perfecta integridad» (1797, II, p. 202) en el conjunto, la coherencia debía adecuarse a la intención. Feijóo tampoco puntualizó lo canónico, sino la noción de la que surgía la invención, «la más elevada, a donde arribó por su valentía la sublime idea del arquitecto» (1778, Tomo VI, disc. 12º, VII). Pedro de Peralta Barnuevo consideró también que la invención era tan necesaria a la creación de la épica, «como la simetría en cualquier fábrica» (1732, p. IX). Por su parte Palomino insistió en que la hermosura, más que el concepto que evocaba, suponía

> un cierto armonioso atractivo, que suspende, y arrebata á el mismo tiempo la atención de quien la mira…que deleyte, atraiga, y suspenda la atención de quien la mira, tanto que sucede en semejantes casos quedarse como absorto, y enagenado de sí el sugeto, sin articular palabra en un gran rato, hasta que reparado ya de aquel éxtasis, prorrumpe mas en efectos de admiración, que en hipérboles de alabanza (1797, II,1, pp. 96-197).

La digresión contribuye a comprender la terminología utilizada por Ruiz Cano al referirse a formalizaciones caprichosas (p. 71vta), cuya aceptación no comparte pero que capturan su interés, así como los retablos y pinturas que consideró monstruosos y extravagantes pero hermosos (p. 18vta). Él no recurrió a fórmula alguna, y parece no percatarse que, al menos en este particular, requería cierta sustentación, pues ofrece sus apreciaciones naturalmente, sin pretender justificarlas ni tampoco aclararlas, inserta o compagina dos tendencias apreciativas con fluidez y sin arrepentimientos. Inicialmente responde al efecto general del conjunto para, posteriormente, ir adecuándolo a su convicción reflexionando acerca de lo pertinente del efecto. Esta circunstancia se presenta también en cuanto al proceso de la percepción del público en general porque, frente a los altares que se prepararon para la fiesta pública, los espectadores estaban deslumbrados ante la riqueza del ofrecido por la orden dominica del que «no podían huir, luego que se recobraban de el deslumbramiento […] era, cuando se reparaba en el justo repartimiento de la fábrica» (p. 97). La sorpresa inicial era superada por la contemplación detallada que permitía percibir lo adecuado del conjunto. Diferente fue el aspecto del quinto altar, perteneciente a los agustinos, en todo conforme al «orden de Arquitectura [que] seguían, con escrupulosa exactitud» (p. 98vta). La descripción de la fiesta que realizó Ruiz permite comprobar que en 1755 las opciones formales eran tan variadas como la decisión de los habitantes limeños por adoptar una u otra indistintamente, lo que resalta la importancia que él adoptara y sustentara, en general, una posición firme.

En su recorrido por los espacios de la catedral, Ruiz menciona las pinturas que existían en las capillas laterales en las que juzgó que brillaba «el arte, la hermosura, y la magnificencia». Opinó que el retablo mayor, como cada uno de los que habían en las capillas laterales, en general eran un «bello Retablo» (p. 75), aunque estaban construidos de acuerdo a «una idea extravagante» que sin embargo calificó de hermosa. En el mismo sentido se refirió al uso «antiguo» de las excelentes pinturas de «vivas y elegantes» expresiones. Estas observaciones, aunadas al uso que denominó «moderno» del retablo mayor, señalan una contradicción de forma y contenido en el pensamiento de Ruiz Cano. Puede comprenderse que en algunas circunstancias su voluntad fue destacar positivamente la obra local, que por lo menos en la catedral mantuvo un perfil sobrio, y que por ello evitó impugnar sus formulaciones directamente, aunque discrepara con su propuesta teórica en favor de lo sobrio y contenido, si se considera que sus lectores tuvieron la posibilidad de confrontar las piezas que describe[6].

El debate en el devenir de la reflexión teórica y la adaptación al cambio de la primera mitad del siglo XVIII puede advertirse en el discurso del marqués de Sotoflorido en toda su plenitud. En las páginas iniciales de su escrito rechazó el desorden, la decoración excesiva y confusa de quienes buscaban agradar antes que sustentar sólidamente sus obras, pero al contemplar el retablo de la capilla mayor catedralicia, y a pesar de haber registrado su debilidad, se rinde ante el orden salomónico, y alaba la variedad de sus «pequeñas labores», identificadas como propias de la «fantasía moderna», que permanecía en algunos de los elementos del edificio reconstruido. No se opone a la formulación sobria del Barroco, antes la justifica por la calidad y habilidad en el trabajo porque no ocultaba el diseño

principal y, con esta acotación, restringió su aceptación a los objetos muebles,

> Eran estas correspondientes a la magnificencia, con que debía señalarse el mayor Templo de América. Numerarlas, era poner a cargo de la pluma un empeño, que quizá excede las fuerzas de la imaginación. Baste decir, que hallándole ceñida a su despecho la magnificencia en las medidas de esta Iglesia, le llevaron la mayor parte de su atención los cuidados de su adorno (p. 19).

Además de alabar el edificio, el proceso de reconstrucción y a sus actores, la Relación tuvo, como consecuencia de esto último, el propósito de justificar las decisiones técnicas que se adoptaron. Después de validar el templo interna y externamente, se ocupó del material con el que fue edificado, adicional a la madera (p. 45). Ruiz Cano cubrió varios folios en destacar al ladrillo como material idóneo para construir en una zona sísmica como la limeña, «Los ladrillos, en fin, si acaso no igualan en la preciosidad a las demás materias, ellos las aventajan en la duración, que comunican a sus obras. Este es el sentir de Vitruvio (Vitruvio, 1955, lib. 2, cap. 8) cuya Autoridad en este punto debe ser inviolable, y Sagrada» (p. 20vta).

Su defensa de los términos en los que se estaba reconstruyendo la catedral no constituyó una postura aislada y solamente inspirada en respaldar al virrey, o a la particular formalización clásica con la que el autor se identificaba. Hay una definición clara a favor de la propuesta que teóricamente sustenta, pues su descripción justificó su reflexión aunque en algunos pasajes parezca incurrir en contradicción. En el libro de Francisco Antonio Ruiz Cano se puede identificar la consolidación de un planteamiento teórico que estaba siendo debatido y expresado por los intelectuales en el Perú, como rasgo al que aspiró el «buen gusto» en la formalización artística de entonces, la sencillez considerada en el sentido de limpieza, coherencia y claridad, sin ceder a la tentación del individualismo expresivo o a la grandilocuencia. Ruiz señala reiteradamente y sin remilgos, lo prolijo y «justo» de la construcción catedralicia que fue intervenida en su tiempo, y la economía de medios con que estaba construida, lo que propició la precisión en el gasto y también el haberse constreñido a mantener lo valioso que permanecía del edificio anterior, reparándose lo indispensable y limitándose a mejorar lo siniestrado por el terremoto de 1746, ajustándose a los lineamientos de los principios clásicos.

El contexto que explica la insistencia de Ruiz por respaldar todos los actos y decisiones referidos a la reconstrucción es que, si bien la teoría del arte ilustrada del siglo XVIII consideró relevante desde su inicio el papel de la técnica en las formalizaciones y en el aspecto final de las obras, en especial las arquitectónicas, fue la razón la que ocupó el espacio como único acercamiento válido a la obra de arte en todas sus manifestaciones, sin jerarquía de espacio, de tiempo ni de material. En su discurso, Ruiz Cano hace interactuar a las diversas artes en correspondencias y empréstitos comparables en equidad. Esto supuso la internalización de los valores clásicos, tradicionalmente considerados pauta de medición, reformulados y adaptados a las necesidades que aspiraba para su tiempo. Orden y decoro fueron principios que debían conducir la producción tanto como el disfrute de la obra. El fin último del arte era su utilidad en beneficio del crecimiento integral del individuo, liberado de la confusión y el desorden, y sustentado en sólidos principios morales. Su opinión sobre la profesión del arquitecto lo señala. Igualmente aspiraba a que se respetase las condiciones del cuerpo social integrado a las propuestas que se ofrecían, tanto como que se verificara la idoneidad de la autoridad para responsabilizase de la pertinencia de sus decisiones.

Debido a circunstancias político económicas de la época que favorecieron el comercio con otros centros europeos, la intelectualidad limeña estaba informada de las nuevas corrientes de pensamiento y cultivó una prolífica cultura humanística en la que los autores clásicos y renacentistas así como los aportes europeos recientes, se leían con frecuencia. Una demostración de ello son las constantes referencias textuales a las que se remite Ruiz Cano y Galiano mediante las que busca, no solamente demostrar erudición sino también respaldar con autoridad sus afirmaciones. Sus lecturas fueron atentas, el ejercicio heurístico aplicado con prolijidad y sus comentarios resultado de la reflexión y el análisis. Está implícito en este proceso demostrar la cualificación del criollo americano en el ejercicio teórico crítico, pero no se observa que fuera un fin buscado en sí mismo, sino una con-

secuencia de su aplicación[7]. Ruiz Cano se equipara a sus contemporáneos americanos y europeos, maneja las fuentes con soltura y en la línea de reflexión del siglo XVIII, que otorgaba al individuo la competencia para juzgar adecuadamente basándose en su experiencia, sensibilidad y capacidad para comparar hechos similares. Ruiz alude a la posibilidad de sus coetáneos para juzgar la pertinencia de una u otra decisión ante cualquier problema que los involucrara, para optar con eficiencia, resaltando la condición del desarrollo de la imaginación creadora y solucionadora de conflictos a partir de las experiencias directas previas, antes que exclusivamente por su condición americana (pp. 1vta-2). Por eso afirma respecto al éxito de las fiestas que siguieron a la inauguración, «no son los espíritus de el Perú de aquellos, que se acomodan a creer fácilmente, que llegan a tanto los aciertos de la casualidad» (p. 90), pues era usual el prevenir y estudiar los resultados de las medidas que se adoptaban basándose en la práctica.

Aunque el gusto fue cobrando importancia en este avance de la individualidad que valora, también se aspiraba a que en la obra de arte coincidieran sucesivamente imaginación/ verdad/ belleza. Ruiz Cano aportó aquí los fundamentos de su reflexión, un sutil rechazo, en su caso selectivo, a las expresiones inmediatamente anteriores, frente a lo que en su tiempo respondía a la defensa de la verdad y la razón Esta actitud la reconoció como parte de la costumbre, y parece no otorgarle mayor importancia mientras se produzca adecuadamente y de acuerdo a los fines que propuso en el texto (p. 3). No es benevolente con las posturas extremas. Señala la veleidad del receptor al ensalzar sin criterio preciso y, si bien podía ser impresionado por alguno de los aspectos que mostraba la obra por la variedad de su conformación y el momento en el que se le ofrecía, que en ocasiones lo llevaba a respuestas exageradas, lo admite siempre que la expresión estuviera bien formulada.

Ruiz avanza y retrocede en el empoderamiento que otorgó al sujeto –él, sujeto principal– que aprecia, distingue y resuelve en su relación con el objeto. El marco solemne de su escrito supuso que, por su condición jubilar, determinadas circunstancias fueran ensalzadas por el escritor «como un preciso cumplimiento», sin por ello comprometer la veracidad de la narración. Consideró la necesidad de mantener activa la atención del lector, de hacerlo partícipe de la satisfacción por el triunfo, por comprometerlo con el éxito de las acciones y los hechos, por el «regocijo» y lo «agradable», por obligarlo a participar (p. 3vta):

> El lucimiento del traje, que puede ser sombra de la villanía; nunca será desdoro de la nobleza. Decir, que está en peligro la certidumbre, si la exageran las expresiones, que había usado la ficción; es ponerse de parte de la falsedad. Es dar crédito al más execrable de sus artificios. Es condescender con el más injusto de sus deseos: quiero decir; es dar a entender, que entre la realidad, y la apariencia, no sabe discernir justamente la razón (p. 2vta). [...] Esto es lo que quería yo decir: que no debe perder nada lo cierto, cuando se explica en aquellos términos, de que había usado lo inverosímil; porque hay ocasiones, en que los hipérboles mas comunes se proporcionan justamente con la realidad (p. 4).

Determinó un justo medio entre lo que existe (la realidad), y aquello que se percibe (la apariencia), estableciendo un relativismo de acuerdo al uso y al mensajero. En este contexto, Ruiz justificó las licencias literarias, el buen decir y la subjetividad que adornaba una descripción, siempre y cuando excedieran la verdad de lo descrito. Comprometió así el discernimiento del lector, eje fundamental en este juego, a quien debía dar placer la lectura sin que perdiera de vista lo que tenía de artificio literario.

Por otra parte, admitió la tendencia a considerar los asuntos más recientes exagerándolos en el buen o mal sentido. Siendo un uso inveterado, se apoyó en fuentes clásicas que alabaron o denostaron formalizaciones artísticas en la misma dirección. En los *Júbilos* se hace evidente que su postura crítica no era la general. En la descripción de la fiesta, si bien refiere el caso de los altares efímeros que tenían mayor libertad en la decoración, puntualizó respecto al levantado por los comerciantes Cajoneros de la Ribera: «El orden de la fábrica, era el Mosayco. Bastaba para creerlo así, la formación de las Columnas espirales, que distinguen de los demás, *este nuevo modo* de construir» (p. 93). Por la condición del grupo referido podría entenderse que mantenían la tradición, pues sucedió lo mismo con el noveno altar que fue preparado por los comerciantes (p. 106vta). Sin embargo Ruiz mencionó la fórmula espiral como nue-

7
No comparto la afirmación de Pablo Macera que Ruiz pretendió «confrontar la arquitectura moderna y la arquitectura barroca y a través de este examen, sin olvidar una original defensa de la arquitectura criolla, decir cuales eran las aspiraciones estéticas de su época» (1977, p. 16), pues la postura que muestra Ruiz es precisamente lo que lo convierte en un hombre de su tiempo, explorador de una nueva tendencia que suscribe e irá afinando progresivamente, y de una anterior de la que no puede prescindir sin desconsuelo.

va, no siéndolo en su tiempo, aunque agregó a manera de aclaración «Si él, como creen todos los buenos Maestros, no tuvo otro fin en su invención que el recreo de la vista: en esta ocasión logró con la mayor felicidad sus intentos» (p. 93). Esta es una concesión que registra el texto, al respaldar su opinión en los entendidos y admitir solamente como adorno lo que no acepta como elemento estructural. Tempranamente y de manera decidida, Ruiz Cano asumió una concepción estética que sustentó a lo largo de su discurso. Fue tolerante con la formalización en muchos casos aún vigente para, en pasajes sucesivos, aclararlos y proponer su postura con nuevos argumentos.

Veinte años después, en las Aprobaciones incluidas en la *Oración fúnebre que en las exequias de N.SS.P. Clemente XIV…,* de Luis Rodríguez Tena para la ceremonia celebrada en la catedral de Lima el 26 de agosto de 1776, y en la *Oración fúnebre que en las exequias del Ilustrísimo D.D. Agustín de Gorrichátegui…* de José Manuel Bermúdez del 19 de diciembre en el mismo lugar y año, Ruiz mantenía los principios que expresó en su obra inicial. En la pieza de Rodríguez alabó la sobriedad del discurso expresado en el «idioma patrio», evitando extranjerismos y, especialmente, porque el autor se había apartado cuidadosamente de «pensamientos ingeniosos» (Ruiz Cano, 1776a). Al referirse al discurso de Bermúdez fue más enfático al insistir en la relación arte-naturaleza e imaginación-verdad que «afianzan sus lucimientos en fondos reales, y no en apariencias engañosas». Sustentó su opinión aludiendo al arte de la pintura, que en los grandes maestros se basaba en la imitación, un valor que no cedía a la ilusión. Ellos destacaban por la «valentía del diseño» y la «naturalidad de la expresión y viveza del colorido» (Ruiz Cano, 1776b). Ruiz se mantuvo convencido de los principios de sobriedad y adecuación al orden natural que defendió en 1755, y que consideró valores universales y eternos, vinculados a la obra:

> Construida […] a conformidad de las leyes que halla invariables en todos los tiempos la razón, y el buen juicio…tan ajena de aquellos desconciertos ingeniosos, que en los años pasados consiguieron la más injusta aprobación y aplauso, como del reprensible empeño de imitar servilmente los bellos modelos que nos ofrece una nación extraña…» (Ruiz Cano, 1776b).

A diferencia de *Los Júbilos* en los que expresó sus juicios con solvencia pero en solitario, en 1776 su convicción está expresada con mayor firmeza pues en ese momento estuvo respaldada no solamente por la autoridad de escritores antiguos y contemporáneos, sino también por la Corona, que en la década de 1770 emitió varias leyes en el mismo sentido. A pesar de su juventud, Ruiz expresó decididamente sus ideas estéticas en una ocasión solemne como la que motivó los *Júbilos,* enfrentando fórmulas que contaban aún con la aceptación entre sus conciudadanos y que en muchos aspectos tardarían en abandonarse, especialmente considerando que el virrey Manuel Amat y Junient (1761-1776), que sucedió inmediatamente a José Antonio Manso de Velasco, favoreció el estilo rococó en las obras que auspició durante su mandato.

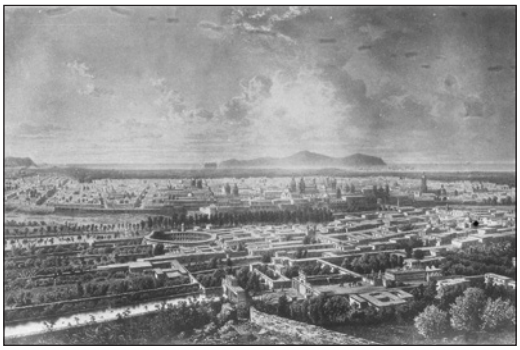


Imagen de Lima. Grabado siglo XVIII

Bibliografía

Barriga Tello, Martha (2006), «Arte, legislación y política en Lima: Siglo XVIII», *Letras,* 77, 111-112, pp.41-57.

Caramuel, Iván (1678), *Arquitectura Civil, Tomo II,* Vegeven, Emprenta Obispal por Camilo Corrado.

Feijóo y Montenegro, Benito Gerónimo [1730] (1778), «Reflexiones sobre la Historia», en *Teatro Crítico Universal,* Tomo IV, Disc. 8º, Madrid, Imprenta de Blas Román.

Feijóo y Montenegro, Benito Gerónimo [1734] (1778), «Razón del gusto», *Teatro Crítico Universal,* Tomo VI, Discurso 11º, Madrid, Andrés Ortega.

Feijóo y Montenegro, Benito Gerónimo [1734] (1778) «El no se qué», *Teatro Crítico Universal,* Tomo VI, disc. 12º, Madrid, Andrés Ortega.

Macera, Pablo (1977), «Lenguaje y modernismo peruano del siglo XVIII», en Pablo Macera, *Trabajos de Historia,* Tomo 2, Lima, Instituto Nacional de Cultura, pp. 9-77.

Manso de Velasco, Joseph, Conde de Superunda [1756] (1983), *Relación que escribe el conde de Superunda, virrey del Perú, de los principales sucesos de su gobierno*

de orden de S.M., en Alfredo Moreno Cebrián (ed), *Conde de Superunda, Relación de Gobierno. Perú (1745-1761),* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp.165-403.

Palomino, Antonio (1715), *El museo pictórico y escala óptica. Tomo I. Theorica de la pintura, en que se describe su origen, Essencia, Especies, y Qualidades, con todos los demás Accidentes, que la enriquezen, é ilustran. Y se pruevan, con demonstraciones Mathematicas, y Filosoficas, sus mas radicales Fundamentos,* Madrid, Lucas Antonio de Bedmar, Impresor del Reyno, &.

Palomino, Antonio (1797), *El museo pictórico y escala óptica. Tomo II. Práctica de la pintura, en que se describe del modo de pintar al olio, temple, fresco, con la resolución de todas las dudas que en su manipulación pueden ocurrir y de la perspectiva común, la de techos, ángulos, teatros, y monumentos de perspectiva, y otras cosas muy especiales, con la dirección y documentos para las ideas o asuntos de las obras de que se ponen algunos exemplares,* Madrid, Imprenta de Antonio de Sancha.

Peralta Barnuevo, Pedro de (1732), *Lima Fundada o Conquista del Perú. Poema heroico en que se decanta toda la Historia del Descubrimiento, y sujeción de sus Provincias,* Lima, Imprenta de Francisco Sobrino y Bados.

Portús Pérez, Javier (1997), «Cuando ya no hay palabras: El «no se qué y otras fórmulas de lo inefable», en Miguel Morán Turina y Javier Portús Pérez, *El arte de mirar. La pintura y su público en la España de Velásquez,* Madrid, Ediciones Istmo, S.A.

Ruiz Cano y Sainz Galiano, Francisco Antonio (1755), *Júbilos de Lima*, *en la dedicación de su santa Iglesia Catedral instaurada (en gran parte) de la Ruina que padeció con el Terremoto de el año de 1746 a esfuerzos de el activo zelo de el EX.mo señor D. Joseph Manso de Velasco Conde de Super Unda, Caballero de el Orden de Santiago, Gentil Hombre de la Cámara de S.M. (que Dios guarde) Theniente General de los Reales Exercitos, Virrey Gobernador, y Capitán General de estos Reynos de el Perú. Descritos por el Doctor Don Francisco Antonio Ruiz Cano y Galiano, Colegial de el Real de San Martín,* Lima, En la Calle de Palacio.

Ruiz Cano y Sainz Galiano, Francisco Antonio (1776a), «Aprobación», en *Oración fúnebre*, *que en las exequias de N. SS.P Clemente XIV de feliz memoria…dixo el día 26 de agosto de 1775 el R.P. Fr. Luis Rodríguez Tena,* Lima, Oficina de los Niños Expósitos.

Ruiz Cano y Sainz Galiano, Francisco Antonio (1776b), «Aprobación», en *Oración fúnebre que en las exequias del ilustrísimo señor D.D. Agustín de Gorrichátegui, dignísimo obispo de la Santa Iglesia del Cuzco dixo el doctor Don Joseph Manuel Bermúdez en la catedral de Lima el día XIX de diciembre de 1776,* Lima, Imprenta de los Niños Huérfanos.

Úbeda de los Cobos, Andrés (2001), *Pensamiento artístico español del siglo XVIII, De Antonio Palomino a Francisco de Goya,* Madrid, Museo Nacional del Prado.

Vitruvio, Marco Lucio (1955), *Los diez Libros de Arquitectura,* Agustín Blánquez (Editor), Barcelona, Editorial Iberia.

Fecha de recepción: 14/02/2013
Fecha de aceptación: 29/07/2013

América sin nombre, nº 18 (2013) 45-57
DOI. 10.14198/AMESN2013.18.04
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

Giuseppe Bellini
Catedrático Emérito de la Universidad de Milán. Director del Centro di Studi sull'Europa mediterránea en la Unidad de Milán. Doctor Honoris Causa por varias universidades europeas y americanas. Autor de numerosos libros y artículos, traducciones (entre las que destacan las de Neruda y Miguel Ángel Asturias), ha publicado además una difundidísima *Historia de la literatura hispanoamericana* en varias ediciones. Director de revistas (entre ellas *Quaderni iberoamericani)* y colecciones editoriales de amplia tradición y presencia en el mundo europeo y latinoamericano.

«AMERICA FELIX» EN LA CULTURA ITALIANA DEL SIGLO XVIII

GIUSEPPE BELLINI
Universidad de Milán
giuseppe.bellini@unimi.it

RESUMEN

La reflexión sobre América y el hombre americano en el contexto cultural italiano comenzó con la recepción de la imagen proyectada por Cristóbal Colón tras el Descubrimiento. El relato de un paraíso terrenal dejó paso a las polémicas sobre la eficacia del poder español sobre el nuevo continente, sobre todo a partir de las consideraciones de Ramusio y de los argumentos de Bartolomé de las Casas, que pronto se tradujeron y circularon. Durante el siglo XVIII, en el contexto de la polémica sobre el Nuevo Mundo entran en escena intelectuales que desde Italia recuperan la proyección de la «America felix». El jesuita Muratori publica en 1743 *Il cristianesimo felice nelle missioni dei padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay*, donde frente a la rigidez del sistema político que gobierna el continente recupera la alabanza de la naturaleza y la idílica vida de los 'barbari' en las comunidades jesuíticas del Paraguay. Frente a las críticas de Voltaire o de Robertson, intelectuales como Ferdinando Galiani o los jesuitas Juan de Velasco, Giolli, Rafael Landívar o el mismo Francisco Javier Clavijero reflexionaron sobre un mundo americano en el que proyectaron las esperanzas del porvenir ante la decadencia europea por un lado, y como una suerte de paraíso perdido por otro. Un entusiasmo puesto en lo aprendido acerca de un tiempo y un mundo lejanos, de una «America felix», utopía a cuyo desarrollo la cultura italiana del siglo XVIII dio, en varia manera, aporte fundamental, pero que tenía sus orígenes en el mismo Colón.

Palabras Clave: *America felix*, cultura italiana, siglo XVIII, polémica del Nuevo Mundo, Muratori, Landívar, Clavijero.

ABSTRACT

The consideration about America and the American man in the Italian cultural context began with the receipt of the image projected by Christopher Columbus after the Discovery. The story of an earthly paradise gave way to controversy about the effectiveness of Spanish power structure in the New World, especially from Ramusio considerations and arguments of Bartolomé de las Casas. During the Eighteenth Century, in the context of the controversy about the New World appears Italians intellectuals that recovered the projection of the "America felix". The Jesuit Muratori published in 1743 *Il cristianesimo nelle Missioni dei felice della Compagnia di Gesù padri nel Paraguay*, where he gets the praise of nature and the idyllic life of the ' barbari' in communities Jesuits of Paraguay. In front of criticism of Voltaire or Robertson, intellectuals like Ferdinando Galiani or Jesuits Juan de Velasco, Giolli, Rafael Landivar or Francisco Javier Clavijero considered about the hope of the future in the American world like a lost paradise against the European decadence.

Keywords: America felix, Italian culture, Eighteen Century, Dispute of the New World, Muratori, Landívar, Clavijero.

El interés de la cultura italiana por América empieza, como es natural, con las primeras relaciones que llegan de la empresa de Colón, pero su actitud va modificándose con el tiempo, desde el siglo XV hasta el XVIII, debido a varias razones, que tienen que ver con la política, la presencia española en grandes partes del país, la constante adversión veneciana hacia España, la inmigración en el Estado de la Iglesia de los jesuitas expulsos de los territorios hispanos por el decreto de Carlos III, de 1767, la polémica que dominó el Setecientos europeo en torno al «buen salvaje».

El final del siglo XV y el sucesivo fueron sustancialmente dominados, en la intelectualidad italiana, más atenta a los acontecimientos internacionales, por la curiosidad. Sin embargo, pocos entre los intelectuales, sobre todo del sur de Italia, siguieron con verdadera atención, en un primer momento, lo que pasaba fuera de los estados en los que residían, preocupados más por problemas locales. Escribe Francesco Giunta que, ante la recepción de determinados eventos históricos, el Meridión de Italia parece levantar «un muro di silenzio» y eso se verifica también con la empresa de Colón (Francesco Giunta, 1982, p. 50). Lo que no ocurre, sin embargo, en algunos representantes ilustres del Humanismo italiano, como Pomponio Leto, en intensa correspondencia con Pedro Mártir, quien satisfacía su curiosidad americanista con continuas cartas, y en particular Nicola Scillacio, otro meridional, catedrático en la Universidad de Pavía, el cual, según el estudioso citado (1982, p. 57), más que todos ligó el Humanismo meridional al descubrimiento colombino, dándonos también, en 1494, una contribución personal con su *De insulis Meridiani atque Indici maris nuper inventis* (Scillacio, 1990), a pesar de que confunde las islas de Arabia con las Antillas, describiendo el segundo viaje del Almirante. En su texto, sin embargo, Scillacio ofrece una interpretación bastante positiva de los indígenas, que declara buenos y mansos, y de las mujeres que, a pesar de tentadoras por su belleza, defiende en cuanto a moralidad.

El mundo que Scillacio presenta es un mundo aureolado de clasicismo, donde todo es noble. El autor, naturalmente, aprovechaba noticias confusas recibidas de España, probablemente a través de Angelo Trevisan –secretario del embajador veneciano en España, Domenico Pisani–, que a su vez las obtenía, o las copiaba, de Pedro Mártir.

Con Scillacio, cuya obra tuvo pronto un éxito extraordinario en Europa, se manifestaba una visión bastante positiva de los habitantes del Nuevo Mundo, a cuya naturaleza se interesaría luego Michele da Cuneo, pero con distinta orientación hacia los naturales, como consta en la carta que, con fecha 15 de octubre de 1495, envió a su amigo de Savona, Gerolamo Annari, *De Novitatibus Insularum Oceani Hesperii Repertarum a Don Chistoforo Columbo Genuensi* (Berchet, 1893)[1]. Su orientación era la del blanco dominador, y eso se ve patente en su relación, que describe, con una «camballa», que Colón le había regalado, y con la cual el «gentilhombre» deseaba «solaciarse»: la redujo a sus deseos a rebencazos y, satisfecho, dió un juicio que todo lo explica, «vi so dire che nel facto parea amaestrata a la scola de bagasse» (Cuneo, 1966, pp. 51-52), o sea de putas.

La gran editoría americanista se produce sobre todo en el noroeste de Italia, especialmente en Venecia, gran centro editorial. Sin embargo, ya en 1493 había aparecido en Roma la *Historia della Inventione delle diese isole di Canaria indiane, extracta d'una epistola di Cristoforo Colombo,* pequeño poema en octava rima, alabanza del rey Fernando, de escaso valor, y en Florencia se publican, en 1500 y 1501 dos cartas de Amerigo Vespucci acerca de la expedición portuguesa a las Islas de Cabo Verde y, se supone, al Amazonas y al Marañón, e igualmente publicada en Florencia entre 1505 y 1506 es la *Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi*, donde describe parte de Brasil y Venezuela.

Sin embargo, las obras más relevantes del americanismo del momento, el siglo XVI, se editan en Venecia, antes y después de que en 1534 apareció en la ciudad lagunar el *Sommario, dell'historia dell'Indie Occidentali cavato dalli libri scritti dal Sig. Don Pietro Martire Milanese,* cuyo probable traductor fue el mismo Andrés Navagero, embajador veneciano en España.

Hay que recordar también que en 1504 el citado Trevisan publicaba en Venecia el *Libretto de tutta la navigatione de' Re di Spagna de le isole e terreni nuovamente trovati*, texto que algunos años después Fracanzio di Montalbotto incluiría en su libro, *Paesi nuovamente ritrovati et Novo Mondo*

1
La carta de da Cuneo fue editada sólo en 1893 por Berchet en la *Raccolta di Documenti e studi della Regia Commissione Colombiana.*

da Alberigo Vesputio fiorentino intitulato, editado esta vez en Vicenza, en 1507. En 1556 incorporará esta obra Ramusio al tercer tomo de su imponente recopilación dedicada a *Navigationi et Viaggi*.

En tanto, ya habían salido de las imprentas venecianas, en 1524, *La preclara narratione di Ferdinando Cortese della Nuova Hispana del Mare Oceano*, en 1534, de Oviedo la traducción del *Libro secondo delle Indie Occidentali. Sommario de la naturale et generale Historia de l'Indie Occidentali*, y contribuciones originales italianas, como el *Isolario*, de Benedetto Bordone, en 1528, varias veces reeditado sucesivamente y ampliado, en la edición de 1534, con una «gionta del Monte de oro», la montaña de Potosí, fruto de una relación inidentificada, como supone De Cesare (1988, p. 18).

Pero, poco a poco, el clima en Italia iba cambiando y España era considerada cada día con menos simpatía, en cuanto potencia ocupante. En la editoría americanista, por consiguiente, ya no se busca solamente la novedad del Mundo Nuevo y de sus habitantes, sino que se empieza a juzgar duramente la conducta de los conquistadores y por consecuencia de España, evidentes fuentes las críticas del padre Bartolomé de Las Casas, aunque en Italia su *Brevísima historia de la destrucción de la Indias* vio una traducción bastante tardía, en las imprentas siempre de Venecia.

El aspecto problemático de la conquista se había manifestado ya con la publicación de la obra de Ramusio, que estimuló el debate acerca de América entre calificados exponentes de la cultura veneciana, entre ellos los literatos Pietro Bembo, Girolamo Fracastoro y Giacomo Castaldi. Relevante era, en el tercer tomo de las *Navigationi et Viaggi*, el «Discorso sopra le spetierie», donde, aun celebrando a Colón, la atención se dirige especialmente a la empresa del veneciano Caboto. En su escrito Ramusio muestra una singular abertura mental, no exenta de equivocaciones, enjuiciando la rápida transformación del mundo debida a los descubrimientos, superando la división entre cultura y utilidad práctica, pero denunciando en los hombres de su época la «inmensa cupidità et avaritia» (Ramusio, 1979, p. 990).

Importante es, en particular, el «Discorso sopra il terzo volume della *Navigationi et Viaggi* nella parte del Mondo Nuovo», dedicado a Girolamo Fracastoro, autor del poema latino *Syphilis seu de morbo gallico,* editado en 1530; partiendo del *Timeo* de Platón, el veneciano trata del Nuevo Mundo, que juzga descubierto por Colón según la voluntad de Dios, dejando bastante a un lado a España, que sin embargo responsabiliza por la difusión de la viruela y la destrucción de enteras poblaciones, los «infiniti strazi e fatiche» a que fueron sometidos los indios (Ramusio, 1985, p. 11).

Con la obra publicada por Ramusio, prácticamente todos los textos relevantes sobre América estaban disponibles para el público culto, pero fundamentalmente a la primera curiosidad se había sustituido ya el problema y el interés, como lo hace el mismo Ramusio, por la vida, las costumbres, las creencias y la cultura de los amerindios.

La producción americanista en Italia seguía en tanto aportando contribuciones fundamentales al conocimiento de las varias áreas americanas: Agostino Cravaliz publicaba en 1555, en Roma, *La primera parte dell'Historia del Perù,* de Cieza de León, y en el mismo año la *Historia de México,* de Francisco López de Gómara, mientras en 1566 editaba, del mismo autor, *La Historia generale delle Indie Occidentali*, cuando ya en 1563 había aparecido en Venecia la traducción de la obra de Agustín de Zárate, *La Historia dello Scoprimento et Conquista del Perù*.

En cuanto a textos originales elaborados por italianos, a veces éstos aportan más confusión que claridad, como es el caso de Giovanni Botero, quien publica en 1591 sus *Relaciones Universales*, siendo la más completa la tercera edición, realizada en Brescia en 1599. El estudioso, bibliotecario del duque de Saboya, defiende la superioridad del mundo europeo sobre el americano, debido a la situación geográfica, climática y celeste, la presencia de animales y frutos que faltan en el Nuevo Mundo, de vida salvaje y, a su juicio, sin cultura. Se trata de un enorme paso atrás en la visión de América (Botero en Aldo Albònico, 1990), y grande es la distancia si consideramos que un historiador como Guicciardini, a comienzos del siglo, había juzgado los americanos «felici per il sito del cielo, per la fertilità della terra e perché (da certe popolazioni fierissime in fuora, che si cibano dei corpi umani) quasi tutti gli abitatori semplicissimi di costumi e contenti di quel che produce la benignità della natura, non sono

Primo volume, & Terza editione
DELLE NAVIGATIONI
ET VIAGGI
RACCOLTO GIA DA M. GIO. BATTISTA RAMVSIO,
& con molte & vaghe discorsi, da lui in molti luoghi
dichiarato & illustrato.
NEL QVALE SI CONTENGONO
LA DESCRITTIONE DELL'AFRICA,
IN VENETIA NELLA STAMPERIA DE GIVNTI.
LANNO M D LXIII.

"America Felix" en la cultura italiana del siglo XVIII

GIUSEPPE BELLINI

tormentati né da avarizia né da ambizione» (Giucciardini, 1829, pp. 206-207).

El final del siglo XVI destruye en Italia las ilusiones, si todavía resistían, del mundo feliz, como lo había presentado Colón en su primer encuentro antillano: una suerte de paraíso terrenal. A esta obra destructora había contribuido también el milanés Girolamo Benzoni con su *Historia del Mondo Nuovo*, editada en Venecia en 1565, texto aumentado en la segunda edición de 1572, con un breve capítulo acerca de Canarias. El autor afirma que el libro es fruto de su estancia en América (Cf. Benzoni, 1965, p. XXXIII), aunque nada la confirma; su obra es más bien un resumen de noticias varias asumidas sobre todo de Gómara y de varios textos hispánicos sobre la conquista, en particular acerca de las guerras civiles del Perú, realizada no por un hombre culto, pero eficaz en sus observaciones y denuncias; un «Uomo di avventura, ma, anche, vigile e attento a capire e giudicare il mondo e gli uomini», en palabras de Vig (Benzoni, 1965, p. XXXI).

Con Benzoni se difunde en el norte de Italia la «leyenda negra» referente a la actuación de los españoles en América. Las Casas había publicado en 1552 su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, de amplia circulación en Francia y el norte de Europa, silenciada en Italia. Hay que tener presente que el Milanesado era uno de los territorios italianos menos entusiastas del dominio español y Benzoni, probablemente, daba cuerpo, en su libro, también a este sentimiento, presentando el Nuevo Mundo como un infierno, en el cual se salva la obra de unos pocos frailes, los «Doce Apóstoles», y delinquen civiles, soldados y religiosos, puesto que todos por su «arrabbiata codizia e smisurata avarizia» han transformado el oro en su Dios, explotan, atormentan y hacen esclavos a los indios y «per questo guerreggiano e si ammazzano; per questo non riposano mai, giuocano, biastemmano, rinegano, litigano, rubano, pigliano le femine l'uno dell'altro, e finalmente per questo commettono ogni sorte di malvagità» Benzoni, 1965, pp. 131-132).

Feroz es también la denuncia contra la corrupción de los religiosos. Benzoni afirma, por ejemplo, que en la batalla contra el ejército de Atahualpa era fray Vicente de Valverde quien animaba a los españoles a que mataran dando «stoccate, perché di taglio non rompessero le spade», y «avuta la sanguinolente e terribil vittoria di quella misera gente infelice, stettero tutta la notte in balli e in feste lussuriando» (Benzoni, 1965, p. 144). Además cuenta de religiosos de costumbres licenciosas, dedicados sólo al placer y a enriquecerse.

A pesar de todo lo dicho, sin embargo, la sugestión de América debía resistir todavía en ciertos ámbitos culturales italianos y es del todo posible que el mismo Tommaso Campanella la experimentara, a pesar de su referencia a Platón, a la *Utopía* de Thomas Moro, a Bacón, cuando escribió *La città del Sole*, que se publicó en 1602; entiendo la primera visión colombiana del Nuevo Mundo. Por otra parte una idea nueva de las civilizaciones americanas se abría en Italia hacia el final del siglo XVI. Tiziano Vecellio, hermano del gran Tiziano, en las ilustraciones de su libro dedicado a *Habiti antichi et moderni di tutto il Mondo*, editado en Venecia en 1598, presentaba las grandes figuras de las civilizaciones indígenas americanas ataviadas y con la dignidad de los personajes del mundo clásico y romano.

A pesar de todo eso, y cuando ya el poder español empieza a entrar en crisis, se registra en Italia una fuerte oposición, que bien representa Traiano Boccalini con sus *Ragguagli di Parnaso*, publicados en Venecia en 1612 y 1613, furiosamente antiespañoles. Pero las imprentas venecianas darían a luz también, en 1621, un libro de denuncia de las ingratitudes regias y peripecias humanas de Colón, las *Historie del S. D. Fernando Colombo, nelle quali s'ha particolare, et vera relatione della vita e de' fatti dell'Ammiraglio D. Chistoforo Colombo, suo padre et dello scoprimento ch'egli fece dell'Indie Occidentali, dette Mondo Nuovo, hora possedute dal Serenissimo Re Cattolico* (1621). La traducción se debía a un curioso personaje español, Alfonso de Ulloa, probable espía de Felipe II en Venecia.

Como bien se sabe, el texto original fernandino no ha aparecido hasta hoy, y hay quien piensa en un asemblaje de documentos diversos sobre el tema. Curioso es que Ulloa, en cuanto agente del gobierno español, se dedicara a la operación traductoria de un texto en nada favorable a su país. La verdad que más de un siglo había ya pasado desde el protagonismo colombino, pero el libro contribuyó ciertamente a empeorar la imagen de España en un período ya crítico para ella.

Tras la empresa editorial estaba la política de Venecia, solapada siempre. Sin embargo, las *Historie*, si por un lado denunciaban la

ingratitud de los reyes, por el otro reverdecían el acontecimiento mítico del Descubrimiento, y bien venía también la aparición de los textos de denuncia del padre Las Casas. En 1616 las imprentas venecianas publicaban la traducción del tratado *Sobre la materia de los yndios que se han hecho [...] esclavos*, con el título de *Il Supplice schiavo indiano* –reimpresiones en 1636 y 1657–, mientras la traducción de la *Brevísima* apareció en Venecia en 1626, realizada por Francesco Bernabita, falso nombre, puesto que en la nueva edición de 1630 el traductor Giacomo Castellani reivindicaba su verdadera identidad, encubierta en la primera edición bajo el nombre del Bersabita, y lo mismo hizo en la reimpresióin de 1643. Que el argumento fuera peligroso lo denuncia no solamente el recurso del traductor en la primera edición al falso nombre, sino la insólita estructura del libro, que presenta el texto original castellano al frente, ciertamente no por escrúpulo filológico, sino debido a prudencia, regla constante de la Serenísima República en su política.

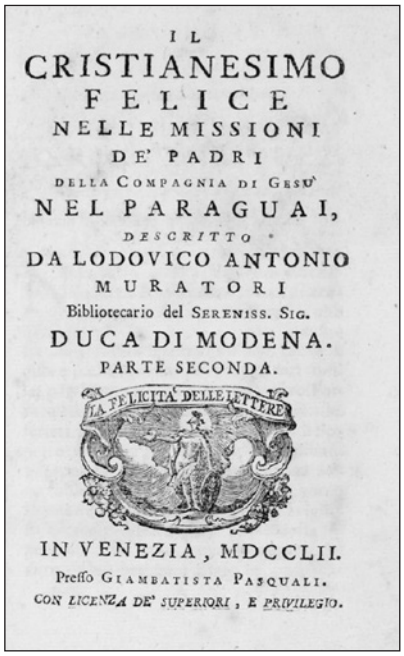
La primera mitad del siglo XVII ve así el triunfo del padre Las Casas en Italia, a pesar del ostracismo español: en 1640 se editaba la traducción del *Octavo Remedio*, con el título de *La libertà pretesa dal supplice schiavo indiano*, libro que vuelve a editarse en 1644 y 1645; en 1644 aparece la traducción del debate del dominico con Ginés de Sepúlveda, reeditado al año siguiente, con el título de *Conquista dell'Indie Occidentali*. El traductor de todos estos textos era el mismo, Marco Ginammi.

Es evidente que la difusión de la obra de Las Casas tenía un motivo político, la destrucción de la imagen de España. Todo el siglo XVII está caracterizado por este empeño destructor, bajo el pretexto de establecer la verdad acerca de lo que acaeció en las Indias. Lo confirman las introducciones a la traducción de la *Brevísima*: un largo diálogo entre Nicolò Barbarigo y Marco Trevisano sobre el tema de la amistad, seguido por un discurso al lector acerca de la utilidad ejemplar del libro. El tema de la amistad condenaba las discordias presentes en el Nuevo Mundo, donde sólo un sentimiento amigo hubiera debido evitar destrucciones y luchas, para la mayor gloria de Dios y conservación de los indios[2]. La responsabilidad no era solamente de España, sino de la misma Iglesia –otro enemigo de Venecia– y la denuncia era apocalíptica: «Questa è la più tragica e la più horribile Istoria, che da occhi humani, nella grande scena del Mondo, fosse veduta giamai»[3], y continúa declarando sumamente culpables, no solamente los Reyes Católicos, sino los Romanos Pontífices, por cómo fue conquistado el Nuevo Mundo, y «crudelmente fossero distrutti i Principi & i popoli naturali di quel paese», la conversión impuesta por la fuerza, cosas que pasaban por alto los escritores modernos (Las Casas, 1990, p. 34). Además, las grandes riquezas obtenidas por España habían recaído, al final, en su mismo empobrecimiento, y eso se interpretaba como justo castigo divino (Las Casas, 1990, p. 34).

Más explícito no podía ser el juicio negativo acerca de la actuación de los monarcas y de la iglesia, pero esta condena tan tajante tenía el mérito intrínseco de destacar el valor humano de los habitantes de América, programa que fue realizándose cumplidamente durante el siglo XVIII. Sin embargo, precisamente apenas inaugurado el nuevo siglo, en 1701, aparecían en Florencia, al cuidado de Lorenzo Magalotti, los *Ragionamenti di Francesco Carletti fiorentino sopra le cose da lui vedute ne' suoi viaggi, sì dell'Indie Occidentali e Orientali come d'altri Paesi*. El texto remontaba al comienzo del siglo anterior, puesto que el comerciante en carne humana Carletti había realizado sus viajes entre enero de 1594 y julio de 1606, y dedicaba su relación al granduque de Toscana Ferdinando de Medici. Se trataba, pues, en cierto sentido, de un «reperto» de otro siglo, pero, si Carletti denunciaba las condiciones negativas de los habitantes de América, la violencia de conquistadores y colonizadores, la generalidad de un clima malsano, también insistía sobre la belleza del paisaje y de ciertas ciudades como Lima y México. Esta última la comparaba, por sus construcciones y anchas calles, con la nueva Livorno toscana (Las Casas, 1990, p. 34), y la veía situada «in un luogo tanto bello e dilettevole e copioso d'ogni delitia quanto imaginar si possa o vedere nel mondo tutto» (Las Casas, 1990, p. 34). En cuanto a Lima celebraba su riqueza, el espléndido vivir de caballeros y mercaderes españoles, servidos

2
«All'Amicizia. Il Traduttore». Cfr. ahora en *Historia o brevissima relatione della distruttione dell'Indie Occidentali di Monsig. Reverendiss. Don Bartolomeo delle Case* (1990, p. 34).

3
«Dell'utilità di questa Istoria» (1990, p. 34).


IL
CRISTIANESIMO
FELICE
NELLE MISSIONI
DE' PADRI
DELLA COMPAGNIA DI GESU'
NEL PARAGUAI,
DESCRITTO
DA LODOVICO ANTONIO
MURATORI
Bibliotecario del SERENISS. SIG.
DUCA DI MODENA.
PARTE SECONDA.
LA FELICITA' DELLE LETTERE
IN VENEZIA, MDCCLII.
Presso GIAMBATISTA PASQUALI.
CON LICENZA DE' SUPERIORI, E PRIVILEGIO.

por esclavos y esclavas moras, nada malas, la alegría y el lujo de las fiestas populares, el espléndido vestir de las mujeres de los españoles, un sistema de vida donde se derrochaba oro y plata y donde «chi non ha un capitale di cinquanta o cento mila scudi non è in considerazione né può starvi con quella grandezza che gl'altri» (Las Casas, 1990, p. 39).

Una contribución importante a la imagen entre crítica y positiva de América la dio en Italia, en los años cuarenta del siglo XVIII, el jesuita Ludovico Antonio Muratori, bibliotecario del duque de Modena, con su obra *Il cristianesimo felice nelle missioni dei padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay*, que se publicó en 1743. Descontada la intención laudatoria de la empresa de cristianización de los padres en las reducciones paraguayas, es evidente en la obra del humanista católico la intención de oponer al sistema español de dominio en América el de una pacífica reglamentación de las relaciones entre europeos e indígenas, a través de un régimen comunitario, donde la religión es el común denominador aglutinante y la justicia empeño alto de los religiosos en defensa de los nativos y su ilustración, guardando celosamente una siempre defendida libertad de actuación frente a las autoridades regias.

No pocos fueron, en efecto, los enfrentamientos con los representantes oficiales de Buenos Aires, dentro de cuya jurisdicción recaía el territorio paraguayo. El resultado fue, como es bien sabido, la constitución de una suerte de estado utópico, en cuyo desarrollo la organización de los jesuitas fue decisiva y tuvo también el mérito de adoptar un bilingüísmo que preservó de su destrucción el idioma de los nativos.

Muratori celebra todo esto y en su libro es también notable el entusiasmo con el cual exalta un mundo que nunca había visto realmente, contraste singular con lo que más de un siglo antes, en notaciones sumarias, opinaba otro jesuita italiano, el cardenal de Milán Federico Borromeo, célebre por Manzoni como personaje de *I promessi sposi* (Aldo Abónico, 1990), el cual fue un americanista escasamente entusiasta, lector sobre todo del padre Acosta, y cuyas observaciones son bastante superficiales.

Muratori, al contrario, profundiza los argumentos y ciertamente exalta la originalidad y el resultado del programa jesuita en el Paraguay, se extiende acerca de las misiones sagradas de la iglesia, considera «barbari» los indios, estudia su religión, evidencia los motivos por los cuales son enemigos de los españoles, se ocupa de su cultura, hasta de sus fiestas y expresiones musicales, celebra la felicidad de su cristianización, el amor que profesan hacia los jesuitas. ¿Cómo podía conocer tantas cosas Muratori? Lo explica él mismo en su prólogo a los lectores: «Rispondo che io, se non con i miei, con piedi altrui mi sono portato al Paraguai, e con occhi altrui ho visitate quelle fortunate missioni, di modo che posso rendere buona testimonianza di quanto dirò» (Muratori, 1985, p. 32).

«Bárbaros» ciertamente los indios libres, pero felices y fieles individuos después de su cristianización y ejemplar su vida en las «Misiones», así que se transforman en «buoni fedeli» (Muratori, 1985, cap. XV, p. 141), y una nueva acusación a los españoles «i quali più di una volta hanno sentito rinfacciarsi dagli Indiani che 'nulla vien di buono dalla Spagna se non il vino, e questo diventa un veleno nelle loro mani'» (Muratori, 1985, cap. XIV, p. 129).

Personajes prestantes los indios, «di solito d'alta statura, robusti, agili di corpo e con il volto non dissimile dagli Europei, senonché il loro proprio colore, sebbene non sia nero, li fa subito distinguere da questi» (Muratori, 1985, cap. IV, p. 65). Y habitantes de un suelo que entusiasma, sin haberlo visto, al buen jesuita, quien celebra la enormidad de sus ríos, el Amazonas, el Paraguay, el Río de la Plata, el Paraná, la fertilidad consecuente del suelo, a veces hasta peligrosa:

> I terreni situati in un così grande tratto di paese, situati in vicinanza di fiumi o irrigati da ruscelli, sono di solito assai fertili e vi si trovano belle e feconde pianure e colli ameni, ma non vi mancano aspre montagne e paludi stabili, e pantani, perché nei tempi delle piogge i fiumi escono dal loro letto; ci sono inoltre moltissimi boschi di straordinaria estensione, talmente folti che impediscono il passaggio da un paese all'altro, e per questo motivo conviene farsi strada con le accette. S'incontrano anche luoghi montuosi e di terra ingrata e sterile, per i quali si cammina per intere giornate (Muratori, 1985, cap. III, p. 51).

Nada comparable con la maravilla descrita por Colón, al cual el mundo americano le había parecido, en un primer momento, un trasunto de los jardines encantados o del paraíso terrenal, pero igualmente eficaz y más real por su correspondencia con el mundo, luces y sombras, propio de la América profunda.

El libro de Muratori tuvo gran difusión en Europa y sin duda lectores entusiastas también debido a estas representaciones del Mundo Nuevo, si en 1747 el autor volvía sobre el tema[4], empezando por tratar «Delle persecuzioni mosse contra de' Padri Gesuiti missionari del Paraguay», lanzando duras denuncias contra los españoles y su conducta, para luego extenderse en la celebración de la obra meritoria de los padres, las ventajas de su proyecto para los indígenas, y nuevamente celebrando, esta vez sí, con colores felices, la tierra, rica en ríos, árboles y verdes llanuras, tanto que

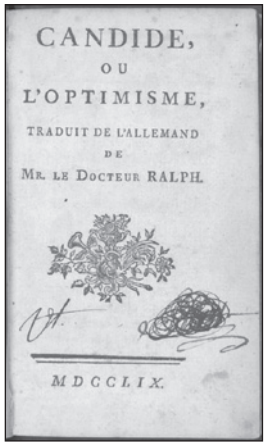
> Chiunque mira dall'alto delle montagne e colline quelle contrade, confessa aver la Natura gareggiato per renderle deliziose con tanta pianura, quasi sempre verde ed allegra, con tanti boschi e selve, dove in copia si raccolgono frutta selvatiche sì, e pur saporose, e con tante praterie, che potrebbero servire di pascolo ad infiniti armenti (Muratori, 1824, p. 135).

Es ésta la «America felix» que entusiasma a Muratori y cuya imagen idilíaca difunde en Europa. El problema consiste en la violencia que ejercen indios bravos y colonizadores sin escrúpulos, sin darse cuenta, el jesuita, de que la organización instaurada en las reducciones paraguayas era igualmente una forma de violencia, si no de esclavización, auque sea por finalidades de rescate al mundo civilizado. Problema que los pensadores franceses del momento no habían pasado por alto. Voltaire, entre ellos, lo pone de relieve en la experiencia de Cándido en Paraguay, donde encuentra un riguroso orden como militarizado por los jesuitas, aislado de toda comunicación con el exterior, y donde «Los Padres y ont tout et le peuple rien», según observaba Cacambo (Voltaire, 1983, p. 57). El mismo Bouganville en su *Voyage autour du monde*, editado en 1771, dedicará varias páginas a las reducciones paraguayas y en particular a la expulsión de los jesuitas por el decreto de Carlo III, de 1767, pero se negará a recoger las habladurías que en ese momento corrían, entre ellas acerca de la enorme riqueza de los padres, que no quedó comprobada (Bouganville, 1982).

La cultura italiana, desde hacía tiempo orientada hacia Francia, también en función antiespañola, debía leer con especial interés la nueva producción americanista, desde un punto de vista dominado por el Iluminismo. Con la paz de Aquisgrana de 1748, además, mucho había cambiado en Italia, en particular en Lombardía, región que de España pasaba a Austria, país no menos ocupante, pero expresión de un orden administrativo ejemplar.

Ludovico Antonio Muratori, imagen de 1843

El pensamiento de Voltaire fue punto de referencia con relación al discurso americano, pero pronto intervino la polémica mantenida por el abad prusiano Cornelio de Pauw con sus *Recherches philosophiques sur les Amèricain*, publicadas entre 1768 y 1769, el abad francès Guillaume Raynal, autor de la *Histoire philosophique et politique des établissements des Européens dans les deux Indes*, editada en Amsterdam en 1770, y el escocés William Robertson, cuya *Histoire of America* apareció en Londres en 1777. Y además de todo eso, la presencia en Italia de gran número de jesuitas, expulsos de los dominios españoles, que se habían establecido, mal tolerados[5], sobre todo entre Bolonia y Ferrara, en los territorios del Estado Pontificio y que entraron eficazmente en la polémica americana.

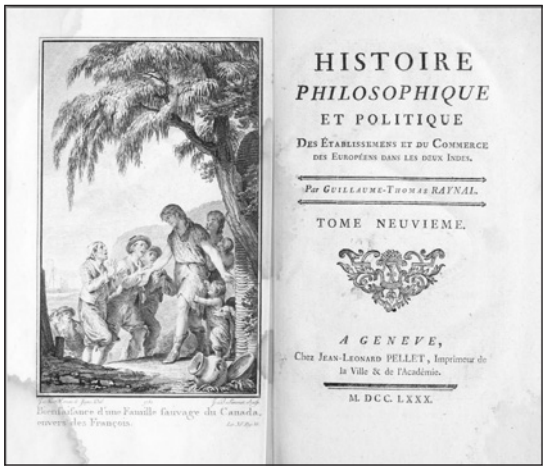


Voltaire, en sustancia, había hablado poco favorablemente del hombre americano, había denunciado su fragilidad física, la peligrosidad del ambiente en que vivía, aires cargados de venenos, su canibalismo y el tan mentado «vicio inmundo» (Voltaire, 1893-1895, libro X, cap. VIII). Nada positivo, pues, como lo había denunciado también La Condamine en su *Relation abrégée d'un voyage dans l'Amérique méridionale*, aparecido en 1745, poniendo el acento sobre la insensibilidad de los indios, que dudaba si definir «apatía» o «estupidez», nacida comoquiera del «corto número de sus ideas», despreocupados en cuanto al porvenir, dedicados a una alegría «pueril», que pasaban su vida sin pensar y envejecían sin salir de la infancia, de la que conservaban todos los defectos (La Condomine, 1999, pp. 39-40).

Robertson, De Pauw y Raynal remataban las acusaciones, negando la posibilidad para los americanos de acceder a la cultura.

4
Aprovecho la edicion turinesa del siglo XIX: *Il cristianesimo felice nelle missioni de' Padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay descritto da Ludovico Antonio Muratori, Bibliotecario del Sereniss. Signor Duca di Modena* (1824).

5
Recuerda Franco Meregalli, en su *Storia delle relazioni letterarie tra Italia e Spagna, Parte III: 1700-1859* (1962) la carta del Padre Isla (*Obras completas*, Madrid, BAE, XV, p. 522) tan celebrado por Baretti, sus quejas por su vagar y el de sus cofradres antes de acabar en Bolonia.



6
Acudo a la traducción italiana, preciosamente ilustrada en colores, *Storia d'America* del Dottore Gug. Robertson, tradotta dall'originale inglese dall'Abate Antonio Pillori, Livorno, Bertani, Antonelli e C., (1852).

Robertson denunciaba con particular ahínco de los indígenas la limitación de sus facultades intelectuales, la falta de una reflexión especulativa, el desinterés por el porvenir, los acusaba de ser tontos como los niños, de hacer un ejercicio limitado del intelecto (Robertson, libro IV, pp. 156-159)[6]. En cuanto a Raynal denunciaba sí, en su *Histoire philosophique & politique*, la explotación europea, pero su posición era en el fondo falsa y de los indígenas explotados, al fin y al cabo, no le importaba mucho, aunque celebrara la función salvadora y educadora de los misioneros jesuitas en sus reducciones, intentando explicar por qué en ellas la población no aumentaba, y lo juzgaba debido a las enfermedades y a las «inclinaciones» de los indios, en cuanto no era solamente el clima que producía enfermedades contagiosas, sino el comer:

> Ils mangent des fruits encore verds, des viandes presque crûes. De-là les mauvaises digestions, les humeurs corrompues, & les infirmités qui passent des peres aux enfants. Ainsi la masse du sang altérée par l'air les alimens, ne peut former une population abondante & de longue durée (Raynal, 1775, libro, VIII, cap. XXII, p. 129).

Por otro lado Raynal defendía el gobierno jesuita en las reducciones, su renuncia pacífica a un rico imperio, por efecto del decreto de expulsión, pero su condena iba sobre todo dirigida a España y a su política conquistadora, que se había resuelto al final en un gran desastre. Por eso los indígenas se negaban a reproducirse: «Que pouvoient opposer les Américains à la soif de détruire, que l'horrible voeu de ne se reproduire jamais? Ainsi la terre fut doublement fouillée, du sang des peres, & du germe des enfants. Des-lors cette terre fut comme maudite pour ses barbares conquerans» (Raynal, 1775, cap. XXV, p. 161). Como se ve, la famosa leyenda negra seguía vigente, mantenida por los intereses políticos y económicos de las varias potencias europeas enemigas de España.

En el debate americano intervinieron personalidades italianas, a veces más bien tangencialmente, como el abad Ferdinando Galiani. Documentan su orientación las intensas relaciones con los personajes más famosos del Iluminismo francés, sus escritos *Della moneta* (1751), los *Dialogues sur le commerce des bleds* (1770), libro polémico contra los fisiocráticos, el número pasmoso de su correspondencia con pensadores y políticos, sin descartar, naturalmente, el intenso carteo con su amiga, Madame Louise d'Epinay (Galiani, 1996), cuyo salón literario parisino frecuentaba y que le mantenía al corriente de las publicaciones francesas, una vez regresado a su patria.

Voltaire tenía en gran consideración al abad Galiani, alto funcionario del rey de Nápoles en la embajada de París. Era un espíritu libre y su idea del hombre se avenía más con la de los jesuitas americanos, pues era partidario de la instrucción como redención del salvajismo, fruto de la ignorancia, y en Nápoles, una vez disuelta la Compañía, se declaraba por la utilización de sus edificios a fines educativos. El Iluminismo napolitano, con personajes como Galiani y sobre todo Genovesi, asumía un aspecto económico original, justamentre subrayado por Abbri, el cual estima que si el texto de Galiani *Della moneta* puede considerarse el primer gran documento del Iluminismo napolitano, la figura y la obra de Antonio Genovesi formaron toda la cultura *progresista* del Reino borbónico (Abbri, 1995, p. 32).

Gerbi ha puesto exactamente en relieve, sin embargo, la superficialidad del interés americanista de Galiani, un partidismo hacia América más en función anti-inglesa y como contraste con la que interpretaba decadencia de Europa. El Nuevo Mundo le daba esperanzas para el porvenir (Gerbi, 2000, pp. 173-182).

En cuanto a los jesuitas expulsos, su llegada a Italia significó, además de un enriquecimiento intelectual, una importante batalla en defensa de España y, por lo que aquí interesa, de América. El padre Batllori ha estudiado agudamente la actividad literaria y científica de los expulsos establecidos en Italia, subrayando el empeño con que defendieron la conducta española en América, reaccionando frente al descuido que estudiosos como Girolamo Tiraboschi, en su *Storia della letteratura italiana* –trece tomos publicados entre 1772

y 1781–, y Saverio Bettinelli en su *Entusiasmo nelle belle arti* (1769), demostraban con relación a la cultura española. El jesuita Llampilla arremetía contra ellos en el *Saggio storico-apologetico della letteratura spagnuola* (1778-1781). Los expulsos americanos, como observa Batllori, se dedicaron sí a defender a España, pero sobre todo a América, puesto que «tenían ya un profundo sentido regionalista que se podría llamar prenacional», y que la nostalgia de la ausencia y las persecuciones sufridas de parte del rey y de los ministros reales, acreció y aceleró en el exilio (Batllori, 1966, pp. 581-582).

Es con ellos que vuelve a afirmarse de nuevo el mito de la «America felix», feliz y desdichada, injuriada e incomprendida, desentendidos ya en parte de España, a defensa de cuyo «buen gobierno» se dedican otros jesuitas, en particular Ramón Diosdado Caballero, polémico hasta con su compañero mexicano Clavigero.

Nostalgia del exilio, los jesuitas americanos celebran a América como una suerte de paraíso perdido. Entre los apologistas de ese mundo hay poetas e historiadores que desde el exilio italiano reviven y celebran las maravillas de las tierras de las que el edicto regio los expulsó, como Juan de Velasco, que termina en 1789, en Faenza, su *Historia del Reino de Quito*, contra los consabidos detractores de los americanos, y en la misma fecha, en la ciudad citada, el jesuita Giuseppe Jolís, o Giolli, publica el primer tomo de su *Saggio sulla storia naturale della Provincia del Gran Chaco*.

Entre los poetas descuella, como bien sabemos, el guatemalteco Rafael Landívar con su *Rusticatio mexicana*, poema en diez cantos que se editó en Modena en 1781, reeditado al año siguiente en Bolonia, en quince cantos. Entre los historiadores sobresale el ya citado Francisco Xavier Clavigero con su *Storia antica del Messico,* cuatro tomos, publicados en Cesena entre 1780 y 1781, traducidos más tarde al castellano. Dos grandes contribuciones al mito americano del mundo feliz que el destierro italiano hacía apremiante.

En el poema de Landívar, dirigido a un público culto, el autor celebra las bellezas naturales de México y Guatemala, precursor de Bello en el canto del continente americano. Pedro Henríquez Ureña definía al guatemalteco «el primer maestro del paisaje, el primero que rompe decididamente con las convenciones del Renacimiento y descubre los rasgos característicos de la naturaleza en el Nuevo Mundo, su flora y su fauna, sus campos y montañas, sus lagos y sus cascadas» (Henríquez Ureña, 1949, p. 88).

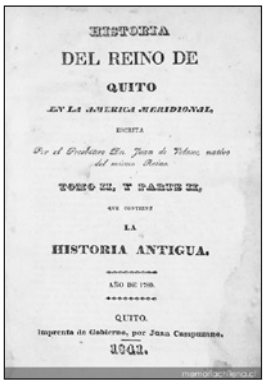
Anteriormente el mismo Menéndez Pelayo había calificado de verdadero poeta a Landívar, subrayando la genuinidad y la «riqueza tan grande de fantasía descriptiva», la variedad de formas y recursos poéticos de su canto (Menéndez Pelayo, 1948, p. 179), dirigido a celebrar, según el crítico afirma, una «Arcadia para él perdida» (1948, p. 180). Entusiasmo compartido por tantos estudiosos, y muy especialmente por un escritor tan íntimamente guatemalteco como Landívar, Miguel Ángel Asturias, quien hacía del lejano poeta «el abanderado» de la literatura americana, «auténtica expresión de nuestras tierras, hombres y paisaje» (Asturias, 1972, p. 153).

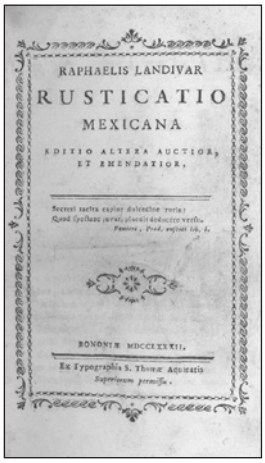
La emoción frente al recuerdo de la patria domina el poema de Landívar desde sus versos iniciales. El mundo perdido se apodera de la sensibilidad del poeta y se transforma en un conjunto fabuloso de belleza dominado por el sentimiento, no solamente, sino por una extraordinaria sensibilidad, como se observa desde los versos iniciales, que hacen patente la herida del desterrado:

Salve, cara Parens, dulcis Guatimala, salve,
Delicium vitae, fons et origo meae;
Quam juvat, Alma, tuas animo pervolvere dotes,
Temperiem, fontes, compita, templa, lares,
Jam mihi frondosos videor discernere montes,
Ac jugi virides munere veris agros.
Saepius in mentem subeunt labentia circum
Flumina, et umbrosis littora tecta comis:
Tum vario cultu penetralia compta domorum,
Plurimaquae Idaliis picta vireta rosis (Landívar, 1782).

Con plena conciencia Landívar, a través de su poema en latín, situaba en un ámbito clásico su mundo, desbaratando definitivamente las miserias de los escritores europeos contra América, un territorio cuyo parangón podía hacerse solamente con la tierra ilustre donde había desembarcado Eneas. Y además, esa tierra no solamente era espléndida y feliz, sino que sus habitantes eran naturalmente laboriosos, como declara en el Liber IV.

Frente a la poesía de la *Rusticatio mexicana* el carácter duramente polémico de la *Storia antica del Messico*, de Clavigero. Blanco de su indignación son las afirmaciones de De Pauw a propósito de la inferioridad natural de


HISTORIA
DEL REINO DE
QUITO
EN LA AMERICA MERIDIONAL,
ESCRITA
Por el Orador Don Juan de Velasco, nativo del mismo Reino.
TOMO II. Y PARTE II.
QUE CONTIENE
LA
HISTORIA ANTIGUA.
AÑO DE 1789.
QUITO.
Imprenta de Gobierno, por Juan Campusano.
1841.


RAPHAELIS LANDIVAR
RUSTICATIO
MEXICANA
EDITIO ALTERA AUCTIOR, ET EMENDATIOR.
BONONIÆ MDCCLXXXII.
Ex Typographia S. Thomæ Aquinatis
Superiorum permissu.

"America Felix" en la cultura italiana del siglo XVIII

GIUSEPPE BELLINI

los indígenas americanos, que definía brutos degenerados; él denuncia las «passioni e prevenzioni» a las que se debe la representación negativa de las *naciones* mexicanas, la falta de «lumi» o de «riflessione» hacia los demás, que «hanno lor fatto adoperare dei colori diversi da quello che dovrebbono» (Clavigero, 1780, tomo I, libro I, p. 118). Contra los detractores el jesuita afirma que las almas de los indios «sono radicalmente in tutto simili a quella degli altri figliuoli d'Adamo e forniti delle medesime facoltà», así que «mai fecero manco onore alla propria lor ragione gli Europei, che allorché dubitarono della razionalità degli Americani» (1780, pp. 119-120).

De los indígenas Clavigero defiende la capacidad intelectual –«I loro ingegni sono affatto capaci di tutte le scienze, siccome l'ha fatto conoscere la sperienza» (1780, p. 120)–, la seriedad, el desinterés, la liberalidad, la religiosidad, el sentido de la familia (1780, pp. 121-122), y en el libro VII de su *Storia* levanta un monumento a sus instituciones, organización y cultura. Pero donde con más ahinco se lanza el jesuita contra los detractores europeos es en las *Dissertazioni*. Escribe que De Pauw es un «Filosofo alla moda, ed erudito, massimamente in certe materie, nelle quali sarebbe meglio che egli fosse ignorante, o che almeno non ne parlasse», puesto que «condisce i suoi discorsi colla buffoneria, e colla maldicenza, mettendo in ridicolo quanto v'è di rispettabile nella Chiesa di Dio, e mordendo quanti gli si parano avanti nelle sue ricerche senza ver un riguardo alla verità, né all'innocenza» (Clavigero, 1781, tomo IV, pp. 5-6). Por eso Clavigero se empeña en refutar las argumentaciones de los que ya considera, en cierto sentido, enemigos personales, acudiendo a la documentación, valiéndose del sarcasmo, de la ironía, con justificada indignación defendiendo, frente a toda Europa, la capacidad de los americanos para todas las ciencias «anche le più astratte» (Clavigero, 1781, pp. 190-191), sin que se le escape qué significa una condición desastrada, la imposibilidad de progresar en un estado servil y miserable (Clavigero, 1781, p. 191). Sin embargo concluye:

> Finalmente tutta la Storia antica de' Messicani e de' Peruani, dà a dividere, che sanno pensare, ed ordinare le loro idee: che sono sensibili alle passioni dell'umanità, e che gli Europei non hanno avuto altro vantaggio sopra loro, che quello d'essere meglio istruiti. Il governo politico degli antichi Americani, le loro leggi, e le loro arti dimostrano evidentemente il loro buon ingegno. Le loro guerre fanno vedere, che le loro anime non sono insensibili agli stimoli dell'amore come pensano il Sig. de Buffon, e de Pavv; poiché talvolta presero le armi per interessi amorosi. (Clavigero, 1781, p. 191).

A Clavigero hay que reconocer el mérito de haberse opuesto decididamente, en defensa de los americanos, a las teorías racistas europeas, y a Italia el privilegio, no sólo de haber dado espacio a su batalla a través de su editoría, sino de haberle tenido escritor en su lengua, contribuyendo con muchos de los expulsos a un hispanismo e americanismo excepcionales en Europa, «llevándolo a un nivel superior al de cualquier otra nación del mundo», como subrayaba el padre Batllori (1953, p. 29).

Pero fijémonos en la cita de arriba, donde el jesuita menciona con la civilización de los antiguos mexicanos la de los peruanos. La nueva imagen italiana de la «America felix» hacia el final del siglo XVIII se centra precisamente en el imperio de los Incas. La moda, digamos así, florece en Francia, donde en 1736 Voltaire representa su tragedia *Alzire ou Les Américains* y en 1754 publica su *Essai sur les moeurs.* En el círculo intelectual volteriano el tema americano era objeto de profundas discusiones, pero interés despertaron también las *Lettres d'une Péruvienne*, de Madame de Grafigny, publicadas en 1747, en las que debía inspirarse nuestro Goldoni para *La Peruviana*, comedia representada en 1754.

En 1767 François Quesnay publicaría su *Analyse du Gouvernement des Incas du Pérou*, y en 1777 Jean-François Marmontel *Les Incas*. Dominantes fueron, sin embargo, para el tema incaico cultivado por los europeos, los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso, que ya desde 1633 circulaban por toda Europa en la traducción de J. Baudoin, miembro fundador de la *Académie française*, seguidos en 1658 por la segunda parte, por el mismo traductor.

En Italia no hubo traducciones de la obra del Inca hasta la segunda mitad del siglo XX y comienzo del actual (1987, 2001), mientras en España, después de la edición *princeps* de Lisboa, de 1609, hubo en el siglo XVIII la de Madrid de 1723, aunque, después de la rebelión de Tupac Amaru en el Perú, la obra quedó prohibida, de 1780 a 1783. En resumida cuenta, fue sobre todo la traducción francesa de los *Comentarios Reales* la gran inspiradora del

debate incaico y a ella se debe, y al ambiente volteriano, si un personaje de nivel internacional como el marqués Francesco Algarotti –huésped muy apreciado en la corte de Federico II de Prusia y en la del príncipe elector de Sasonia, Augusto III– daba a la imprenta, en 1753, su *Saggio sopra l'Imperio degl'Incas*. Un texto en el cual polémicamente el autor llama la atención sobre una civilización que afirma digna de ser estudiada a la par de la griega y la latina y que solamente los que saben proyectar su mente sobre todo el globo «veggono che da quelle nazioni che i dotti dispregiano il più, si possono trarre insegnamenti per la vita civile ed esempi utilissimi» (Algarotti, 1987, p. 13).

Naturalmente, como partidario del dispotismo ilustrado, el noble italiano no podía dejar de ver en la organización política y civil de los Incas, como la presentaba Garcilaso, sino un ejemplo extraordinario de ello: el imperio incaico había sido la realización de una América ordenada, unida, y por ende feliz. La idealización del imperio peruano escondía probablemente también, en Algarotti, su desilusión frente a una Italia venida a menos desde tanto tiempo; de ahí su arraigo al pasado esplendoroso del Imperio romano, referencia que también había hecho el Inca para ennoblecer su tierra, pero, si el Cuzco había sido para él en América «otra Roma» (Inca Garcilaso de la Vega, 1960, II, p. 3) para el italiano el recuerdo de Roma era refugio ante la decepción del presente; un presente del que huía frecuentando otros países, otros círculos intelectuales, otros soberanos que representaban para él la positividad europea del momento.

Un intelectual, Algarotti, no tanto hambriento de fama como de actividad escritoria, apreciada o discutida que fuera. De ahí los numerosos ensayos sobre argumentos tan varios, entre ellos el *Saggio sopra l'Imperio degl'Incas*, celebración del buen gobierno instaurado por el Inca supremo, mantenido a través de una organizacion rígida finalizada al bien común, que entre otras cosas impedía el ejercicio de las letras y de las ciencias. Las letras, según opinaba Algarotti, ponían en peligro los cimientos del estado, porque «Non avviene così di rado che uomini di privata condizione trasportati dall'ardore del loro ingegno o tronfi della lor dottrina, vogliano inframmettersi a ventilare quelle materie di somma delicatezza e sdegnosità, sulle quali posano i cardini dello stato» (Algarotti, 1987, p. 25). Por lo cual, pensando en Europa, al intelectual italiano le parecía casi un remedio quemar las bibliotecas, como lo había hecho Omar con la de Alejandría (Algarotti, 1987, p. 25). Y en cuanto a las ciencias, los Incas las prohibían al pueblo «come un arcano dell'imperio; gliene faceano soltanto parte, cuando il credeano necessario, per via di leggi che quasi una voce scagliata dal cielo comandavano, non davan luogo a dispute; ed essi volevano che la virtù si praticasse, non si studiasse dai sudditi» (Algarotti, 1987, pp. 25-26).

Precisamente debido a todo eso, «Vide il Perù per lo spazio di più di dugento anni risplendere sopra il suo cielo il secol d'oro, non già immaginario e poetico, ma istorico sì bene e reale» (Algarotti, 1987, p. 32). Según Algarotti el fracaso de los imperios mexicano y peruano se debió a la decadencia de sus últimos emperadores, que echaron a perder la herencia de siglos y por eso sucumbieron frente a los españoles (Algarotti, 1987, p. 33-34). La «America felix» no era ciertamente, para Algarotti, la del momento, sino la del pasado remoto, una entidad mítica cultivada por muchos intelectuales europeos iluminados.

A esta mitificación respondía también la obra del noble istriano Gianrinaldo Carli, alto funcionario del imperial gobierno austríaco en el ducado de Milán, autor de las *Lettere americane*, obra poco estimada por el padre Batllori (1953, p. 165), y al contrario de gran significado dentro de la visión italiana de América en el siglo XVIII. Se trata de 56 cartas que desde 1777 hasta 1779 el autor enviaba semanalmente, salvo breve interrupción, a su querido primo Gravisi y que se editaron en Milán entre 1780 y 1786, en los tomos XI, XII, XIII y XIV de sus *Obras*.

Que Carli fuera partidario realmente del dispotismo iluminado es cuestión debatida. En su fundamental estudio Aldo Albònico pone de relieve el carácter del personaje y sus contradicciones (Albònico, 1988), por otra parte apreciables en cuanto al concepto de libertad del individuo, puesto que en *L'uomo libero*, texto editado en Milán en 1778, se oponía a Rousseau acudiendo a los filósofos clásicos, segun los cuales la libertad no prescindía de las leyes, porque de otra manera hubiera sido la libertad de los animales. El objeto único de la soberania, afirmaba, es asegurar las propiedades reales y personales de cada uno, la tranquilidad y la seguridad sin las cuales la sociedad no existe; la repartición de las tareas y de las clases va disciplinada y la iglesia moraliza a los hombres. Y en fin

«Nella superiorità del suo ufficio, il monarca si mantiene coll'autorità, che costituisce il diritto politico, la giustizia, cioè il diritto civile, la paternità, cioè il diritto economico» (Albònico, 1988, p. 24). Por eso su entusiasmo con relación al imperio de los Incas, menos por el de los Aztecas, que también en sus cartas contempla. Siguiendo con entusiasmo al Garcilaso de los *Comentarios Reales* interpreta la monarquía incaica, dedicada al bien común de los pueblos sobre los que reinaba, un ejemplo excepcional. ¿No había afirmado el cronista que el imperio incaico se había ensanchado por la voluntad de los pueblos de participar a un régimen tan justo? De ahí que Carli derroche su entusiasmo dedicando enteras cartas, como la XVI, a ilustrar la bondad de un sistema de gobierno «differente da tutti quelli del nostro Continente», polemizando con De Pauw a quien acusa de haber heredado el alma de frai Vicente de Valverde, en cuanto «nega fede a tutto ciò ch'è stato detto di quel governo degl'Incas» (Albònico, 1988, p. 98).

Gobierno que, para él como para Garcilaso, consistía en un sistema que había llevado a todos los individuos a convencerse de que disminuyendo la esfera de sus necesidades las satisfacía plenamente; un sistema que proveía a todo sin arbitrios, nunca antes ideado y que no se hubiera podido idear «se non in quel paese ove la costante massima di far felici gl'individui particolari, si avesse con la lunga esperienza ritrovato il modo di render per necessaria conseguenza felice l'intera società» (Albònico, 1988, p. 99). Por eso, según Carli, liberando sus pueblos de apetitos y confusión de acciones y pasiones, los Incas promovieron una felicidad universal, «togliendo a ciascheduno il diritto di proprietà e di contratto: ma nel medesimo tempo dando tutti i mezzi onde soddisfare a tutti i bisogni possibili della sussistenza» (Albònico, 1988, carta XVIII, p. 110).

Tampoco deja Carli de celebrar lo que los europeos han aprendido de los incas, arte y productos, como el chocolate, el tomate y sobre todo el maíz, «un vero tesoro» porque «allontanò dal nostro continente il pericolo della carestia e della fame, flagelli, a cui ne' tempi addietro questa parte del mondo è stata tanto sottoposta» (Albònico, 1988, carta XXI, p. 121).

El entusiasmo del noble istriano por el sistema incaico es tal que le parece ser él mismo un peruano, o a lo menos llega a desear que algo semejante pueda ser refugio para sus últimos años. Un entusiasmo puesto en lo aprendido acerca de un tiempo y un mundo lejanos, de una «America felix», utopía a cuyo desarrollo la cultura italiana del siglo XVIII dio, en varia manera, aporte fundamental, pero que tenía sus orígenes en el mismo Colón.

Bibliografía

Abbri, Ferdinando (1995), «Il pensiero filosofico e scientifico», en *Manuale di letteratura italiana. Storia per generi e problemi*, a cura di Franco Brioschi e Costanzo Di Girolamo, vol. III, *Dalla metà del Settecento all'Unità d'Italia*, Torino, Bollati Boringhieri.

Albònico, Aldo (1985), *Il Cardinal Federico «Americanista»*, Roma, Bulzoni Editore.

Albònico, Aldo (1988), «L'America, il mondo antico e il buon governo in Gianrinaldo Carli», en Gianrinaldo Carli, *Delle Lettere Americane*, selezione, studio introduttivo e note di Aldo Albònico, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Bulzoni Editor.

Algarotti, Francesco (1987), *Saggio sull'Imperio degl'Incas*, a cura di Angelo Morino, Palermo, Sellerio Editore.

Asturias, Miguel Ángel (1972), «La novela latinoamericana testimonio de una época», en *América, fábula de fábulas y otros ensayos*, Caracas, Monte Ávila.

Batllori, Miguel (1953), *El Abate Viscardo, Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de Hispanoamérica*, Caracas, Instituto Hispanoamericano de Geografía e Historia.

Batllori, Miguel (1966), *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*, Madrid, Gredos.

Benzoni, Girolamo (1965), «Dedica della prima edizione» de *La Historia del Mondo Nuovo di Girolamo Benzoni Milanese*, ed. Alfredo Vig, Milano, Giordano Editore.

Berchet, Giovanni (1893), *Raccolta di Documenti e studi della Regia Commissione Colombiana*, Roma, Ministero della Pubblica Istruzione, vol. 3°.

Botero, Giovanni (1990), *Delle Relationi Universali*, ahora en Aldo Albònico, *Il mondo americano di Giovanni Botero*, con una selezione delle *Epistolae* e delle *Relazioni Universali*, Roma, C.N.R., Bulzoni.

Bouganville, Louis-Antoine de (1982), *Voyage autour du monde*, ed. de J. Proust, París, Gallimard-Folio.

Carletti, Francesco (1989), *Ragionamenti del mio viaggio intorno al mondo*, a cura di Paolo Collo, Torino, Einaudi.

Casas, Bartolomé de las (1990), *Historia o brevissima relatione della distruttione dell'Indie Occidentali di Monsig. Reverendiss. Don Bartolomeo delle Case*, ed. facsimilar y estudio introductivo de Jesús Sepúlveda Fernández, Roma, C.N.R.-Bulzoni Editore.

Clavigero, Francesco Saverio (1780), *Storia antica del Messico, cavata da' migliori storici spagnuoli e da' manoscritti, e dalle pitture antiche degl'indiani, divisa in dieci libri, e corredata di carte geografiche, e di varie figure, e Dissertazioni sulla Terra, sugli Animali, e sugli Abitatori del Messico*, In Cesena, Per Gregorio Biasini all'Insegna di Pallade.

Cuneo, Michele da (1966), *De Novitatibus Insularum Oceani Hesperii Repertarum a Don Christoforo Columbo Genuensi*, en Luigi Firpo, *Prime relazioni di naviganti italiani sulla scoperta dell'America,* Torino, UTET, pp. 51-52.

Epinay, Louise y Galiani, Ferdinando (1996), *Epistolario,* a cura di Stefano Rapisarda, prefazione di G. Giarrizzo, Palermo, Sellerio editore, 1996.

Garcilaso de la Vega, Inca (1960), «Proemio al lector», *Comentarios Reales de los Incas,* en *Obras Completas del Inca Garcilaso de la Vega*, ed. y estudio preliminar de Carmelo Sáenz de Santa María, Madrid, Atlas (BAE).

Garcilaso de la Vega, Inca (1987), *Commentari Reali degli Incas*, Milano, Rusconi.

Garcilaso de la Vega, Inca (2001), *Storia generale del Perú*, Milano, Rizzoli.

Gerbi, Antonello (2000), *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica (1750-1900)*, nuova edizione a cura di Sandro Gerbi, Milano, Adelphi.

De Cesare, Giovanni Battista (1988), «L'*Isolario* di Benedetto Bordone tra geografia e immaginario», estudio introductorio a la edición facsímil del *Libro di Benedetto Bordone*, Roma, CNR-Bulzoni.

Henríquez Ureña, Pedro (1949), *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, México, Fondo de Cultura Económica.

Giunta, Francesco (1982), «La scoperta colombiana e l'Umanesimo del Mezzogiorno», en Alberto Boscolo, *Saggi sull'età colombiana,* Milano, C.N.R. – Cisalpino.

Guicciardini, Francesco (1829), *Storia d'Italia*, Milano, N. Bettoni.

La Condamine, Charles Marie de (1999), *Viaje a la América meridional*, Madrid, Espasa Calpe.

Landívar, Rafael (1782), *Rusticatio Mexicana*, Editio altera auctior et emendatior, Bononiae, Ex Tipographia S. Thomae Aquinatis.

Menéndez Pelayo, Marcelino (1948), *Historia de la poesía hispanoamericana*, Madrid, CSIC.

Meregalli, Franco (1962), *Storia delle relazioni letterarie tra Italia e Spagna, Parte III: 1700-1859*, Venezia, Libreria Universitaria.

Muratori, Ludovico Antonio (1824), *Il cristianesimo felice nelle missioni de' Padri della Compagnia di Gesù nel Paraguay descritto da Ludovico Antonio Muratori, Bibliotecario del Sereniss. Signor Duca di Modena*, tomo II, Torino, Tipografia Bianco.

Muratori, Ludovico Antonio (1985), «Ai lettori», en *Il cristianesimo felice nelle missioni dei padri della Compagnía di Gesù nel Paraguai*, a cura di P. Collo, con una nota di Angelo Morino, Palermo, Sellerio Editore.

Ramusio, Giovanni Battista (1979), *Navigazioni e viaggi*, ed. de M. Milanesi, Torino, Einaudi.

Ramusio, Giovanni Battista (1985), *Navigazioni e Viaggi*, ed. de M. Milanesi, Torino, Einaudi.

Raynal, Guillaume (1775), *Histoire philosophique et politique des Établissements & du Commerce des Europeéns dans les deux Indes*, A Geneve, chez les Libraires associés.

Robertson, Gug. (1852), *Storia d'America* tradotta dall'originale inglese dall'Abate Antonio Pillori, Livorno, Bertani, Antonelli e C..

Scillacio, Nicolò (1990), *Sulle isole meridionali e del Mare Indico nuovamente trovate*, ed. Maria Grazia Scelfo Micci, Roma, Bulzoni Editore.

Vig, Alfredo (1965), «Prefazione» a G. Benzoni, Dedica della prima edizione» de *La Historia del Mondo Nuovo di Girolamo Benzoni Milanese*, ed. Alfredo Vig, Milano, Giordano Editore.

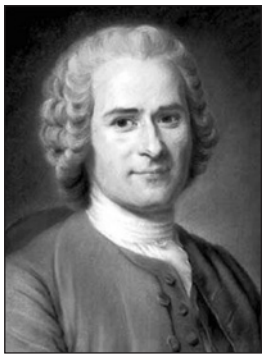
Voltaire (1983), *Candide*, Paris, Librairie Géneral Française.

Voltaire (1893-1895), *Oeuvres complètes*, Paris, Hachette.

Fecha de recepción: 14/02/2013
Fecha de aceptación: 20/03/2013

América sin nombre, nº 18 (2013) 58-66
DOI. 10.14198/AMESN2013.18.05
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

Claudia Comes Peña
Claudia Comes Peña es Profesora asociada en la Universidad de Alicante. Ha trabajado como lectora de español en la Universidad Heinrich Heine de Düsseldorf (Alemania) y en el centro de idiomas de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona. Ha publicado diversos artículos dedicados a la literatura colonial, con especial atención al siglo XVIII mexicano, tema sobre el que realiza su tesis doctoral.



Retrato de Jean-Jacques Rousseau

FEIJOO Y LA ILUSTRACIÓN EN UNA POLÉMICA NOVOHISPANA DEL SIGLO XVIII: ¿ES EGUIARA Y EGUREN UN ESCOLÁSTICO ILUSTRADO?

CLAUDIA COMES PEÑA
Universidad de Alicante
claudia.comes@ua.es

RESUMEN

En este artículo vamos a analizar el significado y la finalidad que adquieren las menciones a autores ilustrados como Feijoo en el contexto de una polémica sobre la valía intelectual de los americanos desarrollada en la Nueva España del siglo XVIII. Como veremos, las citas no nos permiten afirmar que se dé una asimilación de las nuevas ideas, sino que son utilizadas para demostrar el conocimiento que se tiene de estas en los territorios americanos, una muestra de que están al día de las novedades europeas, convirtiéndose en un argumento apologético más en el marco de una polémica.

Palabras clave: Eguiara y Eguren, Ilustración, Feijoo, escolasticismo, Nueva España.

ABSTRACT

In this paper we will analyze the meaning and the objective that the references to enlightened authors as Feijoo acquire in the context of a debate about the intellectual prowess of the Americans developed in Eighteenth-Century New Spain. The quotes don't show that an assimilation of new ideas exist, but these new ideas are used to demonstrate the knowledge about the Enlightenment in the American territories, a sample of americans intellectuals are up to date with European developments, becoming a more apologetic argument in the context of a controversy.

Keywords: Eguiara y Eguren, Enlightenment, Feijoo, scholasticism, New Spain.

Se ha escrito mucho sobre las características del movimiento ilustrado en el ámbito de la América colonial, llegando incluso a poner en cuestión su mera existencia. Como ha señalado Robert Darnton (2003, p. 15 y ss.), las adjetivaciones al término han sido abundantísimas tanto en Europa como al otro lado del Atlántico. Este hecho da buena cuenta de las diferentes características que, según los críticos, adoptó lo que en esencia y en un sentido muy laxo del término podríamos considerar una amplia corriente de pensamiento renovador que tuvo su origen en la Europa de finales del siglo XVII.

En el caso hispanoamericano la cuestión se hace aún más compleja por diversos factores. En primer lugar, el debate habitualmente ha girado en torno al problema de las «fuentes», a si se pueden encontrar rastros de la presencia del pensamiento ilustrado *europeo* en los autores americanos, como ha señalado, entre otros José Carlos Chiaramonte (1979, p. XIII). A este respecto, encontramos posturas tan distantes como la de Germán Arciniegas,

para quien la presencia de Descartes como precursor y de Rousseau como ideólogo principal son totalmente indiscutibles: «De todos los autores de la época ninguno agitó tanto el mundo hispánico como Rousseau […] El punto central iba a ser *El contrato social*. Se publicó en 1762. Se difunde en América con tal rapidez y extensión que ya antes de 1780 no solo lo conocen los literatos, sino también el pueblo» (1956, p. 43). El polo opuesto lo representaría François López, para quien la Ilustración hispanoamericana fue «tardía y débil» así como «frágil y moderada» (1979, p. 292). Aunque es indudable la presencia de autores ilustrados franceses en la América colonial del XVIII, como se desprende de los trabajos de José Carlos Rovira (1999) sobre la inquisición novohispana, otra cuestión muy diferente sería dilucidar qué tipo de desarrollo tuvieron estas ideas y de qué manera se adaptaron al desarrollo intelectual hispanoamericano.

El segundo aspecto que se debe abordar al tratar la Ilustración iberoamericana está íntimamente relacionado con este primero, hasta el punto de que muchas ocasiones llega a solaparse con él y resulta complicado desentrañar ambas cuestiones. Se trata de la relación entre Ilustración e Independencias. La crítica, ya en el siglo XIX, estableció entre estos dos elementos una relación de causalidad según la cual la presencia de este pensamiento sería el que generó la separación de los llamados «reinos de Ultramar» y su configuración como naciones independientes. Tanto se ha fijado el foco en los procesos de finales de siglo que incluso se llegó a afirmar que la debilidad de la presencia ilustrada explicaría la –supuesta– debilidad contradictoria de los movimientos independentistas del siglo XVIII o incluso su carácter prematuro (López, 1979). «El resultado fue una historia del pensamiento de la Ilustración como historia de la Independencia y sus antecedentes; una historia, entonces, con escasos matices, ciertas exageraciones y muchos olvidos» (Chiaramonte, 1979, pp.XI-XII).

La forma de abordar esta cuestión ha tenido, como acertadamente resumen Diana Soto Arango *et alt.*, entre otros, dos enfoques contrapuestos: «a partir de la Independencia nace la historiografía colonial y, con esta, dos tendencias en marcada contradicción: la liberal-nacionalista y la conservadora-hispanista» (1995, pp. 9-10). La primera, obviamente, se ha convertido en una corriente historiográfica preocupada por rescatar los rastros «ilustrados» de procedencia fundamentalmente francesa asociados a los criollos para contraponerlos a una supuesta mentalidad conservadora encarnada por la Metrópoli y sus representantes. La segunda sostenía que el pensamiento ilustrado era de procedencia española y se debió, sobre todo, al influjo de la iglesia católica. A partir de los años 70 del siglo XX también se desarrolló una tercera tendencia, alejada de los dos extremos anteriores y con un planteamiento de base diferente, en el marco de la cual se pretendía «sustraer el fenómeno emancipador de los estrictos factores ideológicos y devolvérselo, en su lugar, a la acción mucho más difusa de las circunstancias» (San José, 2006, p. 284).

Manuel Martí, deán de Alicante. Grabado de Palomino

No es mi propósito abordar aquí una tarea de definición que desbordaría los límites de un artículo y mis capacidades, pero creo que estas disquisiciones son necesarias para abordar cabalmente el tema planteado. En las páginas que siguen, por lo tanto, vamos a intentar trazar un panorama de los elementos a los que se creyó conveniente recurrir para elaborar una argumentación convincente en un lugar y momento dados, y con un objetivo determinado. En otras palabras, vamos a rastrear la presencia de un ilustrado peninsular, el padre Feijoo, en Nueva España en un contexto muy concreto: la respuesta apologética que dio Juan José de Eguiara y Eguren en su *Bibliotheca Mexicana* (1755) a una carta escrita por el deán de Alicante Manuel Martí y publicada en 1735 en la que se criticaba el bajo nivel cultural de las tierras americanas. Su cita se hace recurrente en la polémica que se desató y vamos a intentar desentrañar si esta lectura del benedictino implicaba también una asimilación de sus postulados renovadores. ¿Significa que podemos contar a Eguiara entre los ilustrados americanos? ¿Qué postura adopta frente a las ideas ilustradas que cita? ¿Encontramos aquí y en fechas tan tempranas esa vinculación entre ilustración e independencia?

Responder a estas preguntas nos permitirá acercarnos al juego dialéctico sobre el que realmente se va conformando la vida cultural y el pensamiento de una determinada época y lugar. Para ganar en profundidad y exactitud

es preferible, por lo tanto, hablar de *procesos* con tendencias dominantes en lugar de *definiciones*, más aún si cabe, cuando nos acercamos al complejo mundo intelectual novohispano, ya que «la vida espiritual de este siglo es mucho más dialéctica y transcurre en direcciones más contrapuestas a las que dejan ver» (Sánchez Blanco, 1991, p. 14) las definiciones tradicionales.

Las reflexiones de Feijoo sobre América

Como han destacado Vicente Palacio Atard (1966) o José Antonio Maravall, «en América, Feijoo ocupa la misma posición y desempeña el mismo papel que en la Península. Es leído e influye como ningún otro en el pensamiento del siglo XVIII y el carácter polémico de su obra es paralelo a ambos lados del Océano, dando lugar a campañas semejantes y trayendo consecuencias similares a la penetración del pensamiento moderno» (1991, p. 349). Sin embargo, la relevancia de su figura cobra un nuevo sentido por la relación directa de algunos de sus escritos con las tierras americanas y sus habitantes[1] en el marco de lo que se ha dado en llamar la «calumnia de América»[2].

Sus reflexiones abarcan desde disquisiciones a propósito de cómo llegaron al continente los indios («Solución al gran problema histórico sobre la población de América y revoluciones del globo terráqueo», Discurso 15 del tomo V del *Teatro crítico*) hasta los «errores comunes» que afectan a la capacidad intelectual de sus habitantes, incluso los de origen europeo. Y es precisamente este último caso el que más despertó la admiración de los americanos y provocó una oleada de alabanzas y agradecimientos hacia su figura entre los criollos.

Son dos los discursos del *Teatro crítico* que calaron con fuerza entre los habitantes de América, independientemente de si comulgaban o no con el resto de ideas científico-filosóficas del benedictino. Se trata de «Mapa intelectual y cotejo de naciones» (discurso 15 del tomo II, 1928) y, sobre todo, de «Españoles americanos» (discurso 6, tomo IV, 1930).

En el primero, afirma que el 'ingenio' de los hombres está equitativamente distribuido en todas las regiones del planeta, con lo que se coloca en contra de la «común opinión» según la cual hay naciones sabias, naciones silvestres y naciones estúpidas: «por lo que mira a lo substancial tengo por casi imperceptible la desigualdad que hai de unas Naciones a otras en orden al uso del discurso» (Feijoo, 1779, p. 303). Después del análisis que realiza a partir de diversos ejemplos llega a la conclusión de que el problema no es la falta de ingenio o dotes naturales, sino la falta de estudio y aplicación. Sin embargo, cuando llega el momento de hablar del caso concreto de los americanos, reproduce una idea muy extendida en la época:

> Muchos han observado que los Criollos, o hijos de españoles, que nacen en aquella tierra, son de más viveza, o agilidad intelectual, que los que produce España, lo que añaden otros, que aquellos ingenios, assí como amanecen más temprano, también se anochece más presto; no sé que esté justificado (Feijoo, 1779, p. 314).

Aunque reproduce el prejuicio, es significativo que remarque al final que no ha podido contrastar su veracidad, hecho que la deja en suspenso y que después le dará pie para retomar el tema en un artículo posterior.

Hacia el final del artículo da como origen de estas ideas deterministas sobre el clima a las teorías de Aristóteles, a quien él mismo rebate con algunos ejemplos. Este elemento de ataque a las teorías aristotélicas tendrá su importancia en la recepción de estas ideas que efectuarán los americanos implicados en la polémica, como veremos más adelante.

El segundo artículo que debemos tratar, «Españoles americanos» es, sin duda, el que mayor eco tuvo en el ámbito que tratamos. En él vuelve sobre lo dicho en el discurso que acabamos de resumir para rectificar la afirmación que había dejado en suspenso y corregirla:

> Un Cavallero de ilustre sangre [...] me avisó, que esta opinión común debía comprehenderse entre los errores comunes. [En este discurso] pretendo desterrar una opinión tan injuriosa a tantos españoles que la transmigración de sus padres, o avuelos hizo nacer debaxo del Cielo Americano (Feijoo, 1775, p. 110).

Feijoo, siguiendo su método habitual para desenmascarar los errores comunes, procede a analizar el caso y detecta su origen en el sistema de estudios: si se parte de que todas las personas tienen las mismas capacidades, tal como había afirmado en «Mapa intelec-

1 Sobre este tema sigue siendo fundamental el trabajo de Agustín Millares Carlo (1944).

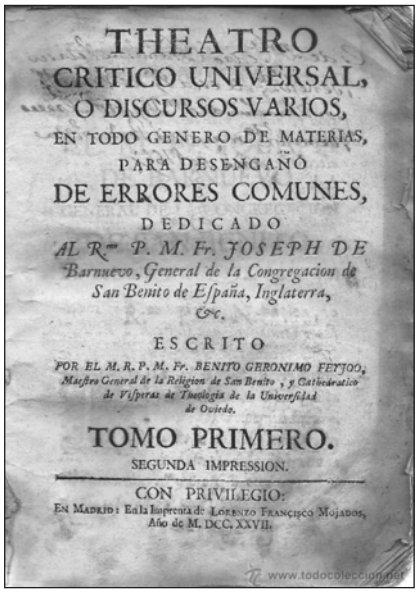
2 Utilizo el término acuñado por Edmundo O'Gorman (1942), *Fundamentos de la historia de América*, México, Imprenta Universitaria. Con él se refiere a la oleada de opiniones peyorativas de algunos ilustrados europeos en relación a América y sus habitantes.

tual…», el supuesto adelanto de los americanos se da porque los estudiantes se inician antes en las letras y llevan a cabo el estudio de una forma mucho más intensiva:

> Sábese que en la América por lo común a los doce años, y muchas veces antes, acaban de estudiar los niños la Gramática, y Retórica, y a proporción en años muy jóvenes se gradúan en las Facultades mayores. De aquí se ha inferido la anticipación de su discurso; siendo así, que este adelantamiento se debe únicamente al mayor cuidado que hay en su instrucción, y mayor trabajo a que los obligan; y proporcionalmente en los estudios mayores sucede lo mismo. Acostúmbrase por allá poner a estudiar los niños en una edad muy tierna. […] Juntas todas las vacaciones que hay entre año, sólo componen un mes; por lo cual en dos años solos absuelven toda la Filosofía; pero echada la cuenta, según la práctica de las Universidades de España, que en cada año tienen casi seis meses de vacación, mayor porción de tiempo dan al estudio de la Filosofía allá que acá. […] Con que bien mirado todo el aprovechamiento anticipado de los criollos en ellas no se debe a la anticipación de su capacidad, sí a la anticipación de estudio y continua aplicación en él (Feijoo, 1775, pp. 117-118).

Finaliza esta parte del discurso con una larga lista de personalidades que, desde la experiencia, han hablado del ingenio de los criollos y de otros que, incluso sin haber visitado América, se han hecho eco de esos elogios. Feijoo destaca que ninguno de ellos menciona la segunda parte del «error común», es decir, la supuesta temprana decrepitud del ingenio. Nuevamente busca una causa racional para tal afirmación y la encuentra en una de tipo sociológico que había recogido en su libro Antonio Peralta Castañeda: no es que los ingenios decaigan pronto sino que permanecen poco 'en activo' porque el estudio no les proporciona las recompensas esperadas y deben ganarse la vida mediante otras tareas. «Esto ha ocasionado el error común que impugnamos, interpretándose en decadencia de la capacidad lo que es abandono de la aplicación» (Feijoo, 1775, p. 124). Con este discurso veían los americanos defendida su honorabilidad intelectual por la mano de una de las personalidades más relevantes del momento.

Rastros de la presencia de Feijoo en América los encontramos desde fechas muy tempranas (Millares, 1944, p. 157; Cruz, 1966, p. 48). Sin ir más lejos, en la aprobación del tomo sexto del *Teatro crítico* (1734) José Mariano Gregorio de Elizalde Ita y Parra, el que fuera rector de la universidad de México y padrino de Eguiara y Eguren en su acceso al Cabildo Catedralicio, al hablar de la fama del asturiano dice que no se reduce a España o Europa «sino que extendiéndose hasta los distantísimos términos de la América, en ambos reynos, y de la Asia y en las Filipinas, disfrutan sus individuos el gozar de su hermosura» (Millares, 1944, *ibid*.).


THEATRO
CRITICO UNIVERSAL,
O DISCURSOS VARIOS,
EN TODO GENERO DE MATERIAS,
PARA DESENGAÑO
DE ERRORES COMUNES,
DEDICADO
AL Rmo P. M. Fr. JOSEPH DE
Barnuevo, General de la Congregacion de
San Benito de España, Inglaterra,
&c.
ESCRITO
POR EL M. R. P. M. Fr. BENITO GERONIMO FEYJOO,
Maestro General de la Religion de San Benito, y Catheratico
de Vísperas de Theología de la Universidad
de Oviedo.
TOMO PRIMERO.
SEGUNDA IMPRESSION.
CON PRIVILEGIO:
En Madrid: En la Imprenta de Lorenzo Francisco Mojados,
Año de M. DCC. XXVII.
www.todocoleccion.net

Portada del *Theatro crítico universal* de Feijoo

La polémica mexicana: argumentos y protagonistas

Pasemos ahora a resumir brevemente las características de la polémica a la que nos referimos[3]. En 1735 aparecieron editados en Madrid dos volúmenes de epístolas que reunían la correspondencia latina del humanista Manuel Martí, por entonces deán de la catedral de Alicante. La recepción americana se centró fundamentalmente en una de las cartas, la número 16 del libro VII. En ella, como es bien sabido, Martí intenta disuadir a un discípulo suyo, Antonio Carrillo, de que se traslade a América, tierra que Martí presenta como modelo de incultura y dejadez intelectual, lo que inevitablemente desencadenó la legítima furia de los mexicanos y cientos de páginas como alegato de defensa. El deán de Alicante se convirtió entonces –y así ha continuado hasta nuestros días[4]– en paradigma de la ignorancia sin límites, cuando no de la mala fe, de los europeos en lo tocante a las cosas del Nuevo Mundo. Lo explícito del ataque deja poco margen a matizaciones en lo que al enunciado se refiere:

> ¿A quién acudirás, no diré ya a un maestro, con cuyos consejos puedas instruirte, sino simplemente a alguien que te escuche? No diré a un sabio, sino a alguien deseoso de saber. Te lo diré más claro: alguien que no aborrezca las letras. ¿Qué libros abrirás? ¿Qué bibliotecas examinarás? Intentarás conseguir esto tan inútilmente como el que esquila un burro o el que ordeña un macho cabrío (Martí, 1735, vol. II, p. 36).

Mientras que en la Península Ibérica las líneas hiperbólicas de Martí referentes a América pasaron prácticamente inadvertidas, sí que fueron tomadas muy en serio al otro lado del

3
Un buen resumen de la misma se puede encontrar en el artículo de José Carlos Rovira (1995), así como en el «Prólogo» de Ernesto de la Torre Villar (1989).

4
Tanto Agustín Millares Carlo como Ernesto de la Torre Villar siguen en sus respectivas ediciones de los *Anteloquia* la interpretación dada por Eguiara. Sólo en el trabajo de Ignacio Osorio Romero, *Conquistar el eco. La paradoja de la conciencia criolla* se hace un intento de enmarcar la epístola de Martí en su contexto de enunciación: «Creo que los modernos no hemos sabido matizar el juicio de Martí y nos hemos dejado influir por la opinión acrítica de sus contemporáneos. Es cierto, la carta contiene frases e imágenes ofensivas para los novohispanos y el rechazo vehemente que los novohispanos de ellas hacen es justo; pero también el juicio de Martí se inscribe en un contexto más amplio: la valoración que Martí hace de la cultura de España y, por consiguiente, de la de sus colonias» (1989, p. 44).

Atlántico: las reacciones ante una descripción tan despectiva y sombría del panorama intelectual americano no se hicieron esperar. La avalancha de réplicas que se dieron a partir de 1744 nos permite fijar con bastante precisión el momento de la recepción. Entre las doce respuestas explícitas a Martí que hemos localizado, escritas entre 1744 y 1761, se pueden distinguir tres grupos.

El primero reúne las réplicas realizadas entre Ciudad de México y Puebla de los Ángeles, los dos grandes focos culturales de la Nueva España. Además del criterio geográfico, las vinculan dos elementos más: la inmediatez respecto a la recepción de la epístola y su brevedad, ya que tratan el tema casi como un añadido sin demasiada relación –o solo tangencial– con el contenido de las obras en que se insertan. Además, la característica más sobresaliente es que en ellas solo se impugna lo que el alicantino dijo contra las virtudes morales e intelectuales de los habitantes de origen español afincados en Indias, los criollos. En ninguno de ellos encontramos rastros de una defensa de las cualidades de los españoles en general ni de la población indígena que tan malparada aparecía en la epístola de marras. El segundo grupo está formado por dos respuestas que, si bien comparten este último rasgo con el anterior, fueron realizadas fuera del territorio novohispano, concretamente en Cuba y Quito, por lo que dan cuenta de la amplitud geográfica que tuvo la reacción. El último grupo comprende en realidad una sola obra, pero que por su importancia y singularidad requiere un tratamiento específico. Se trata de la *Bibliotheca Mexicana* (1755) de Juan José de Eguiara y Eguren, el primer catálogo biobibliográfico que recopila, de manera apologética, el nombre y las obras de más de dos mil autores que habían escrito en Nueva España. Es en el prólogo a esta obra, dividido en veinte capítulos o *anteloquia*, en el que se impugnan las afirmaciones del deán de Alicante. Y es también aquí donde se hace mención a la figura de Feijoo.

Feijoo en los Prólogos de Eguiara y Eguren

La elección de la obra de Eguiara y Eguren como modelo del tratamiento que se hizo de los escritos de Feijoo en el contexto de esta polémica no es aleatoria, ya que en ella el autor retoma y amplía los mismos argumentos que habían utilizado y continuarían utilizando el resto de polemistas. Como ya comentábamos, la obra está precedida por un largo prólogo, dividido en veinte capítulos, el primero de los cuales lleva el siguiente título: «Con objetivo de divulgar la causa determinante de este escrito, tráese a colación la carta 16 del libro 7, incluida por el deán de Alicante Manuel Martí en el tomo dos de sus *Epístolas*». Líneas más abajo declara que la finalidad del libro es «aniquilar, detener, aplastar y convertir en aire y humo la calumnia levantada a nuestra nación por el deán alicantino» (Eguiara, 1994, p. 54).

Vamos a acercarnos, como ya anunciábamos, al tratamiento que hace de los artículos de Feijoo, el «eruditísimo y muy autorizado crítico» (Eguiara, 1986, p. 134), así como de otros 'rastros' ilustrados que aparecen, para ver cuál es el enfoque que se les da.

El tratamiento de Feijoo es muy significativo. Ya en el primer prólogo presenta la *Bibliotheca* como un arma para luchar contra los «prejuicios y engañosas apreciaciones» (Eguiara, 1994, p. 59) de la epístola martiana, colocándose Eguiara, en cierto modo, como el destructor de errores vulgares en América. Sin embargo, a la hora de comentar el artículo de Feijoo sobre el ingenio de los americanos, aunque comienza diciendo que se va a corroborar la opinión del asturiano, Eguiara acepta tan solo su negativa a que el intelecto de los indianos decaiga antes que el de los peninsulares. Sin embargo, contradice al asturiano cuando concluye que en México los niños son *realmente* más inteligentes y que, por lo tanto, la afirmación de Feijoo a este respecto es otro más de los errores vulgares, y si Eguiara se retracta al final es sólo, nos dice, porque no quiere ser acusado de soberbia:

> Según Feijoo, el aprovechamiento anticipado de los nuestros no debe atribuirse a la anticipación de su capacidad, sino solo a la anticipación del estudio y continua aplicación a él. [...] Pero hemos de confesar ingenuamente la dificultad con que pasaremos a creer que los padres y protectores europeos se ocupen menos que los americanos de la formación literaria de sus hijos [...] Si los niños europeos van mucho más tardíamente a la escuela que los nuestros, es porque sus padres temen perder el tiempo haciéndolos estudiar en una edad que consideran inadecuada para la asimilación de los rudimentos primeros (Eguiara, 1994, p. 111).

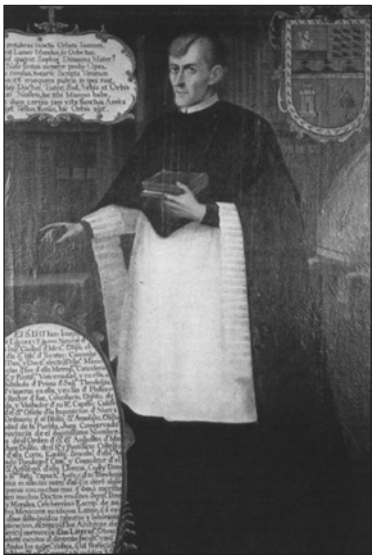
El origen de esta divergencia está en la base de la argumentación. Feijoo parte de la

falsedad de la teoría climática de raíz aristotélica: la razón está repartida por igual en todas las latitudes y el mayor o menor desarrollo de una determinada región se debe exclusivamente a circunstancias coyunturales y materiales que han ido variando a lo largo de la historia, tal como explicara en su «Mapa intelectual…». Eguiara, por contra, no pone en cuestión la teoría climática –siguiendo en esto la actitud de sus predecesores en la polémica contra Martí– ni discute su trasfondo científico o filosófico sino que se limita a desplazar, o mejor dicho, a invertir los términos: el clima americano era el más propicio al desarrollo de las cualidades morales e intelectuales y había sido otro de tantos dones con los que la divinidad ha bendecido las tierras americanas[5]. De hecho, unas páginas antes, en el prólogo XI titulado «Del ingenio de los americanos y de su amor y afición a las letras», había defendido este argumento con abundantes autoridades:

> D. Juan de Cárdenas, insigne por análogas dotes y calidades, tiene por evidente y fuera de toda duda que los españoles nacidos en América sobresalen por su ingenio agudo, delicado y vivo, explicando largamente las causas y principios naturales de este hecho. Enrique Martín […] atribuye a la naturaleza del clima, del sol y del suelo americanos, no solo la mayor vivacidad de ingenio de los naturales de estas partes, sino también el hecho de que los nacidos en otros países se hagan más dispuestos e ingeniosos cuando habitan las regiones mexicanas o se trasladan a las del Perú. […] Y para no hacernos interminables, cierre esta enumeración de autores […] Jerónimo Pérez de Nueros que […] se expresa así: […] «*¿Quién negará que, merced a estos tres factores [el clima, el sol y el suelo], este amenísimo lugar de la tierra, favorecido por la bendición de Dios y por una temperatura siempre deliciosa, ha agotado los principales tesoros del riquísimo venero de la omnipotencia divina?*» (Eguiara, 1994, p. 104-107).

Como vemos, no solo afirma y 'prueba' lo que Feijoo negaba –aunque en el texto evita habilidosamente la confrontación– sino que, además, el procedimiento que sigue para defender la veracidad de estos hechos es el recurso escolástico al testimonio de autoridades, evidentemente en las antípodas del experimentalismo feijooniano. En otras palabras, incluso cuando se refiere a la defensa que Feijoo realiza del ingenio americano, ni apoya sus teorías ni utiliza su método.

Pero no es este el único lugar en el que contradice a Feijoo. Aunque en los prólogos se muestra conciliador con las críticas del benedictino al método escolástico y se limita a puntualizar que el estudio de la filosofía en las universidades americanas no es «anárquico ni decadente, sino cuidado y bien atendido» (Torre, 1986, p. CXLVII), sí lo hizo en otros lugares uniéndose él también a la polémica entre Feijoo y los defensores del método escolástico. Recordemos en este sentido la carta que dirigió en 1759 a Francisco Ignacio Cigala, que este incluyó en los preliminares de su *Carta al Ilmo. y Rmo. P. Benito Gerónimo Feijoo […] que escribió Francisco Antonio Cigala Americano* y que fue publicada en la propia imprenta de Eguiara. En ella alaba la defensa de la filosofía escolástica practicada por Cigala frente a los ataques de Feijoo, gracias a la cual, de paso, se defiende las universidades peninsulares y americanas en las que se practica:



Juan José de Eguiara y Eguren

> Pero aún es digno de mayores gracias el estudio de Vnd., como empleado en vindicar el honor de las Universidades Españolas, así Europeas como Americanas, [...] y juzgo tan acreedor a la gratitud de las Escuelas, como apreciable el respeto debido a sus profesores, a sus alumnos, y a sus aulas, que todos y todas se desairan, desairando a la Philosophia Aristotélica, la cual les hace el fondo, y principalmente a la Theología llamada por antonomasia Escolástica (citado por Torre, 1986, p. CXLVI).

En este marco ideológico es en el que hay que entender las otras menciones a corrientes más o menos modernas que en los prólogos demuestra conocer. Estas se limitan básicamente a aquellas relacionadas con un criticismo moderado que en ningún caso ponía en duda los tres ejes básicos interdependientes: los dogmas católicos, la filosofía escolástica y la fidelidad a la corona. Se trataría, por ejemplo, de la crítica histórica maurina o las corrientes filosóficas gassendista y cartesiana, todas nacidas en el siglo anterior y que él coloca como las más novedosas. Además, cuando habla de ellas y de su cultivo en Nueva España destaca –y esto es lo más significativo– que el conocimiento de su existencia no ha supuesto ningún cambio en la ortodoxia escolástica:

5
Sobre el tema de las teorías climáticas y evolutivas en torno a América es inevitable hacer referencia al monumental trabajo de Antonello Gerbi (1982 [1955]), *La disputa del Nuevo Mundo*, México, FCE.

Imagen de la Virgen de Guadalupe

> Aunque muchos no sólo han desflorado, sino penetrado a fondo y divulgado en sus escritos la gandesiana y cartesiana y otras que fuera de España se cultivan por muchos sabios, no por eso se han separado de la de nuestros mayores y de la peripatética (Eguiara, 1994, p. 191).

Es decir, Eguiara saca pecho y presume de que en la América española no se ha abandonado el escolasticismo ni se han variado los sistemas filosóficos a pesar de la llegada hasta ellos de las nuevas corrientes de pensamiento.

Algo muy similar ocurre cuando menciona publicaciones periódicas relacionadas con la Ilustración, el *Acta eroditorum* de Leipzig y el *Diario de los literatos de España*. Para empezar, se trata de dos revistas que, aunque fueron altavoces de cierto reformismo, nunca perdieron su inequívoco carácter cristiano y moderado[6]. Además, se refiere a ellas tan solo para explicar que en las dos aparecen críticas a la obra de Martí, un argumento *ad hominem* para, indirectamente, reforzar el rechazo de sus afirmaciones sobre los americanos.

¿Qué nos indican estos datos? En lo que atañe a la presencia de las nuevas corrientes en Nueva España, nos muestran que se puede constatar su presencia pero no así su asimilación o su defensa por parte de las élites universitarias. Además, en lo que a ellos respecta –me refiero a Eguiara y el resto de polemistas–, se preocupan por distanciarse de la base filosófica en la que se asientan estas y hacen un uso un tanto peculiar de ellas. En el caso de Eguiara, aunque sea insistir en lo evidente, podemos afirmar con Mario Góngora que nunca fue militante en las filas de la Ilustración, ni siquiera de esa moderada, divulgativa y ya expurgada que llegaba de la Metrópoli y que, de hecho, entre los detractores de las ideas ilustradas «el más importante de ellos fue, sin duda, el bibliógrafo Juan José Eguiara, quien sutilmente señaló que, un cambio en la filosofía introduce imperceptiblemente cambios en la teología» (1998, p. 184).

Esto nos lleva de lleno a la caracterización del saber defendido y practicado en la universidad novohispana y, por extensión, por una buena parte de la intelectualidad novohispana. A pesar de que algunos críticos han incluido a Eguiara en la nómina de una «primera ilustración mexicana» (Trabulse, 1983), lo expuesto aquí nos hace dudar de esta filiación. Como ha señalado Emilio Reyes, «conscientes de que el predominio de la temporalidad va en detrimento de la creencia en la divinidad, conventos, colegios y universidades fueron una fortaleza dentro de la Nueva España. La defendían de un enemigo: el tiempo, o su forma más concreta, la llegada de la modernidad» (2011, p. 23). Tal como se desprende de los estudios de Bernabé Navarro, «la filosofía en la que piensan y razonan los hombres [de la colonia] nunca deja de ser escolástica, aun en la última etapa, donde hay una seria transformación por influjo de la filosofía moderna» (1964, p. 11).

Dicho esto, parece que nos encontremos ante una contradicción. Eguiara rechaza sin ambigüedades la filosofía moderna pero, al mismo tiempo, se preocupa de demostrar su conocimiento. ¿Con qué finalidad, si no es la de darlos a conocer, hace uso de estos autores y corrientes en su *Bibliotheca Mexicana*? Para llegar a la respuesta debemos recorrer el camino del plano intertextual y el juego de citas explícitas e implícitas que supone todo escrito polémico. Los *anteloquia* se presentan ante el lector explícitamente como respuesta a la epístola del deán alicantino. Pero, ¿a quién está respondiendo realmente? A lo largo de los prólogos nos encontramos con la referencia de más autores que defendieron las mismas ideas que Martí sobre la inferioridad cultural y moral americana. Además, Eguiara hace mucho hincapié en las teorías climáticas que ya hemos comentado, aspecto al que el de Alicante no hace ni la más mínima referencia. ¿Por qué, entonces, se reprende de esa manera a Martí? La elección del alicantino como «cabeza de turco» no es casual. Precisamente el carácter tópico de su escrito, su total falta de originalidad y reflexión propia sobre el tema americano, lo convertían en el resumen perfecto a través del cual poder combatir los prejuicios europeos. Si a ello sumamos que era un humanista de prestigio en ese momento –cosa que Eguiara no se cansa de repetir–, que nunca había pisado suelo americano y que, por lo tanto, hablaba de oídas, se nos abren muchas puertas sobre los mecanismos argumentativos del mexicano.

Para empezar, no debemos olvidar cuál es el objetivo primordial del texto en el que se inserta, que no es otro que la vindicación de las capacidades intelectuales de los americanos

6
No podemos dejar de mencionar, aunque sea en nota al pie la tentación que ha sido para los que hemos trabajado con la traducción de Millares Carlo ver una prueba fehaciente de la presencia ilustrada en el uso reiterado del adjetivo *ilustrado* para caracterizar el tipo de saber característico, entre otros, de los antiguos mexicanos. Sin embargo, si acudimos al texto original comprobamos que este término aparece sistemáticamente como traducción del latino *eruditus*, por lo que refleja más bien el pensamiento del traductor que el del propio Eguiara y Eguren. Efectivamente, se toma para ello su acepción genérica y preilustrada según la cual ilustrado es, efectivamente, sinónimo de instruido, erudito (Álvarez, 1992, p. 183 y ss.).

y, por extensión, el replanteamiento no solo de su propia definición como españoles nacidos en América, sino la de la propia América española en su conjunto. Este proceso tenía la finalidad última de crear «vías para construir sus propios espacios de poder y legitimación socio-cultural frente a una situación en la que se les limitaba [a los criollos] las posibilidades de acceso dentro de los aparatos de gobierno virreinal» (Higgins, 1996, p. 77).

La abundancia de citas bibliográficas desempeñan un papel fundamental en la defensa. Si bien por una parte se pueden interpretar como una rémora del argumento de autoridad escolástico, aquí también son utilizados como demostración de que a Nueva España, frente a lo que muchos como el deán de Alicante afirmaban, llegaban las noticias de la cultura europea. El fin último sería, por tanto, demostrar que los habitantes americanos se podían medir en condición de igualdad con los europeos en cuanto a conocimientos (Gil, 2010), aunque no se adhirieran ideológicamente a las nuevas corrientes.

De hecho, para Eguiara incluso estarían en una posición ventajosa, ya que además de dominar los códigos culturales europeos, dominan también los americanos, cosa de la que no podían presumir los peninsulares, tal como se esfuerza en demostrar a lo largo de los prólogos y cuyo ejemplo paradigmático sería el propio Martí. En una segunda lectura este juego de citas que remiten constantemente al saber de los criollos, conforman no sólo la defensa sino también el armazón del nuevo modelo cultural americano. Las «autoridades» a las que se da voz en los *anteloquia*, tanto en lo que atañe al saber prehispánico como al de la América colonial, son siempre personajes nacidos en el nuevo continente o que han pasado una muy larga temporada en sus tierras, personas que conocen directamente la realidad sobre la que escriben. Con esta forma de acaparar el dominio de la realidad se colocan claramente en un nivel superior al de los peninsulares que nunca cruzaron el Atlántico, y se erigen como los intermediarios imprescindibles para acceder a ese *saber*.

Llegados a este punto, y retomando las disquisiciones iniciales, se podría discutir largamente sobre si esta postura se puede considerar un germen independentista, como han afirmado algunos estudiosos. Para Torre Villar, por ejemplo,

> [...] el *proyecto nacional* tan completo que tiene la generación de criollos de la primera mitad del siglo XVIII es un proyecto que maduró a través de dos centurias. Era un proyecto que cristalizaba pacíficamente, racional y plenamente justificado. Los criollos percibieron que existían *los elementos que configuran una nación*: pueblo, territorio y valores comunes. Estos elementos que son los que de acuerdo con el *derecho público* se requieren para que se consolide una nación, estaban plenamente integrados, lo cual debería permitir la constitución de un *estado* independiente (1986, p. 149).

A mi modo de ver, a estas alturas del siglo la emergente conciencia diferenciada en las élites criollas aún mantiene el vínculo entre monarquía y religión entendidas como una sola unidad y sólo reclaman una cuota de poder dentro del sistema mayor que era el Imperio. Sólo décadas más tarde, cuando la monarquía española ya no esté en situación de proporcionar estabilidad institucional, se recurrirá a los discursos identitarios como justificación de acciones políticas. En el caso de Eguiara sería más conveniente hablar de la creación de una identidad *cultural* que de una identidad *nacional*.

Todo esto nos lleva a ver con un poco más de claridad el complejo entramado ideológico de Nueva España a mediados del siglo XVIII. Eguiara, evidentemente, estaba muy lejos de ser un ilustrado, pero es un eslabón muy importante para comprender la especificidad del pensamiento dieciochesco novohispano y de las direcciones específicas que tomó a partir de sus circunstancias propias.

Bibliografía

Álvarez de Miranda, Pedro (1992), *Palabras e ideas: el léxico de la Ilustración temprana en España (1680-1760)*, Madrid, RAE.

Arciniegas, Germán (1956), «La Ilustración en Hispanoamérica», *Mélanges à la memoire de Jean Serrailh*, París, Centre de Recherches de Institut d'Études Hispaniques.

Chiaramonte, José Carlos (1979), *Pensamiento de la Ilustración. Economía y sociedad americanas en el siglo XVIII*, Caracas, Ayacucho.

Cruz, Salvador (1966), «Feijoo en México. Notas de asedio», en *El padre Feijoo y su siglo*, Oviedo, Cátedra Feijoó, pp. 47-54.

Darnton, Robert (2003), *George Washington's false teeth: an unconventional guide to the eighteenth century*, New York, Norton.

Eguiara y Eguren, Juan José (1986), *Bibliotheca Mexicana*, *México, Ex nova Typographia in Aedibus Authoris editioni, 1755*, vol. I (A-C); edición moderna con prólogo y versión española de Benjamín Fernández de valenzuela, estudio preliminar, notas, apéndices y coordinación de Ernesto de la Torre Villar, México, Fondo de Cultura Económica, 5 vols.

Feijoo, Benito Jerónimo (1775), «Españoles americanos», en *Teatro crítico universal* (1726-1740), tomo cuarto (1730). Texto tomado de la edición de Madrid 1775 (por D. Blar Morán, a costa de la Real Compañía de Impresores y Libreros), tomo cuarto (*nueva impresión, en la cual van puestas las adiciones del Suplemento en sus lugares*), pp. 109-125.

Feijoo, Benito Jerónimo (1779), «Mapa intelectual, y cotejo de Naciones», en *Teatro crítico universal,* tomo segundo (1728). Texto tomado de la edición de Madrid 1779 (por D. Joaquín Ibarra, a costa de la Real Compañía de Impresores y Libreros), tomo segundo (*nueva impresión, en la cual van puestas las adiciones del Suplemento en sus lugares*), pp. 299-321.

García Cárcel, Ricardo (1992), *La leyenda negra. Historia y opinión*, Madrid, Alianza.

Gerbi, Antonello (1982), *La disputa del Nuevo Mundo*, México, FCE.

Gil Amate, Virginia (2010), «¿Confiar en los criollos? Apreciaciones sobre la condición de los españoles americanos en el siglo XVIII», *Olivar* nº 14, pp. 13-31.

Góngora, Mario (1998), *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Higgins, Anthony (1996), «La Biblioteca Mexicana: hacia una poética de la legitimidad cirolla», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (Berkley), nº 22, pp. 77-87.

López, François (1979), «Ilustración e independencia hispanoamericana», en *Homenaje a Noël Salomon*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 289-297.

Maravall, José Antonio (1991), *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*, Introd. y compilación de Mari Carmen Iglesias, Madrid, Mondadori.

Martí, Manuel (1735), *Epistolarum libri duodecim*, Madrid, Juan Estúñiga. La traducción de las citas que aparecen aquí es mía.

Millares Carlo, Agustín (1944), «Feijoo en América», *Cuadernos americanos*, nº 3, pp. 139-160.

Millares Carlo, Agustín (ed.) (1994), *Prólogos a la Biblioteca Mexicana*, México, FCE.

Navarro, Bernabé (1964), *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, México, UNAM.

O'Gorman, Edmundo (1942), *Fundamentos de la historia de América*, México, Imprenta Universitaria.

Osorio Romero, Ignacio (1989), *Conquistar el eco. La paradoja de la conciencia criolla*, México, UNAM.

Palacio Atard, Vicente (1966), «La influencia del P. Feijoo en américa», en *El padre Feijoo y su siglo*, Oviedo, Cátedra Feijoó, pp. 21-32.

Reyes Ruiz, Emilio (2011), «El pensamiento filosófico en la Ciudad de México durante la colonia: una muralla contra el tiempo», *Multidisciplinaria. Revista electrónica de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán*, nº 3, pp. 23-36.

Rovira, José Carlos (1995), «Para una revisión de la polémica mexicana dieciochesca con Manuel Martí, deán de Alicante», en *Entre dos culturas. Voces de identidad hispanoamericana*, Alicante, Universidad de Alicante, pp. 45-62.

Rovira, José Carlos (1999), *Varia de persecuciones en el XVIII novohispano*, Milán, Bulzoni.

San José Vázquez, Eduardo (2006), «Ilustración e independencia hispanoamericana: una polémica historiográfica y literaria», *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, nº 14, pp. 283-299.

Sánchez-Blanco, Francisco (1991), *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*, Madrid, Alianza.

Soto Arango, Diana; Puig-Samper, Miguel Ángel y Arboleda, Luis Carlos (eds.) (1995), *La Ilustración en América Colonial*, Madrid, Doce calles.

Trabulse, Elías, *Historia de la ciencia en México*, México, Conacyt-FCE, 1983.

Fecha de recepción: 26/04/2013
Fecha de aceptación: 29/07/2013

América sin nombre, nº 18 (2013) 67-77
DOI. 10.14198/AMESN2013.18.06
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

FRANCISCO MENÉNDEZ FRENTE A ALEJO CARPENTIER, O SOBRE LA VIGENCIA DE LOS MITOS DE LA CONQUISTA

TEODOSIO FERNÁNDEZ
Universidad Autónoma de Madrid
Teodosio.fernandez@uam.es

Teodosio Fernández
Catedrático de literatura hispanoamericana de la Universidad Autónoma de Madrid. Su actividad docente e investigadora se ha centrado fundamentalmente en la literatura hispanoamericana de los siglos XIX y XX y la significación de los procesos políticos y culturales en ésta. Entre sus publicaciones se cuentan: El teatro chileno contemporáneo (1941-1973) (1982), La poesía hispanoamericana en el siglo XX (1987), La poesía hispanoamericana hasta el final del modernismo (1989), Los géneros ensayísticos hispanoamericanos (1990) y Literatura hispanoamericana: sociedad y cultura (1998), entre otras. Ha editado Amalia de José Mármol (1984), Huasipungo de Jorge Icaza (1994) y Garduña de Manuel Zeno Gandía (1996), así como el volumen Teoría y crítica literaria de la emancipación hispanoamericana (1997).

RESUMEN

Con objeto de valorar la opinión de Alejo Carpentier sobre los mitos de la conquista, tan relevantes para interpretar la historia de América como una crónica de lo real maravilloso, se analizan los testimonios del siglo XVIII relacionados con la leyenda de la ciudad de los Césares, con especial atención para los diarios en los que Francisco Menéndez dejó constancia de sus viajes a la laguna Nahuel Huapi, los últimos impulsados por esa persistente fantasía patagónica.

Palabras clave: Historia, mito, racionalismo ilustrado, realidad maravillosa, Alejo Carpentier, Francisco Menéndez, Patagonia, Ciudad de los Césares.

ABSTRACT

In order to assess the opinion of Alejo Carpentier about the myths of conquest, as relevants to interpret American history as a chronicle of the real maravilloso, we analyze the Eighteenth Century testimonies related to the legend of the city of the Caesars, with special attention to the newspapers in which Francisco Menéndez recorded his tours to the lake Nahuel Huapi, the last inspirated by the persistent patagonic fantasy.

Keywords: History, Myth, Enlightenment rationalism, really wonderful, Alejo Carpentier, Francisco Menendez, Patagonia, City of the Caesars.

En el prólogo a *El reino de este mundo*, Alejo Carpentier encontraba significativo «que, en 1780, unos cuerdos españoles, salidos de Angostura, se lanzaran todavía a la busca de El Dorado, y que, en los días de la Revolución Francesa –¡vivan la Razón y el Ser Supremo!–, el compostelano Francisco Menéndez anduviera por tierras de Patagonia buscando la Ciudad Encantada de los Césares» (1949a, pp. 13-14). Lo había creído así al menos desde que en 1947, en Venezuela, sobrevolara el curso alto del río Caroní y las formaciones geológicas de la Gran Sabana hasta aterrizar en Santa Elena de Uairén, desde donde, también en avión, viajó a Ciudad Bolívar y a Puerto Ayacucho para remontar en barco el río Orinoco. Resultado de aquellas experiencias fueron cinco artículos publicados de inmediato en *El Nacional* de Caracas y luego en La Habana por *Carteles*, ya en 1948. Los paisajes del Alto Caroní le llevaron entonces a recordar con insistencia que a finales del siglo XVIII seguía activa la leyenda de El Dorado, «ese fabuloso reino de Manoa, de imprecisa ubicación, que los hombres buscaron incansablemente, casi hasta los

Fotografía de Alejo Carpentier

COLECCION

DE

OBRAS IMPRESAS Y MANUSCRITAS,

QUE TRATAN PRINCIPALMENTE

DEL RIO DE LA PLATA,

FORMADA

por Pedro de Angelis.

BUENOS-AIRES.

1853.

días de la Revolución francesa» (1985a, p. 170), admirándose de que en los días racionalistas de la Ilustración se hubiera encendido de nuevo ese espejismo «adormecido desde los últimos días del siglo XVI» (1985b, p. 180). En efecto, las últimas expediciones en busca de El Dorado fueron las enviadas desde Angostura –Santo Tomás de la Nueva Guayana de la Angostura del Orinoco, hoy Ciudad Bolívar– por Manuel Centurión, gobernador de la Guayana, a la laguna Parime, en 1773 y 1775. Para que Carpentier pudiera confirmar la pervivencia y vigencia de los mitos en América, lejos de allí y cuando en 1794 París elevaba cantatas «a la Razón y al Ser Supremo» (1985b, p. 181) –en mayo de aquel año el culto de la Razón, instaurado meses antes, fue sustituido en Francia por el culto del Ser Supremo como religión del estado–, el compostelano Francisco Menéndez andaba por tierras de la Patagonia en busca de la Ciudad Encantada de los Césares. Efectivamente, el franciscano Francisco Menéndez –en realidad un asturiano de Villaviciosa educado en Santiago de Compostela– realizó su última expedición en busca de esa misteriosa ciudad, cuya leyenda había impulsado en buena medida las exploraciones del extremo sur del continente desde que hacia 1528 la expedición comandada por Francisco César saliera del fuerte Santi Spiritus, construido cerca del río Paraná, para regresar con noticias de haber visto extraordinarias riquezas en lugares que después nadie consiguió identificar con precisión.

La leyenda de la ciudad de los Césares constituye el mejor pretexto para volver sobre la revisión de los mitos de la conquista que Carpentier proponía, por ser la más persistente y también por el interés de los testimonios que confirman su vigencia, en buena parte reunidos por Pedro de Ángelis en *Derroteros y viajes a la Ciudad Encantada, o de los Césares, que se creía existiese en la cordillera, al sud de Valdivia* e incluidos en su *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*. Como el propio De Ángelis hizo constar, esa información provenía de los testimonios aducidos en 1782 por el Dr. Pérez de Uriondo, Fiscal de Chile, quien «no solo creía en los Césares, sino que se esforzaba a que todos les creyesen» (1836a, p. IV), lo que no había sido obstáculo para que examinara el origen de las noticias y descartara las que pudo explicar, como las derivadas del establecimiento de poblaciones españolas que el gobierno del Virreinato del Río de la Plata intentaba desde diciembre de 1778 en la Bahía sin Fondo, en la desembocadura del Río Negro[1]. Como base de los argumentos con que Pérez de Uriondo pretendía favorecer la expedición que trataba de organizar el capitán Manuel Josef de Orejuela, nada mejor que el documento más antiguo de los publicados por De Ángelis: el titulado «Derrotero de un viaje desde Buenos Aires a los Césares, por el Tandil y el Volcán, rumbo al sud-oeste», informe al parecer enviado en 1707 a la corte de Madrid por Silvestre Antonio de Rojas, quien aseguraba haber vivido mucho años entre los indios pehuenches, que comerciaban con «los Césares españoles», a los que un río separaba de «los indios Césares», que eran «los verdaderos Césares» (Ángelis, 1836c, pp. 5 y 4), según él mismo habría podido comprobar. Y la muestra más destacada de la pervivencia de esa ciudad utópica en la imaginación dieciochesca es la «Relación de las noticias adquiridas sobre una ciudad grande de españoles, al sud de Valdivia, e incógnita hasta el presente, por el capitán D. Ignacio Pinuer (1774)» (Ángelis, 1836d), ciudad que los españoles habrían fundado no lejos del Río Bueno y del lago Ranco tras abandonar el fuerte de Osorno asediado por los indígenas, que lo destruyeron en 1602, como ocurrió con otras ciudades de la Araucanía tras la derrota que los españoles sufrieran a finales de 1598 en la batalla de Curalaba. Tal informe iba dirigido a Agustín de Jáuregui y Aldecoa, entonces gobernador de Chile, quien informó puntualmente del caso a Manuel de Amat y Junient, a la sazón virrey del Perú, y fue sin duda motivo fundamental para que en los años siguientes se hicieran expediciones desde Chiloé hacia los territorios casi inaccesibles de la cordillera de los Andes y de sus estribaciones.

«Hay épocas en que la razón se ofusca al contemplar objetos nuevos e inusitados; y expuesto el hombre más juicioso a una serie continua de impresiones violentas, deja de analizarlas, y baja insensiblemente al nivel de las inteligencias vulgares, que todo lo ponderan y admiran», reflexionaba Pedro de Ángelis (1836a, p. V) a propósito de los documentos que había seleccionado y que con el tiempo podrían justificar la opinión y el entusiasmo de Carpentier ante ese y otros mitos de la conquista. Tal vez, sin embargo,

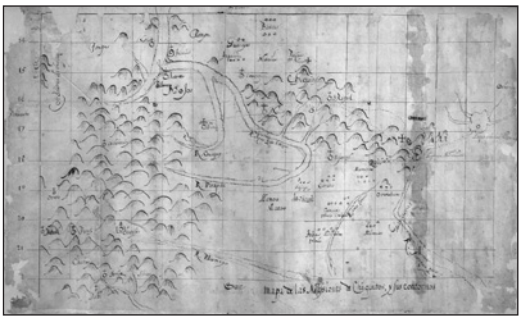
1
Esos establecimientos en el río Negro estaban tras las informaciones de algún indígena sobre españoles establecidos «donde entra en el mar el río *Meuquen* o *Neuquen*, a la otra parte de la cordillera», según constaba en la «Declaración del capitán D. Fermín Villagrán, sobre la ciudad de los Césares (1871)» (Ángelis, 1836b, p. 42; cursivas en el original).

no falten razones para cuestionar las actitudes de uno y del otro ante la mentalidad que creyeron propia de ese siglo XVIII hispanoamericano. La estancia de Silvestre Antonio de Rojas en la ciudad de los Césares debió de concluir pocos años antes de 1673, fecha ya lejana de la muerte que el jesuita Nicolás Mascardi encontró a manos de los indígenas, al parecer poyas o puelches, cuando desde el lago Nahuel Huapi trataba de adentrarse en las tierras patagónicas del este, lo que de algún modo habría de justificar la atención que luego dedicaron al tema miembros de la Compañía de Jesús como José Cardiel, Pedro Lozano o Tomás Falkner, al menos según se desprende de sus cartas publicadas. Cardiel, que había conocido o tenía noticia del informe de Rojas –él era ese «cristiano español o mixto» autor de «una relación, que anda por Buenos Aires, en que dice en suma que llevándole cautivo, o de otra forma, llegó a una de estas ciudades, de que cuenta grandezas, y que en cierto paraje antes de llegar había un cerro de diamantes, y otro en otro paraje de oro» (Ángelis, 1836e, p. 15)–, parecía especialmente interesado en la evangelización de las casi completamente desconocidas tierras de los patagones, y también en aclarar el destino de los muchos españoles perdidos desde el siglo XVI en el estrecho de Magallanes, a los que también cabía relacionar con la ciudad de los Césares, convencido, como estaba, de que las noticias sobre esa ciudad «están mezcladas con muchas fábulas, mas habiéndose perdido tantos navíos no puede menos de haber algo de lo que se dice, pues que *no hay mentira que no sea hija de algo*» (Ángelis, 1836e, p. 16; cursiva en el original), según escribía en 1746 en la estancia jesuítica de San Antonio de Areco, cerca de Buenos Aires. Los resultados negativos de sus propias búsquedas no le impedían mantener su fe en la existencia de ignoradas poblaciones españolas, «quizá con algunas minas de oro y plata» (Ángelis, 1836e, p. 13). Parece haber compartido esa fe Pedro Lozano, aunque al hacer una relación pormenorizada de la pérdida de las ciudades chilenas de Santa Cruz de Loyola, Chillán, Infantes de Angol, la Imperial, Valdivia, Villa Rica y desde luego Osorno –despoblada tras romper el asedio con la ayuda de trescientos hombres que al mando del coronel Francisco del Campo envió don Luis de Velasco, virrey del Perú– en su *Historia de la Compañía de Jesús, en la provincia del Paraguay*, publicada en Madrid en 1754 y 1755, ya no hiciera alusión a ciudad posterior alguna (1754, p. 348). Al morir en 1752 había dejado inédita una *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán* –en 1873 la dio a la imprenta Andrés Lamas, dentro de la «Colección de Obras, Documentos y Noticias inéditas o poco conocidas para servir a la historia física, política y literaria del Río de la Plata»– donde no faltaban referencias a la laguna del Dorado y sobre todo al imperio de Paytiti regido por el gran Moxo, detalladamente descrito por Martín del Barco Centenera en su poema histórico *La Argentina o La conquista del Río de la Plata*, pero era para concluir que todas las grandezas registradas eran «tan poco verosímiles, que es menester ser poco críticos para no llamarlas patrañas o ficciones poéticas» (1873, I, p. 111), aduciendo en favor de su razonamiento diversas expediciones inútiles que habían intentado encontrar aquel imperio incluso en tiempos relativamente recientes.

No es imposible entrever las razones de esas vacilaciones o cambios de opinión. En «Fábula de las Batuecas, y países imaginarios», Benito Jerónimo Feijoo se había burlado del supuesto aislamiento de esa tierra española, incógnita según la leyenda hasta tiempos de Felipe II, para después hacer cuenta «de algunos países, o poblaciones, cuya existencia se ha creído un tiempo, o aún ahora se cree, los cuales no tienen, ni han tenido más ser que el que tienen los entes de razón» (1730, p. 250): la isla Atlántida, la isla Panchaya, la provincia de Ansen, el reino de Catai, el Paraíso Terrenal, la isla de San Borondón, la isla de Frislandia y la de Java menor, para pasar después a ocuparse con la misma intención del Gran Paititi, El Dorado, la Gran Quivira, la Ciudad de los Césares y hasta las lejanas islas de Palaos, allá por las Filipinas, fantasías todas estas últimas relacionadas con la alocada y perversa búsqueda de riquezas que parecía ahora un factor decisivo –«el oro de las Indias nos tiene pobres» (1730, p. 267)– de la decadencia de España. Pedro Lozano conocía bien ese «discurso», incluso para corregir alguna de las noticias que daba Feijoo[2], y mostraba que también él, a pesar de su inclinación a creer en los milagros, al abordar asuntos profanos prefería prestar atención a las pruebas –no era culpa suya que se revelasen falsas con el tiempo– y olvidarse de rumores o habladurías. No es extraño, pues, que Lozano, tras acumular testimonios en favor de la existencia de la

Grabado de Pedro de Ángelis

2
Feijoo había mencionado al gallego Benito Quiroga, que en tiempos de Carlos II se habría arruinado financiando expediciones en busca del Gran Paititi, y Lozano precisaba que «no a los últimos años del reinado del señor Carlos II como escribe el reverendísimo padre misionero fray Benito Feijoo en su eruditísimo Teatro, sino a los principios de su gobierno, o a los últimos del de la Reina Madre según refiere el padre Cortés Osorio en los Reparos Historiales, impresos en 1677», fue cuando sucedió «a don Benito de Rivera y Quiroga que entrando por la Laricaja a esta importante conquista con suficiente número de soldados costeados a sus expensas, no hallaron Paititi, ni tales cerros, ni más corte que unas tristes rancherías de indios *chontales*, entre quienes vivía muy contenta la suma pobreza, como en un país inculto y estéril, y faltos de todo si no es de miseria» (1873, p. 113). En efecto, mientras denunciaba los muchos errores advertidos en los *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China* que el dominico Domingo Fernández de Navarrete había publicado en 1676, el jesuita Juan Cortés Osorio se había referido a la expedición realizada por «don Benito de Ribera, en nombre de su tío Antonio López de Quiroga», cuando era virrey del Perú el Conde de Lemus –lo fue desde principios de 1669 hasta su muerte, acaecida el 6 de diciembre de 1672–, que, como tantas otras que también recordó, no habían encontrado otra cosa que «el precioso fruto del desengaño» (1677, fol. 97r-v.).



Mapa de las misiones de Chiquitos y sus contornos

ciudad de los Césares en un documento también valorado por el Fiscal de Chile, recogiese velas al final de una carta suya al padre Alzola: «Con todo esto yo no lo creo, y solo envié dicho papel, como antes dije a Vuestra Señoría Reverendísima, para que se entretuviese en el viaje, para lo cual cualquier patraña sirve; pero esta no deja de tener su apariencia de verdad» (Ángelis, 1836f, p. 21).

Resulta evidente, por tanto, que las noticias y rumores sobre la ciudad de los Césares y otras fantasías derivadas de la conquista seguían en circulación durante el siglo XVIII, pero puede advertirse también que la fe en ellas había entrado en crisis. No deja de resultar significativo que el crédulo fiscal Pérez de Uriondo tuviera buen cuidado de que las poblaciones españolas buscadas en territorios australes no se asociaran con El Dorado, el Gran Paytiti o la Gran Quivira, esos lugares imaginados en los móviles y misteriosos límites de la Guayana, del Perú y de la Nueva España, y que, por si el testimonio de Silvestre Antonio de Rojas se revelara falso, argumentase que era la ocasión al menos para salir de dudas y aun para «descubrir con una buena chalupa, las ensenadas y puertos que hay desde el Cabo de San Antonio al Estrecho de Magallanes, y si los dos grandes ríos de las Barrancas y Tunuyan son navegables tierra adentro» (Ángelis, 1836c, p. 10), invocando la importancia que tales descubrimientos pudiera tener para los intereses del rey y para la seguridad del puerto de San Julián y de otros que se descubriesen frente a las amenazas de países rivales. La colección de Pedro de Ángelis permite comprobar que, aunque no sin vacilaciones, una actitud crítica se fue abriendo paso a lo largo del siglo, y que tal actitud estuvo muy ligada a las exploraciones realizadas entonces para un conocimiento más preciso de la geografía americana. Por lo que se refiere al territorio argentino, la primera muestra fue tal vez el *Diario de un viaje a la costa de la mar magallánica en 1745, desde Buenos Aires hasta el Estrecho de Magallanes; formado sobre las observaciones de los PP. Cardiel y Quiroga, por el P. Pedro Lozano*, texto que cabe interpretar como una consecuencia inicial de los esfuerzos que España desarrolló a partir de 1740 para asentarse en esa costa patagónica, real o aparentemente codiciada por Inglaterra y por otras potencias europeas. El desaliento ante la dificultades para poblar en la desértica bahía de San Julián que reflejaba ese diario –«todo lo que decían de esos ríos los extranjeros es una mera y pura patraña, pues tal río no se halla, ni señas de haberle jamás habido; que al fin es verdadero el adagio castellano, que, a luengas tierras, luengas mentiras» (Ángelis, 1836h, pp. 21-22)– se proyectaba ya decididamente sobre las leyendas en circulación.

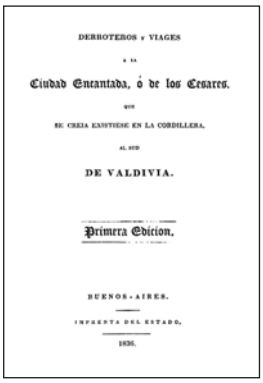
De la actitud que se iba imponiendo es buen ejemplo el padre José Guevara, quien, al ser expulsada la Compañía de Jesús de los territorios hispánicos en 1767, dejó manuscrita la *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán* que Pedro de Ángelis incluyó en el tomo segundo de su colección. Guevara aceptaba que alguna vez hubieran existido gigantes, a juzgar por «antiguos vestigios, que de tiempo en tiempo se descubren sobre el Carcarañal y otras partes», pero consideraba «inverosímil la existencia de los enanos, que se fingen escondidos en cuevas subterráneas para que no los hallemos, y solo se les permite salir en la obscuridad de la noche para que no los veamos» (Guevara, 1836, pp. 7-8). La existencia de pruebas dignas de tenerse en cuenta justificaba su actitud en el primer caso, mientras en el segundo reiteraba el escepticismo con el que solía abordar las leyendas de la conquista, como al recordar la poderosa flota que en septiembre de 1534, al mando de Pedro de Mendoza, salió desde Sanlúcar «a la conquista del *Rey blanco* o *plateado*, que ideó la fantasía de Gaboto o sus agentes, para adquirir nombre de grandes con la novedad del hallazgo» (p. 88). No fue menos contundente con las fábulas «del famoso Paititi, por otro nombre imperio del Gran Mojo»[3], antes de concluir que «estas y semejantes invenciones publicaron los antiguos y renuevan los novelistas del Gran Mojo, aquellos sobre la fe de un testimonio primeramente escondido y después honrado con la luz pública, y estos sobre el dicho de los antiguos. Pero leídos los que tocan ese punto, y enterado de la geografía del terreno, se ve que el Paititi es un reino fabuloso, que no tiene cabida en toda la América, y que sus inventores no merecen elogio más honrado que el de soñadores» (p. 108). La expedición que Gonzalo Abreu proyectó realizar a Trapalanda a finales de 1578 daba

3
«Alguno de los compañeros de Hernando de Rivera es el inventor del famoso Paititi, por otro nombre imperio del Gran Mojo. Es el Paititi un riquísimo imperio situado más allá de los Xarayes, en la derecera del Dorado, origen, como algunos falsamente creen, del río Paraguay. Está dicho imperio aislado en medio de una gran laguna, cuya circunferencia ciñen montañas de inestimable riqueza. Los edificios son todos de piedra blanca, con división de calles, plazas y adoratorios. Del centro de la laguna se levanta el palacio del Emperador Mojo, superior a los demás en grandeza, hermosura y riqueza. Las puertas del palacio defienden leones aherrojados en cadenas de oro; los aparadores y vajillas también de oro sirven a la grandeza y ostentación del monarca» (Guevara, 1836, p. 107).

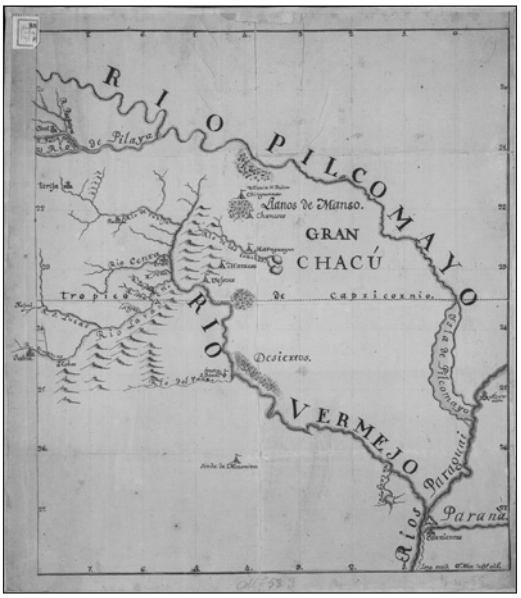
ocasión a Guevara para recordar «la *ciudad* o *ciudades de Césares*, por otro nombre Patagones», cuya existencia parecía confirmada en los últimos años del siglo anterior «con la narración de uno que dijo haber estado en la ciudad de los Césares, hablado y comunicado con ellos» –aunque «*Nos Dios tener, Papa querer, Rey saber*» fue lo único que entendió (p. 149)–, y para, tras examinar declaraciones y pruebas, concluir que «Césares tan circunstanciados son entes imaginarios, que hizo existentes el vulgo con ficciones y novelas» (p. 152).

Precisamente la «experiencia» de quienes habían estado en la ciudad de los Césares fue lo que animó a mantener las dudas sobre su existencia. Esas dudas afectaban a Lozano, que si consideraba «un puro embeleco inventado para el divertimento cuanto se dice del Paytiti», no se atrevía a hacer lo mismo con esa misteriosa ciudad[4], de la que también había dado fe un sujeto «caballero del orden de Santiago y corregidor que fue de Lipes», quien habría propuesto su conquista al rey Carlos II tras haber estado allí junto con holandeses que se habían entendido con sus habitantes mientras él no había conseguido comprender «sino estas palabras: *Nos Dios tener: Papa querer, rey saber*», también citadas por Guevara. «Yo ni la niego, ni la creo, cierto de que todo puede ser que haya tal ciudad, y que esté aún oculta, y también que esta fama sea como otras que han salido en estas partes, tan inciertas, permitiendo Dios estos engaños para que así se propague la ley evangélica, o por otros altos fines de su providencia inescrutable» (1873, pp. 169-170), se limitaba a concluir Lozano. Cabe deducir, pues, que el escepticismo iba imponiéndose progresivamente, y que fueron varios los afectados, como puede comprobarse al comparar el «Derrotero desde la ciudad de Buenos Aires hasta la de los Césares, que por otro nombre llaman la *Ciudad Encantada*, por el P. Tomás Falkner, jesuita (1760)» (Ángelis, 1836g) con *A Description of Patagonia and the adjoining parts of South America*, la obra que Falkner publicó en Londres en 1774 y cuya traducción castellana editó Pedro de Ángelis. Si antes ampliaba y enriquecía el testimonio de Silvestre Antonio de Rojas, ahora Falkner había perdido por completo la fe en la ciudad de los Césares, cuya noticia entendía «causada de no entender la razón que dan los indios», quienes se referían a Buenos Aires cuando en Chile daban noticia de una colonia española remota, y a Chiloé o Valdivia cuando lo hacían al este de la cordillera. Por lo demás, consideraba imposible que doscientos o trescientos europeos hubieran permanecidos aislados durante doscientos años «sin haber sido extirpados, muertos, o hecho esclavos por los indios, o sin perder las apariencias de europeos, entremezclándose con ellos» (Falkner, 1835, pp. 45-46), y más en tierras tan inhóspitas, aunque no por eso libres de gentes de paso que jamás habían topado con ciudad alguna.

Indudablemente, las fantasías eran desplazadas sin piedad por las exploraciones que, con una precisión creciente, trataban de fijar la geografía americana, tarea a la contribuyeron varios de los jesuitas nombrados. Fue el caso de José Quiroga, que había realizado para el Gobierno de Buenos Aires la medición de las tierras del ejido de la ciudad, y después elaboró el mapa del territorio de Misiones y del curso del río Paraguay, trabajo relevante para la fijación de los límites entre los dominios de España y Portugal que se pactaron en Madrid el 13 de enero de 1750. Tales empresas se hicieron más exigentes a medida que avanzaba el siglo, y baste recordar entre ellas las de Félix de Azara, de quien Pedro de Ángelis publicó el *Diario de la navegación del río Tebicuarí* que daba cuenta de la exploración realizada en agosto y septiembre de 1785, y que es otra muestra de los minuciosos reconocimientos del terreno que le eran característicos. A la hora de comprobar la precisión geográfica de las exploraciones realizadas por entonces y valorar la vigencia de la leyenda de la Ciudad de los Césares a finales del XVIII, ningún testimonio ofrece tanto interés como los diarios en los que fray Francisco Ménendez dejó constancia de los viajes realizados desde que, luego de llegar a Lima el 4 de junio de 1790, el virrey Francisco Gil y Lemus le ordenara regresar a Chiloé «con el único fin de descubrir la Laguna de Nahuelhuapi, y registrarla cinco leguas en contorno» (Menéndez, 1900, p. 164). Esa misión lo llevó a abandonar Castro el 3 de enero de 1791 para regresar a San Carlos (hoy Ancud), por entonces capital del archipiélago, el 14 de marzo, sin haber conseguido el objetivo ni haber mencionado ciudad alguna. Pero el 21 de noviembre de ese año iniciaba desde Castro un nuevo intento y también un nuevo diario, pródigo ahora en la enumeración de lugares transitados y


DERROTEROS Y VIAGES
A LA
Ciudad Encantada, ó de los Cesares,
QUE
SE CREIA EXISTIESE EN LA CORDILLERA,
AL SUD
DE VALDIVIA.
Primera Edicion.
BUENOS-AIRES.
IMPRENTA DEL ESTADO.
1836.

4
No en vano incluía en el tomo cuarto de su *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán* (1873, pp. 327-332) la relación del marinero Pedro de Oviedo y del marinero y carpintero de ribera Antonio de Coba, miembros de la expedición organizada en 1539 por Gutierre de Vargas Carvajal, obispo de Plasencia, y dirigida por fray Francisco de Ribera, quien viajaba en la nave que se creyó perdida en el estrecho de Magallanes. Sus supervivientes serían precisamente los «césares» –«por haber sucedido su desgracia en el reinado del invictísimo césar Carlos Quinto» (p. 335)–, que al mando de Santiago de Argüello se habrían dirigido hacia el noroeste y habrían fundado una ciudad próxima a los dominios de un enigmático Topa Inga, desde la que esos dos fugitivos habían conseguido llegar a Concepción en 1567, difundiendo las noticias que estimularon la expedición que Gonzalo Abreu pretendió organizar en Tucumán algunos años después.



de dificultades superadas frente a una naturaleza sumamente hostil hasta conseguir repasar la cordillera y llegar a la laguna, el 12 de enero del año siguiente. Menéndez no encontró españoles, aunque algunos procedentes de Buenos Aires habían justificado recientemente su mala fama y los recelos de los primeros indígenas que halló la expedición, indios puelches cuyos temores estarían justificados sobre todo por la proximidad de «aucahuincas» o españoles rebeldes, que no tardaron en ser identificados como «aucapicunches» (1900, pp. 304 y 309) o indios rebeldes del norte. En algún momento pareció atisbarse el rastro de la leyenda, a la vista de los caballos de los indios del cacique Mancúuvunay, que los tenían «muy especiales, y algunos con marca», lo que suscitó las sospechas del fraile: «Presumo que los robaron a unos españoles que dicen hay al sur, de donde acaban de venir, y dicen que han tardado tres meses en el viaje: que andan bien vestidos y que no tienen armas, de que presumo que la relación de Rojas no va muy fuera de camino» (1900, p. 309), anotaba el 23 de enero, en su primera alusión al asunto. La última llevaría fecha del 26 del mismo mes: «Propuse a los caciques el ir a ver a los españoles que hay al norte y al sur, y dijeron que volviese temprano el año que viene, que se pondría en ejecución nuestro deseo, y que fiásemos en ellos. Me parece que cumplirán su palabra según las demostraciones que hicieron» (1900, pp. 314-315).

Poco interesado en la fantasmagórica ciudad, Menéndez emprendió el regreso de inmediato, para llegar a San Carlos el 6 de febrero y a Lima el 31 de marzo, con objeto de informar al virrey. Este, a pesar de las protestas que los pehuenches elevaron a los gobernadores de Valdivia y Chiloé por la irrupción, encargó al fraile explorador una tercera entrada, con objeto de «continuar sobre el descubrimiento de la nación de los aucahuincas que habitan a las orillas del río Limec, y los que según las noticias que en el año anterior le dio el cacique Masquionai se hallan a la parte del sur» (Menéndez, 1900, p. 349). Las ilusiones parecían más alentadas por el virrey que por Menéndez, a quien se exigía «un diario exacto y circunstanciado, con distancias, rumbos, señales y cuanto estime conducente, formando las demarcaciones, vistas y planos que pueda; relacionando las noticias que den los indios» (Menéndez, 1900, p. 351), como era habitual en las expediciones de la época. Una nueva rebelión de los indígenas de Osorno retrasó la salida del puerto de San Carlos de Chiloé hasta el 9 de enero de 1793, llegando los expedicionarios a Nahuel Huapi el 18 de febrero. Esta vez Mancúuvunay, requerido sobre su promesa de guiar a Menéndez hasta los huillihuincas (españoles del sur) y aucahuincas, «dijo que él no había dicho tal cosa» y además afirmó «que no los había en el norte, y los del sur estaban a cinco meses de camino» (Menéndez, 1900, p. 363). El periplo por el río Limay concluyó el día 11 de marzo, cuando, en las proximidades de la confluencia con el río Collón Curá, Menéndez tomó el camino de regreso sin haberse adentrado en los territorios de un brumoso cacique Coluna o Colunahuel que parecía tener a unos aucahuincas «acosados en el monte» (Menéndez, 1900, p. 367). Quizá se sintió desorientado ante las informaciones de una india que decía haber estado en un lugar que denominaba «Chiquito Buenosayres» y que él no conseguía identificar ni con Buenos Aires ni con Mendoza (Menéndez, 1900, pp. 367-368). Antes de llegar a Nahuel Huapi ya había podido escuchar testimonios de otros dos indígenas a propósito de ese Chico Buenosayres en el que había sacerdotes como él, sin sospechar que se trataba del Fuerte del Carmen, la población fundada a principios de 1879 cerca de la desembocadura del río Negro.

El día 4 de abril de 1893 Menéndez estaba de regreso en San Carlos. Los resultados de la expedición habían sido positivos: las riberas de la laguna Nahuel Huapi ofrecían todo lo necesario para que prosperara la misión que los franciscanos deberían fundar allí en beneficio de los indígenas de la zona y como base para el descubrimiento de las naciones del sur. La Ciudad de los Césares iba quedando en el olvido para él, aunque no para el virrey Gil y Lemus, quien, deseoso de resolver el asunto de los aucahuincas, hizo que el fraile preparara una cuarta expedición, la última. Menéndez volvió a salir de San Carlos el 8

de enero de 1794, y el 11 de marzo estaba ya de regreso. En las proximidades de la laguna Nahuel Huapi se encontró esta vez con otra india y con el hermano de Mancúuvunay, quienes decían haber tratado con huillihuincas: probablemente se trataba de recuerdos y de vagas noticias, unos y otras relacionados con la Guardia de San José, fortín y puerto instalados a principios de 1779 en la península de ese nombre (hoy Valdés), y con el establecimiento de San Julián, fundado en 1780 como «colonia Floridablanca», que habían ido desapareciendo desde que una cédula real de 1 de agosto de 1783 ordenara abandonar los establecimientos patagónicos con excepción de los instalados a orillas del Río Negro[5]. Pero pronto la seguridad de los expedicionarios se vio amenazada por la llegada de grupos indígenas del sur y del este, al parecer tehuelches o «patagones» en su mayoría, cuya actitud hostil determinó que Menéndez decidiera el regreso a Chiloé.

La lectura de sus diarios permite deducir que si Menéndez no identificó a los huillihuincas con los asentamientos españoles del Atlántico fue por no defraudar al virrey ni –como se desprende de una «respuesta» fechada en San Carlos el 18 de marzo de 1794– a Pedro de Cañaveral, gobernador y comandante general de Chiloé. Pero la Ciudad de los Césares no volvió a justificar expedición alguna, confirmando que el siglo XVIII se caracterizó no tanto por haber mantenido vigente una geografía imaginaria como por haberla reemplazado por otra real, consecuencia del nuevo espíritu con que se exploraron aquellas tierras, sobre todo en la segunda mitad de la centuria. La desaparición de los mitos y leyendas fue menos un resultado de su cuestionamiento expreso que de su progresiva ausencia en los informes y diarios de viaje, tan abundantes en la época como unánimes en mostrar el descrédito creciente de los mitos de la conquista, contra los que se conjuraban tanto el fracaso de las expediciones que trataron de confirmar esas fantasías como el avance de un empirismo racionalista acorde con el espíritu de la Ilustración, impulsor de las exploraciones y determinante de los escritos que daban cuenta de ellas.

Naturalmente, para Alejo Carpentier el nacimiento y la vigencia de una realidad legendaria era más atractivos que su extinción, y prefirió ignorar ese proceso, como ignoró que el culto de la Razón y la fe en el Ser Supremo quizá no fueran las mejores muestras de ese racionalismo europeo que él trataba de contraponer a la imaginación americana. Por lo demás, la capacidad para propalar fantasías no era exclusivamente hispánica: el relato de la vuelta al mundo que el comodoro John Byron dio en el *Dolphin*, en 1764, confirmaba que la estatura de los patagones «era tan extraordinaria que aun sentados así, venían a ser tan altos como el comandante en pie» (Byron, 1769, p. 67), cuando ya se habían reiterado los testimonios hispánicos que cuestionaban la existencia de tales gigantes. Ni siquiera fue española una concreción literaria que la leyenda de la Ciudad de los Césares produjo en el siglo XVIII: en *An account of the First Settlement, Laws, Form of Governement, and Police of the Cessares: A People of South America, in nine Letters* (1764), obra de contenido claramente utópico, el inglés James Burgh la imaginó poblada por holandeses, según la leyenda que también había encontrado acogida en José Cardiel[6]. La fuente común, reconocida por Cardiel, estaba probablemente en la *Histórica relación del Reino de Chile* del jesuita Alonso de Ovalle, quien se había referido a la jornada a los Césares que entre noviembre de 1620 y agosto de 1621 dirigiera Jerónimo Luis de Cabrera, gobernador de Tucumán, y a noticias proporcionadas desde Chiloé por el padre Jerónimo de Montenegro acerca de «gente muy blanca y rubia, bien dispuesta y agestada», que bien podrían ser los españoles supervivientes de la armada que naufragó en el estrecho de Magallanes, «si no es que ya vengan de alguna otra de holandeses que hayan padecido por aquel paraje la misma fortuna» (Ovalle, 1646, p. 72), como cabía deducir tanto del color de la piel y del pelo como de que hablaran una lengua que no habían conseguido entender quienes daban noticia de ellos.

Naturalmente, nada de esto interesó a Carpentier, hijo de su tiempo y de una herencia ya rica en esa visión de los conquistadores que en el prólogo a *El reino de este mundo* lo animaba a recordar que solamente los quijotes eran capaces de introducirse plenamente en el mundo caballeresco de *Amadís de Gaula* o *Tirante el Blanco*, aquellas novelas capaces de sobrevivir al escrutinio realizado por el cura y el barbero en la biblioteca de Alonso Quijano. No es difícil comprobar que aprovechaba una propuesta que se había afianzado en la cultura hispanoamericana al menos desde que en «La filosofía del Quijote

5
Véase el «Informe del Virrey Vértiz, para que se abandonen los establecimientos de la costa patagónica», fechado el 22 de febrero de 1783, donde se puso fin a las ilusiones depositadas en aquellos territorios y al temor de que atrajeran el interés de otros países, lo que parecía difícil, «por la calidad de sus terrenos, por falta de buenos puertos, por las excesivas mareas, por lo rigoroso del clima y otras causas» (Ángelis, 1837, p. 122).

6
En su carta al Gobernador y Capitán General de la Provincia de Buenos Aires, ya mencionada, Cardiel hizo referencia a «un corregidor del Perú, llamado Quirós o Quiroga» –quizá derivado del Benito Quiroga imaginado por Feijoo y por Lozano a partir de Cortés Osorio– como autor de una relación en la que narraba su viaje desde Amberes hasta una extraña ciudad próxima al estrecho de Magallanes cuyos habitantes hablaban una lengua de la que «nombrar Rey y Papa» fue lo único que alcanzó a comprender», y también se hizo eco del relato de una cautiva que, habiendo huido de sus captores indígenas, «encontró unas casas, y en ellas gente blanca y rubia; y que estando ella muy alegre, juzgando ser gente española, se le ahogó todo el contento, viendo que no les entendía palabra», de lo que dedujo que podía tratarse «de gente holandesa, o inglesa; que también dicen que se han perdido en el estrecho navíos holandeses» (Ángelis, 1836e, pp. 15-16).

y el descubrimiento de América», ensayo que escribió en 1916 cuando se acercaba la conmemoración del tercer centenario de la muerte de Cervantes, José Enrique Rodó identificó una filosofía común en la conquista del nuevo mundo y en la gran novela cervantina, lo que lo animaba a recordar que América fue «el escenario de proezas más inauditas y asombrosas que las aventuras baldías de los caballeros andantes» (1918, p. 30). Cabe pensar que hasta entonces la valoración del *Quijote* en relación con los excesos de la fantasía había sido exactamente la contraria: a propósito de la leyenda de las amazonas ya había observado Pedro de Ángelis, en nota incluida en el índice geográfico e histórico añadido a la *Historia argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Río de la Plata*, de Ruy Díaz de Guzmán, que, «cuando se lee la historia de los viajes y descubrimientos que iniciaron los europeos al salir de la XV centuria, no debe olvidarse que era la época de las ideas romanescas, y que aún no habían sido ridiculizadas por el genio inimitable de Cervantes» (Díaz de Guzmán, 1835, p. IV). Inicialmente Rodó también parecía decidido a dar la razón a Cervantes y a condenar la imaginación alocada característica de aquellas novelas, pero al final prefirió seguir el ejemplo de Alonso Quijano y declarar su fe en una realidad y una historia capaces de superar las fantasías más inverosímiles. Al relacionar la irrupción española en América con las hazañas narradas en los libros de caballerías y con el *Quijote*, ofreció ya esa visión de la empresa española que permitiría a Carpentier asegurar que la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo es «el único libro de caballería real y fidedigno que se haya escrito –libro de caballería donde los hacedores de maleficios fueron *teules* visibles y palpables, auténticos los animales desconocidos, contempladas las ciudades ignotas, vistos los dragones en sus ríos y las montañas insólitas en sus nieves y humos» (1966, p. 93).

Desde luego, Rodó no fue el único responsable del interés que los mitos de la conquista suscitaron entre los escritores hispanoamericanos. Sin el tratamiento hiperbólico que lo real maravilloso americano habría de exigir, las extraordinarias hazañas de los conquistadores ya habían quedado estrechamente ligadas a esos mitos apenas iniciado el siglo XX, como permite comprobar *Blasón de plata*, el ensayo que para exaltación de la República Argentina en el centenario de su independencia escribió Ricardo Rojas en 1910, aunque no se publicara hasta 1912: allí puede encontrarse una documentada información sobre las leyendas relacionadas con el valle de Jauja, la ciudad de los Césares y el imperio de las amazonas, leyendas que Rojas ligaba al nacimiento de la nación argentina. Aunque también subrayaba la capacidad de la tierra americana para dar un alma común a sus habitantes, *Blasón de plata* fue ante todo el primer libro significativo sobre los mitos de la conquista, que durante toda la primera mitad del siglo pasado habrían de merecer una atención creciente, justificada por esa identificación del carácter de los conquistadores con el espíritu quijotesco que desde 1898, en oposición al materialismo anglosajón triunfante, se había convertido en atributo definitorio del idealismo hispánico. Tales planteamientos eran los que recibía y reelaboraba Carpentier mientras escribía *La música en Cuba*, si no antes. En busca de datos para ese libro, leyó a los cronistas de Indias con atención, lo que le permitió comprobar que, mientras en la isla esperaban la oportunidad de saltar al continente, «los Hernán Cortés, Pedro de Alvarado, Diego Ordaz, Bernal Díaz del Castillo, soñaban ya, aunque sin haber adivinado sus nombres, con los futuros grandes mitos de América: el El Dorado, el Potosí, el tesoro de los Incas, la fuente de la eterna juventud. Preparaban su entrada en la mitología nueva, que ellos mismos crearían con su arrojo» (1946, p. 20). No le fue difícil concluir que la imaginación había impulsado las exploraciones tanto o más que las riquezas comprobadas del Incario y del cerro de plata de Potosí: en efecto, la búsqueda de la Fuente de la Eterna Juventud determinó los intentos de conquistar la Florida; el mito de El Dorado alentó las expediciones de Gonzalo Jiménez de Quesada, Sebastián de Belalcázar y Nicolás de Federman que confluyeron en la altiplanicie donde el primero de ellos fundó Santa Fe de Bogotá en 1538, y otras no menos arriesgadas después, como la que en 1541 inició Gonzalo Pizarro en busca del país de la Canela y que llevó a Francisco de Orellana a recorrer por primera vez el Río Grande las Amazonas hasta su desembocadura, o las que se adentraron en las selvas del Orinoco con Antonio de Berrío, quien intentó llegar a la imaginaria laguna y ciudad de Manoa en 1584 y 1591.

A esos mitos de la conquista convenía la geografía americana del río Caroní y de la Gran Sabana, el reino de las rocas y de las aguas al que Carpentier dio una significación acorde con sus planteamientos culturales de su tiempo al afirmar que ese mundo del Génesis «halla mejor su expresión en el lenguaje americano del *Popol Vuh* que en los versículos hebraicos de la Biblia» (1985a, p. 172). Menos que por su relación con aquella España lejana que, deslumbrada por las noticias y las riquezas que llegaban de ultramar, «se iba habituando a admitir que, en América, lo fantástico se hacía realidad» (1985a, p. 180), en los años cuarenta del siglo pasado los mitos de la conquista interesaron por lo mucho que parecían revelar sobre la realidad americana y su capacidad para alimentar y conservar mitos como los creados por «esos otros poetas que fueron los aventureros capaces de jugarse la vida sobre la fe de una leyenda» (1985a, p. 182), mitos que, al analizar la historia del nuevo mundo, se configuraban como elementos definitorios de una identidad diferente, como manifestaciones propias de una cultura que se resistía al racionalismo de la civilización europea.

No conviene ignorar la raíz romántica de esos planteamientos, que el propio Carpentier permite comprobar: el estreno de la ópera *Tristán e Isolda* en Caracas, en octubre de 1948, le dio ocasión para señalar la «evidencia desafiante» que la obra de Richard Wagner representaba frente a las discusiones inútiles «en torno al "formalismo", al "arte enrolado", al arte para las masas» (1949b, p. 27), y a la vez para vindicar el romanticismo que las vanguardias habían menospreciado. Carpentier sentía que el romanticismo seguía vivo al observar las pretensiones de hacer un arte propio que llevaban a los escritores y artistas latinoamericanos al encuentro con su tierra, en una reacción que reconocía nacionalista por los principios que la impulsaban. Románticos eran en su opinión tanto la historia de América como los sentimientos y la expresión peculiar del hombre americano, e incluso la tarea adánica del escritor que aún tenía ante sí la misión de descubrir el paisaje del nuevo mundo y de dar nombre a sus animales y a sus plantas. Para tal tarea bien podía servir de referencia ese Wagner que halló lo universal en las entrañas de lo local, en la imaginación alemana, en los mitos germánicos y escandinavos. Si Carpentier reclamaba atención para el nuevo mundo mientras se ocupaba de *Tristán e Isolda*, lo hacía porque estaba convencido de que América tenía mucho y muy interesante que revelar a quien estuviese dispuesto a creer en ella, a describir su geografía y a trabajar para que su historia y sus mitos encontraran un lugar en el ámbito universal de la cultura. Esos planteamientos no eran los de los escritores hispanoamericanos del siglo XVIII, ni siquiera cuando se ocuparon de la ciudad de los Césares: interesados en explorar su entorno geográfico y humano, nada podía resultar más ajeno a su afán de conocimiento que la voluntad de adaptar ese entorno a convicciones previas, como la fe en lo real maravilloso americano pareció exigir.

Bibliografía

Ángelis, Pedro de (1836a), «Discurso preliminar a las noticias y derroteros de la ciudad de los Césares», en *Derroteros y viajes a las Ciudad Encantada, o de los Césares, que se creía existiese en la cordillera, al sud de Valdivia*, Buenos Aires, Imprenta del Estado. *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, tomo primero.

Ángelis, Pedro de (1836b), «Declaración del capitán D. Fermín Villagrán, sobre la ciudad de los Césares (1871)», en *Derroteros y viajes a la Ciudad Encantada, o de los Césares, que se creía existiese en la cordillera, al sud de Valdivia*, pp. 42-43.

Ángelis, Pedro de (1836c), «Derrotero de un viaje desde Buenos Aires a los Césares, por el Tandil y el Volcán, rumbo al sudoeste, comunicado a la corte de Madrid, en 1707, por Silvestre Antonio de Roxas, que vivió muchos años entre los indios peguenches», en *Derroteros y viajes a la Ciudad Encantada, o de los Césares, que se creía existiese en la cordillera, al sud de Valdivia*, pp. 3-10.

Ángelis, Pedro de (1836d), «Relación de las noticias adquiridas sobre una ciudad grande de españoles, al sud de Valdivia, e incógnita hasta el presente, por el capitán D. Ignacio Pinuer (1774)», en *Derroteros y viajes a la Ciudad Encantada, o de los Césares, que se creía existiese en la cordillera, al sud de Valdivia*, pp. 27-37.

Ángelis, Pedro de (1836e), «Carta del padre jesuita José Cardiel, escrita al señor

Gobernador y Capitán General de la Provincia de Buenos Aires, sobre los descubrimientos de las tierras patagónicas, en lo que toca a los Césares (11 de agosto de 1746)», en *Derroteros y viajes a la Ciudad Encantada, o de los Césares, que se creía existiese en la cordillera, al sud de Valdivia*, pp. 11-15.

Ángelis, Pedro de (1836f), «Capítulo de una carta del P. Lozano al P. Juan de Alzola, sobre los Césares, que dicen están poblados en el estrecho de Magallanes», en *Derroteros y viajes a la Ciudad Encantada, o de los Césares, que se creía existiese en la cordillera, al sud de Valdivia*, pp. 19-21.

Ángelis, Pedro de (1836g), «Derrotero desde la ciudad de Buenos Aires hasta la de los Césares, que por otro nombre llaman la *Ciudad Encantada*, por el P. Tomás Falkner, jesuita (1760)», Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836, en *Derroteros y viajes a la Ciudad Encantada, o de los Césares, que se creía existiese en la cordillera, al sud de Valdivia*, pp. 22-26.

Ángelis, Pedro de (1836h), *Diario de un viaje a la costa de la mar magallánica en 1745, desde Buenos Aires hasta el Estrecho de Magallanes; formado sobre las observaciones de los PP. Cardiel y Quiroga, por el P. Pedro Lozano*, Buenos Aires, Imprenta del Estado. En Pedro de Ángelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, tomo primero.

Ángelis, Pedro de (1837), «Informe del Virrey Vértiz, para que se abandonen los establecimientos de la costa patagónica», en *Colección de viajes y expediciones a los campos de Buenos Aires y a las costas de la Patagonia*, Buenos Aires, Imprenta del Estado, pp. 122-127. En Pedro de Ángelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, tomo quinto.

Byron, John (1769), *Viaje del comandante Byron alrededor del mundo, hecho últimamente de orden del almirantazgo de Inglaterra*, traducido del inglés por el Dr. D. Casimiro de Ortega, Madrid, en Casa de D. Francisco Mariano Nipho.

Carpentier, Alejo (1946), *La música en Cuba*, México, Fondo de Cultura Económica.

Carpentier, Alejo (1949a), *El reino de este mundo*, México, E. D. I. A. P. S. A. (Edición y Distribución Ibero Americana de Publicaciones S. A.).

Carpentier, Alejo (1949b), «*Tristán e Isolda* en Tierra Firme (reflexiones al margen de una representación wagneriana)», en *Cultura Universitaria*, Dirección de Cultura de la Universidad Central de Venezuela, número 13, Caracas, mayo-junio de 1949, pp. 23-61.

Carpentier, Alejo (1966), «De lo real maravilloso americano», en Alejo Carpentier, *Tientos y diferencias*, La Habana, Ediciones Unión, pp. 84-99.

Carpentier, Alejo (1985a), «Visión de América. La Gran Sabana: mundo del Génesis», en Alejo Carpentier, *Obras completas*, vol. VIII, *Crónicas 1. Arte, literatura, política*, México, Siglo XXI Editores, pp. 169-174.

Carpentier, Alejo (1985b), «Visión de América. El Salto del Ángel en el reino de las aguas», en Alejo Carpentier, *Obras completas*, vol. VIII, *Crónicas 1. Arte, literatura, política*, México, Siglo XXI Editores, pp. 175-182.

Cortés Osorio, Juan (1677), *Reparos historiales apologéticos […], propuestos de parte de los misioneros apostólicos del imperio de la China, representando los descuidos que se cometen en un libro que se ha publicado en Madrid, en grave perjuicio de aquella misión*, Pamplona, por Tomás Baztán.

Díaz de Guzmán, Ruy (1835), *Historia argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Río de la Plata* escrita por Ruy Díaz de Guzmán en el año 1612, Buenos Aires, Imprenta del Estado. En Pedro de Ángelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, tomo primero.

Falkner, Tomás (1835), *Descripción de Patagonia y de las partes adyacentes de la América Meridional; que contiene una razón del suelo, producciones, animales, valles, montañas, ríos, lagunas, etc., de aquellos países. La religión, gobierno, política, costumbres y lengua de sus moradores, con algunas particularidades relativas a las islas Malvinas*, primera edición castellana, Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1835. En Pedro de Ángelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, tomo primero.

Feijoo, Benito Jerónimo (1730), «Fábula de las Batuecas, y países imaginarios. Discurso décimo», en *Teatro crítico universal, o Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, tomo cuarto, Madrid, Imprenta de la Viuda de Francisco del Hierro, pp. 241-267.

Guevara, José (1836), *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, por el P. Guevara, de la Compañía de Jesús, Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836. En Pedro de Ángelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, tomo segundo.

Lozano, Pedro (1754), *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, tomo primero, Madrid, Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández y del Supremo Consejo de la Inquisición.

Lozano, Pedro (1873), *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, tomo I, Buenos Aires, Casa Editora «Imprenta Popular».

Menéndez, Francisco (1900), *Viajes de Fray Francisco Menéndez a Nahuelhuapi*, publicados y comentados por Francisco Fonck, Valparaíso, Carlos F. Niemeyer.

Ovalle, Alonso de (1646), *Histórica relación del Reyno de Chile, y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús*, Roma, por Francisco Cauallo.

Rodó, José Enrique (1918), «La filosofía del Quijote y el descubrimiento de América», en *El camino de Paros (meditaciones y andanzas)*, Valencia, Editorial Cervantes, pp. 27-31.

Fecha de recepción: 26/06/2013
Fecha de aceptación: 29/07/2013

América sin nombre, nº 18 (2013) 78-94
DOI. 10.14198/AMESN2013.18.07
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

Virginia Gil Amate
Profesora Titular de Literatura Hispanoamericana de la Universidad de Oviedo. Ha publicado las monografías *Daniel Moyano: la búsqueda de una explicación* (1993) y *Sueños de unidad hispánica en el siglo XVIII. Un estudio de Tardes americanas de José Joaquín Granados y Gálvez* (2011). Es editora de los volúmenes *Teatro de la emigración asturiana en Cuba. Aproximación lingüística y literaria a la Biblioteca «Francisco de Paula Coronado»* (1997) y *Escritores sin Patria. La narrativa argentina de la segunda mitad del siglo XX* (2006). Ha publicado diversos artículos sobre las letras virreinales, sobre el siglo XIX y sobre autores hispanoamericanos del siglo XX.

UN LAZARILLO DE CAPA Y ESPADA: LAS CUATRO PPPP DE ALONSO CARRIÓ DE LA VANDERA

VIRGINIA GIL AMATE
Universidad de Oviedo
vigia@uniovi.es

RESUMEN

El presente trabajo se acerca al acertijo propuesto en las páginas de *El lazarillo de ciegos caminantes* atendiendo tanto al análisis del texto como a la información de la que se dispone sobre Alonso Carrió de la Vandera y la situación de la Real Renta de Correos en el virreinato del Perú. Plantea también los problemas que el autor y la obra pudieron tener al contravenir abiertamente las normas de impresión vigentes en el último cuarto del siglo XVIII.

Palabras clave: Alonso Carrió de la Vandera, *El lazarillo de ciegos caminantes*, censura, siglo XVIII.

ABSTRACT

This paper is about the riddle proposed in the pages of *El lazarillo de ciegos caminantes*. We analyze the text and the information that is available about Alonso Carrio de laVandera and the situation of the Real Renta of Correos in the Viceroyalty of Peru. It also suggets problems that the author and the work might have had to contravene current printing standards in the last quarter of the Eighteenth Century.

Keywords: Alonso Carrió de la Vandera, *El lazarillo de ciegos caminantes*, censure, Eighteenth century.

Emilio Carilla centró como enigma principal de *El lazarillo de ciegos caminantes* desentrañar el sentido de las cuatro PPPP, toda vez que a esas alturas de la historia ya no podía hablarse sin sonrojo de las deformaciones y arbitrariedades críticas que habían llegado a convertir en un «misterio» la verdadera autoría del libro[1]. Señaló, además, cuatro nombres, los de José Antonio de Pando, Administrador Principal de la Real Renta de Correos del virreinato del Perú; Felipe Porcell, Oficial Segundo de la misma Administración; Antonio *Perlier*[2], Fiscal de lo Civil de la Audiencia de Lima; y Juan Bautista *de* Pando[3], Contador de la Real Aduana, con los que llenar de sentido, en el libro, el dicho popular, según indicaban las iniciales de sus apellidos. Carilla no tenía dudas en cuanto a los dos primeros, avalaba su presencia en ser públicos enemigos de Carrió y añadía los otros dos nombres, «si bien no con tanta firmeza» (1973, p. 79), basándose en que Juan Bautista debía ser, sin pruebas pero «sin duda»(1973, p. 79), pariente del Administrador, y en que Porlier, debido a su cargo, y según los datos recabados por Luis A. Ledesma Medina, «fue encargado, en 1772, de estudiar el *Reglamento General de Correos* elaborado por el administrador general, don José de Pando» (1973, p. 79). A esto añade que los cuatro vivían en Lima en la época y

1
Susana Zanetti, en su excelente trabajo sobre la modernidad de la prosa de *El lazarillo…*, analiza las características distintivas del libro de Carrió dentro del marco sociopolítico colonial y las relación que establecen los hablantes en cuanto a la escritura y la lectura, precisamente al incidir en los modos de leer se refiere a las adulteraciones que la deliberada construcción de una literatura nacional ocasionó en el texto (Zanetti, 2002).

2
La inicial errata, quizá error por su insistencia ya que se repite en texto y nota, que deformaba el apellido del Fiscal de lo Civil de la Audiencia de Lima, Antonio Porlier, ha llegado a fijarse como un uso común en multitud de escritos referidos al *Lazarillo…* (Carilla, pp. 79 y 81 y nota 59, p. 80).

3
En realidad el nombre del que fuera Administrador de la Real Aduana en Arequipa era Juan Bautista Pando. Quizá la ausencia de la partícula unitiva y el hecho de que los apellidos no sean exclusivos de un único tronco familiar no haga tan seguro el parentesco entre el Administrador de Correos y el de la Contaduría.

que sus nombres aparecen consignados en la *Guia de forasteros de Lima, año 1779* de Cosme Bueno.

Como vemos, los argumentos para darles tal protagonismo en la obra al Contador de Aduana y al Fiscal de la Audiencia, no son muy sólidos[4], sobre todo si, como certeramente indicó el propio investigador, la presencia de las PPPP no son un chiste más de los muchos que jalonan la amena lectura de *El lazarillo…*, sino un elemento esencial de la estructura narrativa que marca el sentido de la escritura de Carrió, el género del relato y las características de la edición del libro, cuyas claves habrían sido intencionadamente señaladas en el desarrollo de la obra. Por su parte, Antonio Lorente Medina, sin aventurarse a repetir los nombres con los que Carilla rellenaba, para el caso concreto de *El lazarillo…*, el dicho popular, consideraba que las cuatro PPPP escondían «un velado ataque a cuatro enemigos» (1985, p. XVI) del autor y se relacionaban directamente con el artificio creado por Carrió para la autoría, la licencia, el lugar de impresión, el año y la imprenta.

Una vez abierta la vía de investigación se han sucedido los estudios que proponían soluciones al acertijo. Todos ellos iban aportando conocimientos sobre la tradición cultural que podía estar manejando el autor (Fernández Insuela, 1990), sobre el marco virreinal en el que desarrolló su comisión (Hill, 2005), sobre sucesos concretos del ámbito político religioso que Carrió, con mayor o menor detalle, conoció (Klien-Samanez, 2002) e incluso trabajos que, más que sobre Carrió y su obra, ilustraban sobre las tendencias que adopta la crítica literaria contemporánea a la hora de analizar la literatura colonial (Stolley, 1992). No todos estas aportaciones se apoyaban en la información de la que se disponía desde los estudios de Walter B. L. Bose (1938 y 1941) y José Joaquín Real Díaz (1956 y 1959), algunas incluso consideraban desconectadas del texto la aparición de las cuatro PPPP y, otras, llegaban (o partían) de conclusiones tan peregrinas que desfiguraban el sentido de la escritura de Carrió y de los rigurosos estudios que hasta el momento se habían hecho sobre la obra y el autor. El resultado final abocaba al cambio de la orientación del uso de las PPPP en el libro, cayendo de paso la constante ironía de Carrió y el ataque personal y directo de su escritura, para pasar de lo concreto, de lo que en la narración se expresa, a un plano más difuso, a aquello que se intuye que hay en él. Paradójicamente para este cambio de la filiación de signo histórico y personal dada por Carilla, se utilizaba no aquello que las PPPP apenas velaban en la obra sino la solemne mofa final, puesta en boca del Visitador en forma de parábola, al plantear una «burla chistosa que hizo un gatemalteco gachupín a ciertos chapetones limeños»[5] (p. 224), donde las PPPP serían o bien «Pila, Puente, Pan y Peines» o bien «Pedro, Pardo, Paulino y Perulero» (p. 227, corregimos la errata que figura en el segundo nombre).

Rey Nuestro Señor en
su Real Audiencia de la
Ciudad de
Quito.

Carta certificada 1785. Fuente Sitjá Prats

Mi intención es retomar la senda abierta por los estudios literarios de Real Díaz, Marcel Bataillon, Emilio Carilla y Antonio Lorente Medina para buscar en el libro y en las circunstancias del autor sus iniciales claves de lectura y la explicación de sus enigmas, puesto que actualmente contamos con más información sobre Carrió, José Antonio de Pando y la situación de la Administración de Correos en el virreinato del Perú, de la que ellos pudieron disponer. Ahora no resultan tan discretas, como apreció Bataillon (1960), las múltiples andanadas que Carrió lanza hacia Pando y sus dependientes en la Administración Principal de Lima, si bien es cierto que la mayoría de ellas están construidas, según señaló Lorente Medina, mediante la alusión indirecta (1985, p. XV) y sazonadas con el grueso humor, a veces con el abierto sarcasmo, que caracteriza la prosa de *El Lazarillo…*

Empecemos entonces por el principio, por las alusiones a las cuatro PPPP que figuran en el prólogo, en el capítulo XI de las ediciones modernas, y en el apéndice que cierra la obra. La primera chanza ya contiene elementos fundamentales de la disputa que mantenían Carrió y Pando. Este había publicado, en septiembre de 1772, previa presentación al Virrey Amat, pero sin la aprobación del Superintendente General de Correos ni la preceptiva sanción Real, el *Reglamento General y Metódico* para el funcionamiento de correos en el virreinato. Establecía en él, entre otras cosas, las rutas, las distancias y el nombramiento de los conductores que, a caballo, cubrirían las carreras de Cuzco, Piura y Arequipa (Sitjá Prats, 2013 pp. 151-154). Las postas señaladas entre Cuzco y

4
Antonio Insuela, además de corregir el error en el apellido del Marqués de Bajamar, detectó esta falla en la hipótesis de Carilla (1990, p. 848).

5
Todas las citas de este trabajo están basadas en la edición de Lorente Medina (1985).

Lima fueron duramente criticadas por Carrió en los sucesivos informes que enviaba a Madrid, indicando un camino alternativo hasta Huancavelica por el que se recorría una distancia de 148 leguas, en lugar de las 184 marcada en las disposiciones de Pando. A esto añadía el Comisionado que las rutas de esa parte del Perú debían realizarse en mula porque la orografía hacía inútil la velocidad de los caballos. El *Reglamento* multiplicaba los correos entre Lima y Cuzco y entre Cuzco y Potosí, pasando de siete anuales a veinticuatro, medida también rebatida por Carrió al considerarla inadecuada, exagerada y cara. Pando había, además, nombrado a José Álvarez de Nava, con el que realizó el largo y accidentado viaje desde Veracruz a Lima entre febrero de 1769 y mayo de 1772, Oficial Mayor o Primero de la Administración principal, añadiendo, en carta a los Administradores Generales, que «podría este Dependiente como tal oficial primero, ejercer las vezes de Interventor, a fin de no agravar a la Renta con duplicados sueldos de empleados» (24/I/1773, Sitjá Prats, p. 128). Esta maniobra bloqueaba las posibilidades de Alonso Carrió para ocupar el puesto de Interventor que figuraba en las instrucciones dadas por el Marqués de Grimaldi a Pando en 1771[6]. José Álvarez de Nava, no es difícil pensar que «Pepe» para sus amigos, fue persona de la máxima confianza de Pando a lo largo de todo su mandato[7] y alguien que, como poco, sacaba de quicio a don Alonso[8], por eso debería, con más fundamentos que otros, formar parte de las famosas, por obra de Carrió, PPPP de Lima.

Teniendo en cuenta estos datos, la primera alusión a las PPPP ya es un dardazo poco confuso a la cúpula del poder en la Administración de Correos del virreinato, construido mediante la inserción de referencias a dichos y personajes que formaban parte de la cultura popular peruana, así Juan de la Cova, símbolo del fraude de las altas esferas y también de la venganza cómico-burlesca del gentío, o la exclusiva aceituna –tan común que fue recogida por Ricado Palma, al igual que la de Juan de la Coba, en sus *Tradiciones*–, con las que «el cojo Nava»[9], muy ahorrativo el personaje sobre todo si quería matar al animal, podía, según Concolorcorvo, alimentar una mula. No perdamos de vista que en la disposiciones de Pando el bajo salario asignado a los conductores de correos se compensaba con la autorización para llevar mercancías, exentas de impuestos, con las que comerciar. Medida esta inadmisible para Carrió porque, a más de no dignificar, por medio de un pago justo, la dura y necesaria labor de los conductores, propiciaba el retraso de los correos, el incremento desordenado de las cargas, la atención al negocio particular sobre los intereses generales de los usuarios de Correos y el malestar y la protesta de los comerciantes.

También es significativa la localización narrativa del fragmento porque las PPPP aparecen, en esta primera ocasión, inmediatamente antes de poner en conocimiento de los lectores que sólo de Buenos Aires a Jujuy se hacen las rutas a caballo por ser terreno llano, «todo lo demás de este gran virreinato se camina en mulas» (p. 7) y entrecortando una disquisición de Concolorcorvo sobre las postas en las que, entre otras cosas, destaca su utilidad «al Estado para comunicar y recibir con presteza las noticias importantes, de que se pueden servir también los particulares para sus negocios, precediendo las licencias necesarias prevenidas en las Cédulas Reales y Ordenanza de Correos para la precaución de que no caminen por la posta delincuentes, sino personas libres de toda sospecha» (p. 6), Reales Ordenanzas que se había saltado Pando en muchos puntos sobre todo con la difusión del *Reglamento* y que, por supuesto, aunque no parece percatarse de ello, también iba a sortear Carrió al publicar, sin licencia, el libro en el que estaba incluyendo estas denuncias. Dice así este primer aviso a los lectores:

> En este dilatado reino hay verdaderamente hombres curiosos, porque jamás hemos visto que un cuzqueño toma postas para pasar a Lima con solo el fin de ver las cuatro prodigiosas P.P.P.P., ni a comunicar ni

6
En la carta, fechada el 12 de enero de 1771, Grimaldi le comunicaba a Pando el nombramiento de Alonso Carrió como Visitador de la ruta de Buenos Aires a Lima, le recomendaba, además, que se apoyara en su experiencia «por su dilatado conocimiento del Pays y caracter de sus Habitantes, y por la práctica que tiene en asumptos de Comercio» una vez que el Visitador llegar a Lima y, finalmente, le indicaba que «se le proporcione destino, que se acomode con su modo de pensar, prevengo a Vm. que en el caso de ser preciso que el ramo de Correos y Encomiendas de este Reino haya de tener en esa Capital Interventor, o Tesorero, se le prefiera a cualquiera otro que pretenda un tal destino, pues es el unico que en el citado ramo le puede estar bien» (Sitjá Prats, pp.180-181).

7
En la carta que Pando envió a los Administradores Generales el 24 de enero de 1773, anotaba: «En quanto al nombramiento de oficiales para el Servicio, y manejo de esta Administración Grâl de Correos del Reyno tube muy poco que hacer en preferir a Don Jph Albarez de Naba, para la plaza de Oficial Mayor, o primero de ella, con el sueldo provisional de novecientos pesos annuales, pues al paso que este sugeto se ha distinguido con el mayor empeño y deseo del acierto en todos los asuntos de la mayor entidad y confianza que se ofrecieron en el servicio de la Renta, y que por mi dilatada enfermedad en Sta. Feè, fue el principal agente de ellos, aviendole Comisionado últimamente desde la ciudad de Piura, para que viniese delante y solicitase casa en que establecer la oficina, cuyo encargo desempeño con el mayhor acierto y conducta, le he considerado muy necesario a mi lado en esta Administracion Prâl para tener en quien descansar de las considerables fatigas y cuidados que ocasiona la nueva planta y arreglo de Correos en este Virreynato» (Sitjá Prats, p. 128).

8
Real Díaz apunta que Juan Antonio de Pando «se dejó gobernar por una «camarilla» en la que ejerció el predominio don José Álvarez de Nava» (1956, p. 392). En la correspondencia de Carrió con los Directores Generales suele referirse en plural a aquellos que dirigen los Correos en el Perú, son los «mozos» que no se avienen con su «modo de pensar» (Real Díaz, 1956, p. 393), y alude en concreto a Nava al recibir noticias, ya publicado *El lazarillo…* , de los rumores que pueden estar corriendo en España sobre el carácter satírico de la obra: «aunque recelo mucho sean chismes de Nava» (Carta de Alonso Carrió de la Vandera a los Directores Generales, 20 /IV/1777, Real Díaz, 1956, p. 415). A Nava, en el *Manifiesto*, lo denominaba «el candidato» (Sitjá Prats, p. 192).

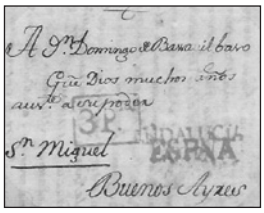
9
Carilla, sin embargo, señala que «no hay ningún motivo para sospechar que Carrió desliza aquí una ironía hacia José Álvarez de Nava, miembro de la camarilla de su enemigo José Antonio de Pando» (1973, nota 14, p. 104).

> a oír las gracias del insigne *Juan de la Cova*, como asimismo ningún limeño pasar a Cuzco sólo por ver el *Rodadero* y fortaleza del Inca, y comunicar al *Cojo Nava*, hombre en la realidad raro, porque, según mis paisanos, mantiene una mula con una aceituna (p. 7).

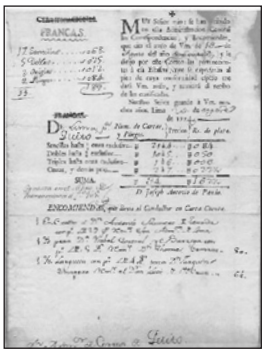
En el prólogo Concolorcorvo ha recorrido no sólo todos los puntos concretos del enfrentamiento profesional entre Carrió y Pando, sino que también se ha burlado del solemne establecimiento de tratados para un asunto, las postas, que en la parte geográfica «son de institución natural» (p. 5) y en la técnica más bien debería seguirse lo que «sucede en todo el mundo» (p. 8 y 12), frase esta muy repetida por el amanuense cada vez que quiere referirse de modo indirecto a las ocurrencias personalistas que hagan del virreinato del Perú un sitio aparte de las medidas generales para el buen funcionamiento de los correos. Y por si fuera poco, no deja de referirse en varios momentos a los empachos que la «juventud» (p. 9) padece por atracarse de «fiambres», para terminar enfermos de terciarias «con particularidad en las tierras calientes» (p. 9) a los que se suman los que llegan «a esta capital por la costa de Arequipa» en pésimo estado, a diferencia de los que llegan por zonas más secas y «son más económicos porque se aplican más al método serrano» (p. 13), las entradas en Lima de Pando y sus dependientes (incluida la de Porcell), la enfermedad que hizo tan penoso y largo el traslado del Administrador Principal a Lima, quedan retratadas en este prólogo y volverá a reiterarse en el último apéndice, con el estilo propio del Visitador dado a las jocosidades, según anuncia Concolorcorvo.

La siguiente irrupción de las PPPP se produce nada más empezar la segunda parte, aquella que, narrativamente, comienza en Potosí y termina en Huancavelica. Es la parte más técnica en materia de correos y la más informativa sobre las postas que el Visitador había establecido entre Cuzco y Lima, contrarias a las rutas indicadas en el *Reglamento* de Pando. Recorría la escritura los territorios en los que Carrió había introducido más novedades, puesto que, hasta Jujuy, las postas, las rutas y el funcionamiento del correo ya había sido organizado, y del mejor modo a criterio de Carrió, por Domingo Basavilbaso. Esa primera sección de su visita, narrada en la primera parte, sólo necesitaba algunos ajustes y la comunicación de zonas más olvidadas, como los territorios del noroeste argentino y las vías a Santiago de Chile. Por eso, por no ser tan necesaria la exposición de su criterio y labor, la información relativa al correo se combina con amenas descripciones del espacio natural, de la población y de las costumbres, unidas al anecdotario que jalona el viaje, funcionando en ella a la perfección el burlón artificio literario de desdoblar la voz del autor entre el Visitador y su amanuense.

Firma de José Antonio de Pando. Fuente Sitjá Prats



La segunda parte, sin embargo, mostraba la completa disensión entre Carrió y Pando y los puntos que, junto a la decisión del Comisionado, consensuada con Basavilbaso, de hacer depender de la Administración de Buenos Aires las estafetas de todos los territorios del Tucumán, de los situados al este de la cordillera y de la provincia del Paraguay, desvinculándolos de la de Lima, motivaron el enfrentamiento entre los protagonistas de este enredo extraliterario. Siendo, como digo, la más técnica es la más entrecortada por asuntos que parecen alejarse de la diatriba central del libro. En ellas Concolorcorvo y don Alonso pasan revista a asuntos de la primera actualidad política del momento, así la revisión de la conquista, el grado de evangelización de los indígenas, la falta de preparación del clero, las diatribas sobre la Compañía de Jesús, la castellanización de los territorios americanos, la lamentable organización local del territorio o las urgentes reformas en materia económica necesarias para el progreso de los virreinatos. Con la excepción de la castellanización, cada uno de esos temas (más aún si van todos juntos) incidía en asuntos que no estaba en la potestad de los particulares tratar alegremente sin previa revisión y permiso del Consejo de Castilla. En medio de ese alarde, dilatándolos, dosificándolos, introduciéndolos aquí y allá, continúan los ataques a Pando y sus dependientes y da igual que estén hablando de la ruta o de la conquista. Por ejemplo, al encaminarse la conversación hacia la dificultad que los conquistadores tuvieron para someter el territorio chileno, Concolorcorvo terminará apuntando una reflexión del Visitador sobre los peligros de una mala dirección si esta está en manos de inexpertos, de «bisoños»:



Guía de las tarifas empleadas de Quito a Lima. 1774. Fuente. Sitjá Prats

> Estas reflexiones prueban que un numeroso ejército, tumultuariamente dirigido, de doscientos mil hombres, aunque sean soldados veteranos, si los oficiales generales son bisoños, puede ser derrotado y puesto en fuga por treinta mil soldados bien disciplinados, al cargo de caudillos sabios y valerosos (p. 171).

Todas las alusiones dispersas están presididas por la segunda aparición de las cuatro PPPP. El zarpazo se coloca al inicio de la descripción de Potosí, una vez que se ha nombrado a Pedro de la Revilla, el Administrador de correos de la villa, y esto le ha dado pie a Concolorcorvo para referirse a los rumores que «por malicia» (p. 111), según el Visitador, se extendieron en Potosí sobre las anteriores y viles ocupaciones que había tenido en España. Agrega don Alonso otro caso relacionado con infundios, el protagonizado por Pedro Sánchez Villalva en Popayán. Este, si bien estuvo motivado por la «sencillez» (p. 111) del vulgo, tuvo peor resolución al terminar el difamado ante el tribunal de la Inquisición. Los chismes que alteran identidades se mezclan en la narración con la referencia a las arbitrariedades etimológicas, al relatar el Visitador el baile de letras ocasionado en Arequipa con el apellido de José Gorosabel que quedaba transmutado, por «cierto bufón» (p. 111), en Zorobabel y su portador en descendiente de judíos. Alude entonces a las cuatro PPPP:

> Lo cierto es, señor Concolorcorvo, que de cien hombres apenas se hallará uno que no sea titiritero, y así ríase Vm. de los potosinos y popayanes con los dos Pedros y celebre cuatro P.P.P.P. tan memorables como las de Lima (p. 111).

y el comentario parece incidir en la esencia del popular juego con las iniciales siendo esta, en palabras de Herrera Navarro, «que en cada lugar, en cada sitio, en cada casa, las cuatro PPPP significan una cosa distinta, y en la suya, en el ámbito de los Correos –La Robada– coincidirían con los funcionarios responsables del estado en que se encontraba, es decir, con sus enemigos, empezando por Pando» (Herrera Navarro, p. 509). Así, cualquier lector de la obra podía entretenerse, tanto el amplio abanico de lectores al que se abría *El lazarillo…* para su autor ficticio –los «empolvados caminantes» y «los poltrones de ejercicio sedentario» (p. 5)–, como los concretos lectores, los «Administradores Mayores de la Renta, desde Montevideo a Cartagena con sus travesías» (Real Díaz, 1956, p. 410), a los que distingue Carrió como destinatarios principales de su obra en carta de 24 de abril de 1776 enviada a los Directores Generales. Esos sabrían perfectamente con qué nombres llenaba su intermitente broma el antiguo Visitador, sobre todo si, a continuación del acertijo, Concolorcorvo pasaba a hablar de la opulencia potosina que contrasta con las dificultades del trasporte de mercancías por el terreno yerto que la rodea, por la ausencia de postas, por la mala distribución de los recursos públicos y la explotación a la que estaban sometidos los arrieros y los indios de la zona. El Visitador había tomado cartas en el asunto, negociando con los panaderos de Potosí, «que comúnmente tienen mulas gordas y descansadas en sus corrales», para que proporcionaran mulas «a precio regulado» eximiéndoles a cambio «de una contribución que hacían anualmente para una fiesta profana» (p. 112), pero intervino la autoridad contraviniendo sus medidas y así «quedaron frustradas sus diligencias porque se opuso cierto ministro de espíritu negativo» (p. 112).

En la rememoración del viaje que efectúa Carrió en las páginas de *El lazarillo…* Potosí funciona como el lugar donde comienzan los problemas del Visitador que, según Concolorcorvo, «no le abatieron el ánimo» (p. 112), es más, siguió organizando los asuntos relativos al correo y, una vez consideró finalizada su tarea, «resolvió pasar a Chuquisaca» para continuar con su misión, no obstante «desconfiar del buen éxito de su visita» (p. 112). Es la época en la que Pando, acompañado de Nava y Gabriel García de la Plaza, se personó en Lima. Ocho meses después de su llegada, el 24 de enero de 1773, en carta enviada a los Directores Generales para informarles de las medidas y los nombramientos efectuados, se refería a sus dependientes en estos términos:

> A mi llegada a esta Capital de Lima con los dos únicos y principales dependientes don Joseph Albarez Nava, y don Gabriel Garcia de la Plaza, que siguieron conmigo desde la Habana en calidad de oficiales de visita, por todo el virreynato de Stan Feé, desempeñando con particular amor y celo del Rl Servici, quantos asumtos se ofrecieron de la mayor atención en el establecimiento y arreglo de la Renta en aquellas partes, y que por su distinguido merito y arreglada conducta, me parecio indispensable deber conserbarlos en mi compañía, para extablecer esta Admón. Gral de Correos del Reyno. (Sitjá Prats, p. 128)

Pando nombraba a Nava, como dijimos, Oficial Mayor o Primero, dejaba el cargo de Oficial Segundo para Felipe Porcell «a quien Vss. se sirvieron librar Titulo con fha de 3 de Diê del año pasado de 1770 para que sirviese de operario a mi lado en esta Admón. Grâl de Correos, con el sueldo de ochocientos pesos, que el Excmô Super Ynte. Grâ Marques de Grimaldi, le había señalado para desde el día en que hiciese constar su embarque en La Coruña, a este destino» (Sitjá Prats, 2013, p. 128), señalando a las claras cual era el cometido inicial de Porcell puesto que este ya había tenido un encontronazo con Carrió, con el que había viajado en el *Tucumán* de La Coruña a Montevideo, cuando el Comisionado le indicó que debía acompañarlo en su visita y ayudarlo en el establecimiento de las postas de Santiago de Chile y Porcell, entendiendo que sus órdenes no lo obligaban a semejante viaje, se dirigió directamente a Lima[10].

Gabriel García de la Plaza, que también ostenta en su apellido una indiscutible P, fue nombrado Oficial Tercero «haciendo a este Dependiente la injusticia, de posponerle a dho Porcell, en la regulacion, pero reflexionando, a que esta no puede serbir de ningun obstaculo para conocer el merito de los sugetos» (Sitjá Prats, 2013, p. 129). Quiere esto decir que los Directores Generales sabrían los nombres de los funcionarios principales de la Administración de Lima a principios de 1773. Todos ellos, Pando, (Pepe) Nava, Porcell y Plaza bien podrían ser las cuatro PPPP que cualquier administrador de las estafetas de correos del virreinato del Perú podrían previamente conocer antes de que les llegara, al menos esa era la intención de Carrió, uno de los 500 ejemplares de *El lazarillo…* que el Comisionado imprimió por su cuenta hacia 1775 o 1776, época en la que Pando «le había relegado a tener una mesa fuera de la oficina principal» (Sitjá Prats, 2013, p. 196).

Aún antes de publicar el *Reglamento*, Pando había enviado, el 18 de agosto de 1772, y un día después a Carrió, una carta a todos los Administradores de la carrera de Cuzco con la que empiezan, si no las disensiones, sí la batalla abierta entre el Administrador Principal de Lima y el Comisionado para establecer las postas entre Buenos Aires y Lima[11]. La circular de Pando contradecía las instrucciones dadas por Carrió relativas al franqueo de las cartas. Este, siguiendo las nuevas ordenanzas de Correos ya aplicadas en España, indicaba que el coste de los portes de cartas y encomiendas podían pagarse, si así lo decidía el remitente, en destino, evitando el posible fraude a los usuarios del servicio de Correos, de ahí que las estafetas por las que había ido pasando Carrió hubieran abierto una rejilla al público para que pudieran depositarse las cartas no francas. Pando, por el contrario, había mantenido el sistema que regía en el Perú desde la época en que los condes de Castillejo se encargaban del correo, obligando al pago en el momento del envío. La furibunda respuesta de Carrió a esa misiva halla su eco no sólo en la carta que le envió a Pando el 14 de octubre de 1772, sino en los asuntos que irá tocando, a partir de su paso por Potosí, en *El lazarillo…*. El mensaje personal al Administrador de Lima avisaba de lo que le aguardaría en el futuro inmediato:

> Muy Sr. Mío: La circular que Vm escrivió con fha 18 de Agosto a todos los Administradores de la Carrera General y Travesías, y la que me dirigió a mi con fha del 19 del propio, una y otra injuriosa a mi acreditado proceder no merecian mas respuesta que una estocada por cada linea; pero como esta prohivido por Leyes divinas y humanas este genero de satisfacciones, y estan encargados los Juezes del castigo de semejantes atentados, protexto ocurrir adonde mas me convenga, para el desagravio de la injuria de Vm me hace (Sitjá Prats, 2013, p. 172).

Los asuntos tratados en la segunda parte de la obra comprenden, cuando el Visitador y su amanuense están en La Plata (Charcas), es decir en el apartado siguiente al de Potosí, una refutación del *Reglamento* de Pando hecha a base de describir las medidas tomadas, apoyadas en el conocimiento práctico. Por supuesto el artefacto literario creado es de tal calidad y de tal originalidad que Pando queda retratado como un perfecto incompetente, lo fuera o no. Creo que es esa continua mengua de la talla del Administrador General y sus dependientes lo que persigue *El lazarillo…*, no tanto el apuntalamiento (y menos a consta de Concolorcorvo) de la figura del Visitador que para la época en la que se proyecta y redacta la obra, entre 1773 y 1775, no creía necesitar, ni ante las autoridades virreinales ni ante las centrales, Carrió.

Se inaugura ese capítulo XII con una sátira «mal fundada» (p. 117), según Concolorcorvo, alusiva al respeto meramente protocolario que la plebe tiene hacia los superiores, al no haber sido ganado este a fuerza de buen hacer,

10
Sitjá Prats transcribe íntegra la carta que Carrió le envió a Porcell el 25 de junio de 1771 conminándolo a cumplir las órdenes que le había dado para que realizara la visita de la ruta entre Buenos Aries y Santiago de Chile, instrucción que Porcell desoyó (pp. 187-188).

11
Con el estilo ajeno a componendas que manejaba en su correspondencia, Alonso Carrió informaba a los Directores Generales, poco después de recibir la circular con la que Pando anulaba sus disposiciones, de la disputa que ya no acabará hasta 1777: «Muy SSres mios: Ya se acabó de declarar la guerra que presumi haria Pando a mi Comisión, ê insinue a Vss. en mi carta de 19 de Agosto, con atropellamiento, no solo de mi persona, sino de las terminantes ordenes de Vss.» (16/X/1772, Sitjá Prats, p. 183).

Portada del Manifiesto de Alonso Carrió de la Vandera, 1777. Fuente Sitjá Prats

al contrario, conociendo bien los de abajo las triquiñuelas de los de arriba, por lo que, a veces, la sumisión rezuma malestar:

> Es natural la seriedad en los ministros públicos, y también el respeto, aunque violento, en algunos súbditos. En todos hay algo de artificio, con la diferencia de que los señores ministros piensan que aquel rendimiento les es debido, y el público, como ve que es artificial, vitupera lo que hace por su conveniencia y particulares intereses, y exagera la vanidad y soberbia de unos hombres que no pensaron en semejantes rendimientos (p. 117).

Por supuesto, el «humilde» Concolorcorvo, tantas veces *alter ego* de Carrió en las páginas de *El lazarillo…*[12], aunque no siempre haya saltado a la vista de los críticos dolidos con el «racismo» y la mentalidad «colonialista» del autor, lanza la andanada y luego la difumina aduciendo que tal situación, como bien sabrían los lectores del último cuarto del siglo XVIII y los administradores de cualquier estafeta de correos del Perú, «pasaba antaño, pero hogaño reconocemos que estos señores ministros, conservando su seriedad, son muy moderados y atentos en la calle, y en sus casas muy políticos y condescendientes en todo aquello que no se opone a las buenas costumbres y urbanidad» (p. 117). La matización, el equívoco servilismo de Concolorcorvo, no diluye el contenido de la ácida ironía, más bien lo incrementa al construir un relato que multiplica las posibilidades de interpretación partiendo de dos básicas: aquella que terminará en carcajada, la de los que comparten la visión crítica de Carrió y saben que lo de antaño sigue pasando hogaño, estén o no enterados de los asuntos concretos a los que alude; y otra que acarreará el disgusto o la ira de los que se reconocerán en el blanco de la broma. A partir de esos dos niveles existen otras posibilidades creadas por la maestría literaria del Comisionado puesto que el personaje, en algunos pasajes, representa arquetípica y humorísticamente a determinados sectores de indios y mestizos principales, de ahí que por momentos los lectores de la época pudieran reconocer ecos que dibujan el viaje concreto del Visitador y su amanuense por la geografía del Perú tanto como por la historia coetánea. Así funciona la prosa de Carrió: escribe un libro de ataque personal bajo la forma de la narrativa de viajes, en el que lo literario, al menos la originalidad literaria del texto, no estaría tanto en los recursos ficcionales utilizados, puesto que estos no eran del todo novedosos, sino en el efecto de lectura, en las múltiples posibilidades simbólicas e interpretativas de *El lazarillo…*

Predispuestos los lectores con la broma inicial, comienza el ataque. Concolorcorvo apunta lo que ve y, ante el descontrol de la oficina de La Plata, lo que observa es al Visitador «reflexionando» sobre los prejuicios que se le hacen a la Real Hacienda por no haberse calibrado bien, a la hora del arrendamiento de la estafeta, ni las distancias ni el monto de los portes, por lo que «era preciso averiguar los legítimos valores para formar un reglamento sólido» (p. 120) y, por si a alguien le había parecido oscura la referencia, remacha:

> Y concluida esta diligencia [el nombramiento de Juan Antonio Ruiz de Tagle para organizar de forma cabal la oficina] pidió bagajes el visitador para continuar su comisión; pero antes de salir me parece justo prevenir al público, y aun a los señores directores generales de la renta de correos, la diferencia que hay de los señores ministros de carácter y letras a los demás jueces inferiores, sin letras ni ápice de reflexión, por lo general (p. 120).

A continuación irá referida toda la batería de órdenes y contraórdenes que se cruzaron Pando y Carrió entre 1772 y 1773. Así la que atañía a la hora de salida de los correos, fijada por Pando a las 12 de la noche y por Carrió a las 12 del medio día (p. 121); las cartas francas (p. 126); y las rutas de la carrera de Lima a Cuzco propuestas por el Visitador que se irán anotando y justificando en esta segunda parte de *El lazarillo*.... El texto procede diáfanamente exponiendo la versión de Carrió sobre los hechos y sin aludir directamente a la polémica. Por ejemplo, si el 20 de noviembre de 1773, Pando había contestado a las durísimas palabras de los Directores Generales sobre los inicios de su gestión, alegando la total falta de información suministrada por el Comisionado –«Don Alonso aseguró a Vss. que desde Buenos Aires avia dado noticia de quanto iba actuando en su visita, y avía ejecutado asta Potosí. Pero yo les aseguro que tan lejos estuvo es escrivirme, que solo podrá justificarlo con la única en que me dio cuenta de su arribo à Montevideo, y las dos que dirigió desde Buenos Aires, al Administrador Ynterino, antes de mi regreso a esta Capital» (Sitjá Prats, p. 183), «Visto que Don Alonso

12
Así lo advierte también Carla Mariela Almanza Gálvez (2005, p. 74) pero sus conclusiones, rebajar a través de este recurso ficcional la voz del autor para dar importancia al texto (2005, p. 75) y trazar una deliberada «degradación de la imagen del escritor» (2005, p. 77) para el mismo fin, no coincide con las de este trabajo. Susana Zanetti planteó de otra manera la relación establecida entre los hablantes de Carrió, en ella *El lazarillo* mostraba la construcción ideológica de un pacto colonial basado en la integración por asimilación de lo indígena a lo hispánico. En su base había, indudablemente, un sometimiento pero también un diálogo que configuraba una imagen del mundo americano diferente de la de España (Zanetti, 2002).

permanecía en su silencio, la lentitud con que proseguía en su visita, y que quanto notició al Superior Govierno relativo a los oficios, y extablecimientos de Correos desde Buenos Aires, à Potosí, estaba reducido al Plan…» (Sitjá Prats, p. 184)–, Carrió le enmendaba la plana en las páginas de su relato:

> Desde El Cuzco había consultado el visitador al superior gobierno la ruta de los correos por Viña, dirigiendo un *derrotero* que le habían propuesto varios hombres prácticos, de que se dio *traslado* al Administrador General de Correos, quien puso algunas dificultades, dictadas de sujetos sin formal conocimiento (p. 195).

Si el Administrador Principal había señalado en el *Reglamento* una ruta entre Lima y Huancavelica diferente a la planteada por Carrió en sus informes, Concolorcorvo se encargará de calificar la decisión emanada de la Oficina Principal:

> De Chilca a Lurín hay siete leguas, con algunos arenales poco molestos. Aquí sobran las mulas porque hay abundancia de pastos todo el año, y por eso hay tanto trajín a Lima, que a todas horas se encuentra(n) en la tablada nombrada la Mamacona, que es el único arenal algo molesto y ponderado de cierto informante bisoño. De este pueblo a Lima hay seis leguas, aunque los correos del rey han pagado cinco. Hay hombres que no saben otra cosa que contradecir y oponerse a todas la ideas que no son propias […] los más de los harrieros gruesos que descienden del Cuzco y suben con carga doble, vienen y van por estos arenales, que pondera insuperables el rígido censor, que no conozco ni quiero conocer (p. 202).

Para terminar abochornando a Pando puesto que en la ruta de Piura y Arequipa, que el mismo Administrador Principal había establecido sobre el terreno, no alteró el rumbo de los puntos principales de ninguna carrera por encontrarse con arenales de grandes dimensiones y «mayores distancias» (p. 202) que los de Cuzco.

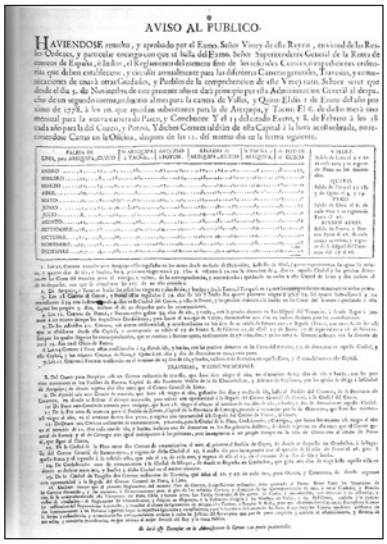
Sigue el repaso al *Reglamento* con el innecesario gravamen a la Real Hacienda que supondría, según Pando, establecer casas de postas en la ruta indicada por Carrió. Es este, para Concolorcorvo, «un reparo pueril o muy malicioso, porque la renta jamás ha tenido ni tiene casa alguna, y mucho menos la necesita en esta ruta» (p. 202). Como Pando había establecido que la carrera principal pasara por Jauja, Concolorcorvo replica que «El otro reparo que se puso de que carecían de correspondencia los vecinos del valle de Jauja y provincia de Tarna, es un trampantojo para espantar ignorantes. Lo primero, porque saliendo diariamente harrieros y pasajeros de estas dos provincias para Lima, dirigen con ellos los vecinos su correspondencia» (p. 202). Para concluir la demolición pública de las ideas de Pando y sus asesores desvinculando las rutas necesarias de un servicio público de aquellas que pueden querer seguir, en sus particulares viajes, los miembros de las élites:

> Para dar fin a este itinerario se previene que no es regla infalible para graduar de mejor ruta, la que siguen las personas distinguidas y de conveniencias, porque todos estos señores eligen las dos mejores estaciones del año. Para los correos, que caminan por precisión en días determinados, se debe elegir una ruta que no tenga impedimento grave en ninguna estación (p. 203).

Es en el chiste con el que «cierra» su itinerario por el territorio del Perú y por los puntos de la contienda en el seno de Correos, cuando, de forma indirecta, retrata a los que quieren desafiar el conocimiento adquirido por experiencia y a los que tratan de reírse de la gente común atrincherados en la idea de su superioridad cultural foránea. Pone en escena a un inglés presuntuoso retando, a golpe de dinero, a varios comerciantes del Río de la Plata que haría llegar una carta de Buenos Aires a Córdoba en cuarenta y ocho horas, ruta que estaba fijada en 150 leguas, «aunque el visitador sólo graduó ciento cuarenta y seis» (p. 204). Siendo la apuesta de cuatro mil pesos y sin que los comerciantes supieran cómo iba a arreglárselas el inglés para cruzar el territorio en tan breve tiempo, llaman «al corredor cordobés, que era el más acreditado en aquella carrera» (p. 204). A este, de modales rústicos, no se le escapaba que la distancia podía recorrerse con postas de refresco, así que «echándole dos (z)ahumerios en las barbas» (p. 204) aceptó el desafío rebajando el envite a «veinte pesillos (así se explican ellos para manifestar una corta cantidad)» (p. 204), porque si bien los lugareños no tenían ni los caudales, ni el refinado estilo del bravucón, no les faltaba ni inteligencia ni conocimiento. «Oiga el inglesillo», dice para terminar el tucumán, «¿le parece que aquí, aunque semos unos probes, no le entendemos sus trafacías?» (p.

REGLAMENTO
GENERAL, Y METODICO

Reglamento de Jose Antonio de Pando, 1772. Fuente Sitjá Prats



AVISO AL PUBLICO.

HAVIENDOSE resuelto, y aprobado por el Excmo. Señor Virrey de este Reyno, en virtud de las Reales Ordenes, y particular encargo con que se halla del Excmo. Señor Superintendente General de la Renta de correos de España, é Indias, el establecimiento del numero fixo de los ordinarios Correos, y expediciones ordinarias que deben establecerse, y circular arregladamente para las diferentes Carreras generales, Travesias, y comunicaciones de una à otras Ciudades, y Pueblos de la comprehension de este Virreynato. Se hace saber que desde el dia 5. de Noviembre de este presente año se dará principio por esta Administracion General al despacho de los siguientes correos, que son, el mes para la carrera de Valdivia, y Quinto Edicto 1 de Enero del año posterior de 1778. à los en que quedan subsistentes para la de Arequipa, y Tacna: El 6. de dicho mes à cada mes mensual para la misma carrera de Pasco, y Conchucos: Y el 13 del citado Enero, y 8. de Febrero à los 28 cada año para la del Cuzco, y Potosi, Yáchos Correo ordinario de esta Capital à la hora acostumbrada, entregando Cartas en la Oficina, despues de las 11. del mismo dia en la forma siguiente.

PARA EL MES	DE AREQUIPA	DE CUZCO	DE PASCO	DE VALDIVIA	DE POTOSI
	Y TACNA	Y POTOSI	CONCHUCOS	AREQUIPA	Y CUZCO
ENERO					
FEBRERO					
MARZO					
ABRIL					
MAYO					
JUNIO					
JULIO					
AGOSTO					
SETIEMBRE					
OCTUBRE					
NOVIEMBRE					
DICIEMBRE					

Tabla de salida de correos, finales de 1777. Fuente Sitjá Prats

204). Según Concolorcorvo, la moraleja fue entendida por los porteños del chiste «y a los peruanos no hay necesidad de explicárselo» (p. 204). Los lectores de *El lazarillo…*, por su parte, podrán conectar este pasaje con otros parecidos que hay a lo largo de relato, así la llamada de atención de Concolorcorvo en el prólogo sobre el trato campechano que el Visitador establece con cualquiera a lo largo de la ruta, su convicción de que el trabajo debe ser remunerado a quien lo realice, conceptuando las artimañas de los indígenas como «propias de gente pobre» (p. 10) no como taras étnicas, frente a las «arrogancias» con las que se conducen «los señores pasajeros, así europeos como americanos» (p. 10). El Visitador de este libro tenía el horizonte mental de su época que observaba las diferencias entre unos grupos humanos y otros en función de su grado de civilización, lo que no tenía era un dique estamental en su mirada ni para los de abajo ni para los de arriba, eso se ve bien en su prosa.

Al Prólogo y al desarrollo del relato añadió Carrió un Apéndice. Constaba, esta última parte de tres apartados dedicados, uno, a señalar las carreras recomendadas en «las provincias de su comisión» (p. 205); otro, a la descripción de Lima; y el tercero, al cierre de la obra. El primero agrupa todas las medidas técnicas tomadas por Carrió en su Visita «para que se dirijan las correspondencias con algún acierto» (p. 205), o, dicho de otro modo, todas las enmiendas realizadas al sistema de Pando y que, para la época en que se difundió *El lazarillo…*, habían sido aprobadas en su totalidad por los Directores Generales en detrimento de las medidas propuestas por el Administrador Principal. Es decir, a la realidad de lo sucedido en el seno de la administración le agregaba Carrió la difusión pública. Y no es a Concolorcorvo sino al Visitador al que «le pareció muy del caso […] dar a sus lectores una sucinta idea de las provincias de su comisión» (p. 205). No precisaba Carrió, por tanto, este aparato probatorio de sus méritos y del reconocimiento oficial de estos, lo que sí necesitaba, según parece, es seguir las escaramuzas de su batalla personal con Pando y sus dependiente que, por supuesto, continuaban en 1775, no en vano el lector al que selectivamente dirige este resumen son «los señores limeños» para que no se fatiguen con «la molestia que les causará el itinerario general» (p. 205).

El segundo apartado comienza con la voluntad de Concolorcorvo de describir Lima y con el Visitador desaconsejando semejante impertinencia porque una pluma de «*ganso*», como la del amanuense, no puede medirse con la grandeza limeña ni con las descripciones previas de selectos autores, por lo que «sería cosa irrisible que un pigmeo la emprendiese» (p. 211). Pero Concolorcorvo insiste y se pregunta: «¿es posible que yo he de concluir un itinerario tan circunstanciado sin decir algo de Lima?» (p. 211). Siendo concluyente la respuesta de don Alonso: «Sí, señor Inca, porque a Vm. no le toca ni le tañe esta gran ciudad, porque en ella se da fin a mi comisión» (p. 211). El origen cuzqueño del amanuense da pie, además, a que el Visitador le niegue la posibilidad de «decir algo» sobre Lima por si la querencia natural le hace desmerecer la capital y así, en la ficción conversacional, el Visitador comienza a dar noticias sobre Lima. Ninguna atañe al ramo de correos. De nuevo es la historia de la polémica con Pando la que proporciona sentido a esta parte del Apéndice y al que constituirá el cierre narrativo que los personajes buscan para el relato, aquél que incluye la referencia final a las cuatro PPPP.

El 6 de junio de 1773, llegaba Alonso Carrió a la capital del Virreinato. Comparecía reafirmado en su Comisión puesto que sus medidas habían sido las aprobadas en la Corte y Pando seriamente reconvenido por los Directores Generales en carta de 24 de marzo de 1773 en la que, entre otras cosas, valoraban el buen hacer de Carrió –«Este Comisionado ha dado buena cuenta de todos los ramos de su encargo, el Sor Superintendente ha aprovado quantas disposiciones ha concluido, por el acierto, cordura e inteligencia con que ha procedido» (Sitjá Prats, p. 173)–, amonestaban a Pando –«la lástima es que la irregularidad y la destemplanza no está en el Comisionado, sino en Vm» (Sitjá Prats, p. 174), «no podemos aprobar la conducta de Vm y antes bien le devemos prevenir disponga el mejor modo de recoger prontamente los ejemplares de la citada su carta circular, escribiendo a todos los Yndividuos y haciendoles las advertencias necesarias para restablecer el buen orden y acertadas disposiciones dadas por el visitador Dn Alonso Carrio» (Sitjá Prats, p. 174)– y le exigían que diera «una completa satisfacción

a Dn Alonso Carrio» (Sitjá Prats, 2013, p. 174). Las órdenes de ambos confluían en Lima puesto que a uno lo habían nombrado Administrador Principal de la Real Renta de Correo del Virreinato del Perú y a otro Comisionado para el establecimiento de las postas entre Montevideo, Buenos Aires y Lima. Pando había iniciado su viaje en Veracruz donde, en el momento de su nombramiento, era Administrador de la estafeta de Correo Marítimo. A su paso por cada uno de los territorios incluidos en las ordenanzas firmadas por Grimaldi, esto es, de Cartagena a Lima, fue estableciendo las carreras y revisando las diferentes estafetas. Lo mismo hizo Carrió desde el sur y al llegar a la capital solicitó dar fin a su Comisión inspeccionando la Oficina Principal. Por supuesto Pando se negó y el enfrentamiento fue de tal calibre que el Virrey tuvo que convocar una junta para dirimir la cuestión, en ella se incluía a los fiscales de las salas del Crimen y de lo Civil, por tanto en la junta se encontraba presente Antonio Porlier, pero este tribunal falló, el 3 de diciembre de 1773, a favor de Carrió otorgándole el permiso para incluir en su visita la Oficina Principal (Sitjá Prats, p. 185)[13]. En paralelo a las 45 veces en que se reunió dicho Consejo, Pando y Carrió se comunicaban con las autoridades centrales. Pando, por ejemplo, días antes de que el dictamen de la Junta presidida por el Virrey anulara las órdenes que había dado relativas al cierre de los buzones y a la permisión de llevar los conductores de correos cargas para el comercio, obligándolo finalmente a enseñar todas las cuentas de la Oficina Principal al Comisionado, enviaba una carta a los Directores Generales donde señalaba el inconveniente estilo utilizado por Carrió en los numerosos informes que redactó en contra del *Reglamento*:

> Este documento fue para don Alonso un golpe, no menos grave que el que le causó la noticia de mi vida, y al instante le empezó à despreciar, y à impugnar y tratarme de hombre Sin Cerebro, con otros dicterios de mucho improperio […] No hay uno de los referidos cinco informes en que no se advierta rencor, sátira y desarreglo de voces y conceptos, y en fin son cada uno una general impugnación de mis operaciones y travajo… (20/XI/1773, Sitjá Prats, 2013, p. 184).

Teniendo en cuenta esto, uniéndolo al inicio de la obra en la que Concolorcorvo arrojaba a sus lectores «una V para que cada uno se dé a sí mismo el tratamiento que le correspondiere o el que fuere de su fantasía» (p. 5), podemos seguir la interesante descripción de Lima que hará el Visitador. En ella retrata ponderadamente la ciudad y sus costumbres, refutando tópicos. Utiliza para ello una óptica tan ajena al desdén hacia lo americano que caracterizaba tantas miradas dieciochescas, como a la sorpresa o el exotismo del extranjero, del «bisoño» para utilizar un término del gusto del Visitador. La descripción es cortada por un fragmento final un tanto estrambótico, por supuesto humorístico, que, por eso mismo, por la ruptura que establece con el estilo anteriormente utilizado, se abre a la doble lectura. En ese párrafo final, Concolorcorvo, maravillado con el relato de la riqueza y exquisitez de los ajuares de las casas limeñas, hace explícito su deseo de «ver esa grandeza y palpar esos encajes y plumas» (p. 222). Aspiración graduada por el Visitador de excesivamente elevada, calibrando que quizá no sea «dificultoso que Vm. vea, pero no le permitirán palpar con esas manos de carbonero, de recelo de una mancha o que les deje algún olor a chuño» (p. 222). A partir de ahí el delirio cómico crece en función de la réplica de Concolorcovo y la no menos irónica contestación del Visitador señalando que las camas –siendo este el término o asunto sustituible por cualquier otra cosa porque no es más que el elemento meramente anecdótico para construir sobre él la alegoría que a Carrió le interesa colocar– principales en Lima «las hacen y deshacen señoritas que se mantienen de néctar y ambrosía» (p. 222). Ante la protesta de Concolorcorvo porque lo que él ha visto difiere notablemente de semejante fineza, el Visitador le aclara quienes son esas damas que escriben y viajan de forma etérea:

> …estas de que yo hablo son ninfas del Parnaso, presididas del sacro Apolo, que sólo se mantienen, como llevo dicho, de néctar y ambrosía, como los dioses. Sus entretenimientos son elevadas composiciones en prosa y en verso, y cuando alguna quiere pasear todo el orbe en una hora, monta en el Pegaso, que siempre está pronto y paciendo alre[d]hedor del sacro coro (p. 222).

En su día, Carilla había hecho explícita su impresión de que en el ataque de Carrió a sus enemigos, extendido por todo el libro, había una alusión velada a las costumbres y hábitos de estos, y algo de ello debe de haber, si bien

13
La información dada por Real Díaz (1956, p. 397) mueve a confusión porque señala, en el texto de su artículo, la creación de la Junta sin remitir a año alguno y, en nota al pie, da como referencia la fecha de resolución del conflicto con el decreto del Virrey de 4 de noviembre de 1774, que es precisamente la fecha en la que se daba el visto bueno a todas las medidas propuestas y realizadas por Carrió. A partir de ese momento empezó a funcionar oficialmente el llamado *Plan de Correos* de Carrió (Sitjá Prats, p. 153). Tampoco coinciden Real Díaz y Sitjá Prats en los miembros de la Junta, Real Díaz dice estar formada por «dos ministros de aquella Real Audicencia –don Gaspar de Urquizu Ubañes y el conde de Sierra Bella, el Oficial Mayor de la Administración de Lima y el Abogado de la misma» (1956, p. 397). Más concreto es Sitjá: «El Consejo estaba formado por: El Virrey (Presidente), Gaspar de Urquizu Ibañez, Antonio Hermenegildo de Querajazu, Manuel Gerena y Vernia, Manuel de Mansilla y Arias de Saavedra, también asistía Gerónimo Manuel de Rueda, Fiscal del Crimen, como Oidor y Antonio Porlier como Fiscal de lo Civil» (Sitjá Prats, p. 185).

no con la intención escabrosa que parecía intuir Carilla, si tenemos en cuenta los comentarios efectuados por Carrió a Miguel San Martín, en carta fechada el 30 de julio de 1774, aduciendo que «mi edad y modo de pensar se puede conformar jamás con el de estos mozos» (Real Díaz, 1956, p. 393. En realidad, lo que tenemos los lectores ante la vista –sobre todo los que conozcan la diferente forma de viajar hasta llegar a Lima del Comisionado y del Administrador Principal, alquilando casas señoriales Pando, Nava y Plaza (Sitjá Prats, pp. 105-121), alojándose Carrió al raso, en las postas o en las casas de criollos, europeos, indios o mestizos que le brindaban hospitalidad, según cuenta en las páginas de *El Lazarillo...*; directamente Porcell, reconociendo las rutas Carrió; sin sufrir quebrantos de salud el Comisionado, con agudas dolencias Pando; si además conocen que una de las medidas del Administrador Principal fue ordenar que los conductores lucieran unas pomposas bandas, consideradas por el Comisionado tan engorrosas para el cometido que llevaban adelante que las fue quitando por donde pasó (Sitjá Prats, p. 187) y saben de las críticas que uno y otro hacían del estilo de la escritura del contrario– es un ejercicio de mordacidad rayando en el libelo, más si se observa que el final del segundo Apéndice es el pie de entrada del tercero cuyo objeto es darle broche final al texto y aludir a la suerte crítica que tendrá el mismo.

Comienza con un Concolorcorvo abrumado porque él no entiende nada de Arcadias y Parnasos «ni de antaño y hogaño, allende y acuende, con otros términos, fábulas y figuras» (p. 223) y sospecha que esos señores tan finos, «estos limeños» (y ya aclarará el Visitador, en el curso de ese Apéndice final, que «fuera de Lima se dicen limeños a todos aquéllos que tuvieron alguna residencia en esta capital, ya sean criollos o europeos», p. 224), no dudarán en hacer burla «de un pobre serrano, a que se agrega lo indio» (p. 223). Entre ambos caracterizarán a aquellos seguros receptores, los que ejercerán un juicio negativo, del relato que protagonizan. Don Alonso se mostrará tranquilo porque tiene en cuenta las amplias tragaderas de esos cultos caballeros, mientras Concolorcorvo explicita su desconfianza «porque estos genios son muy *clarivoyantes* y espíritus muy bellacos, que no perdonan el más leve descuido» (p. 223).

Concolorcorvo quiere terminar la narración dilucidando la preponderancia entre los virreinatos de México y Perú. Es esta otra *carrera* diferente a las establecidas en el viaje narrado que, sin embargo, confluye en la aparición del mordaz acertijo que ahora se une al «pescado fresco», a los parajes «cálidos y húmedos» y a aquellos productos que, partiendo de «Veracruz», llegan por milagro en buen estado a su destino. A Pando que había recibido su nombramiento el 25 de febrero de 1769 en Veracruz y no había llegado a la capital del Perú hasta el 11 de mayo de 1772, no debió hacerle mucha gracia el chiste:

> Los limeños oponen a toda esa grandeza, sus cuatro P.P.P.P., a que pudieran agregar con más fundamento la del pescado fresco, o produ[c]ciones del mar, de que carecen los mexicanos por la mayor distancia, como de dos a ochenta leguas por países cálidos y húmedos, que por casualidad llegan los escabeches de Veracruz a México en estado de poderse comer sin prejuicio de la salud y sin fastidio del paladar (p. 224).

A continuación coloca la «burla chistosa» (p. 224) protagonizada por un «guatemalteco gachupín» y un grupo de «chapetones limeños», en la que hay un «enigma», un «desafío» y una «Junta». El Visitador don Alonso, que es el que ahora dirige el acertijo en contraposición a las otras dos ocasiones en que el juego estaba en boca de Concolorcorvo, tiene cuidado en definir los términos empleados «Para evitar toda equivocación y sentido siniestro» (p. 224) y, como de costumbre, resulta lo contrario de lo que declara: una vez fijado el uso de los vocablos el dardo apuntará certeramente. «Limeño» es la voz utilizada en Perú como sinónimo de lo que en México y en España se denomina «perulero», esto es, todos los que viven o han vivido alguna vez en Lima. «Gachupín», por español residente en América y «chapetón» por recién llegado, parece que no da lugar a confusión puesto que no pasa a definirlos. Bien, el gachupín ha colgado el cartel que desafía a descifrar el uso de las cuatro PPPP, los peruleros, por boca de su «decano» (p. 226), proponen «Pila, Puentes, Pan y Peines» (p. 226) no sin antes reconvenir al gachupín porque por obra de esos comportamientos se «reputa a los chapetones por hombres que solo pensamos en nuestros particulares intereses, sin atender a las particularidades del país» (p. 226). Parece entonces que han ganado esta justa de muchos contra uno:

> Todo el congreso cantó victoria por los peruleros, y faltó poco para que al guatemalteco le echasen de la asamblea por fauto y le condenasen a la talla de refresco sin oirle (pp. 226-227).

Pero el arzobispo, con la venia del presidente, le otorga la palabra al gachupín que cifra la justicia del veredicto en que este depende de «dos hombres sabios e imparciales» (p. 227), por tanto a salvo de la opinión de «los señores limeños» que lo tienen por un «animoso insensato» (p. 227) y bien seguro «de alcanzar una victoria que mis contrarios cantaron por suya» (p. 227). Desde esa confianza, antes de dar su solución rellenando el acertijo con referencias a sujetos, «Pedro, Pardo, Paulino y Perulero» (p. 227), y no a objetos, lanzará una pregunta retórica: «¿No hay, por ventura, otras cuatro P.P.P.P. en el mundo?» (p. 227). Ni que decir tiene que el pulso lo gana el gachupín y la Junta se disuelve, en medio de las risas de sus participantes, reconociendo los chapetones su derrota. Con esa anécdota amable, con ese final feliz que incluye la ácida alusión a las intermitentes PPPP del libro termina «este cansado viaje histórico» (p. 227), presidido y zanjado con el lema latino *Canendo et ludendo refero refero vera / Canendo et ludendo retuli vera*.

De acuerdo a lo expuesto, es un error de apreciación considerar a *El Lazarillo…* el producto del informe oficial que las ordenanzas recibidas obligaban a hacer al Comisionado, por más sutilezas y matices que se le quieran agregar a la propuesta[14]. Las apreciaciones de Enrique Rodrigo han sido bien claras al respecto, *El Lazarillo…* no es un informe oficial y supera las formas el «itinerario» y del «diario» (1994, p. 23). Más todavía si las pruebas que deshacían el cariz administrativo del libro se encontraban en los extractos de las cartas enviadas por Carrió a los Directores Generales a lo largo de 1773, donde deslindaba perfectamente los informes oficiales, periódicamente presentados tanto al Virrey como a los Administradores de Madrid[15], del libro que, en ese año, ya anunciaba (Real Díaz, 1956, p. 407). Bien es cierto que en la carta de Carrió a Campomanes fechada en mayo de 1777, alega haber escrito *El lazarillo…* «de orden de la Direccion General de Correos, y la imprimi a mi costa, à ruego de varios Amigos» (Herrera Navarro, p. 502) pero esa misiva es un importantísimo indicio de que la obra no estuvo tan ajena a problemas como hasta ahora se había pensado. Carrió se dirige en ella a Campomanes al saber, por medio de su altos intermediarios Miguel San Martín Cueto y Julián López de Ayllón, ambos miembros del Consejo de Indias, que el entonces Presidente del Consejo de Castilla, órgano del que emanaban las licencias para la publicación de cualquier libro o escrito por pequeño que fuera[16], su prohibición o su corrección, había leído la obra y, según le habían dicho a Carrió, la aplaudió (Herrera Navarro, p. 502). Puede entonces pensarse que toda la carta avala el beneplácito con el que contó una obra que llegaba al Consejo ya impresa, con pie de imprenta falso y sin que figurara el auténtico nombre de su autor, siendo estos procedimientos que contravenían las leyes y cédulas reales sobre la impresión de libros que, lejos de haberse suavizado en la época de Carlos III, se habían incrementado en la idea de controlar la fiabilidad y la calidad de lo publicado (Lopez, 1995; Caro López, 2003; Caro López y Bragado Lorenzo, 2004). Sin embargo, la carta es más bien un ejercicio de autodefensa frente a críticas que, al más alto nivel, se le estaban haciendo a Carrió y a su obra.

Uno de los juicios atañe al contenido mordaz del relato, considerando que «el Librito debía ser quemado en Plaza pública por no contener mas que una serie de Satiras contra todo el Reino» (Herrera Navarro, 2009, p. 503); otro, al «mal estilo» con el que estaba escrito, que al igual que el anterior, podía condenar a una obra al limbo del silencio por no considerar apto al autor en relación con la materia o por no dar que hablar sobre el nivel cultural de la nación a las plumas extranjeras, más si los asuntos tratados aludían a Indias, en general, y a la mala gestión administrativa de un ramo (o de varios, porque de todo hablan don Alonso y Concolorcorvo) tocantes a materias de Estado, en concreto.

La relativa a la sátira no era ninguna broma (Serrano Sanz, 1906) al constarle a Carrió que había sido expuesta, en carta enviada a Lima, por «Cierto Ministro, que viste la Ropa semejante a la de su Iltma» (Herrera Navarro, 2009, p. 503), dando la suficiente información sobre el sujeto –así sus estudios de Derecho Civil y Canónico, haber tenido «alguna práctica de Curia», su condición de Fiscal, la alusión a pleitos en territorios del Tucumán y el hecho de que «Este Ministro hizo el mismo viage que yo» (Herrera Navarro, 2009, 503),

14
Sea que *El Lazarillo* «básicamente está formado por los informes del viaje objeto de su comisión que debía rendir a los Administradores Generales de Madrid, según las instrucciones recibidas pero dado el carácter tan poco convencional de esos informes, y todo lo que le añadió de su parte, se puede deducir que el propio Carrió se adelantó a los posibles reparos que le podían poner sus superiores, ya que era consciente de que el resultado escrito de su viaje excedía en mucho al encargo que se le había hecho y por eso la imprimió a su costa» (Herrera Navarro, p. 508); sea que «Los funcionarios de los correos virreinales son los destinatarios del informe burocrático que Carrió de la Vandera es encargado de entregar al concluir su visita de inspección; y finalmente nosotros leemos *El lazarillo de ciegos caminantes*, resultado final de ese informe metamorfoseado en discurso narrativo» (Stolley, p. 129).

15
El 8 de agosto de 1772 presentó al virrey Amat una *Representación* sobre el estado de los correos; el 3 de septiembre de 1773, elevaba otra; el 1 de junio de 1774 enviaba un «Manual de Correos y maestros de postas, con el itinerario de las leguas, que cada una distan entre sí en las tres rutas generales de este virreynato del Perú»; y el 17 de agosto de 1776 dirigía al nuevo virrey un *Informe* sobre el estado de los correos. A todos ellos se sumaban el *Diario Náutico* y las informaciones sobre rutas, postas, costes, nombramientos, etc. que despachó por cartas durante su viaje.

16
Así estaba establecido desde el Reglamento dado por Juan Curiel como Juez de Imprentas de 22 de noviembre de 1752. Durante el reinado de Carlos III, y a partir de 1762, con Campomanes como Presidente del Consejo de Castilla, se rebajará el rigor de la legislación inspirada por Curiel pero no por ello desparecerá el control que obligaba al paso por la censura previa (*Novísima recopilación de las leyes de España,* 1805 y Reyes Gómez, 2000).

pero podría haberlo realizado mejor si hubiera tenido a mano el «Diario» de Carrió– como para identificar –aquí sí, en 1777, y no en *El Lazarillo*, y su época de redacción entre 1773 y 1775, cuando las primeras y últimas terminales de ataque del Comisionado no estaban en la Audiencia de Lima sino en la Administración Principal de Correos del virreinato–, a Antonio Porlier y Sopranis[17], que, para esas fechas, ya estaba incorporado a su puesto de Fiscal del Consejo de Indias, órgano al que se destinaban, desde el Consejo de Castilla, los manuscritos relativos a América para estimar, o no, la viabilidad de su publicación, siempre y cuando el autor hubiera cumplido con la ley expresa, que no es el caso de *El Lazarillo...*

Con el asombroso desparpajo del funcionario que cree que tanto su persona como su labor y su esfuerzo ha sido y sigue siendo bien considerado en la Corte y que eso es lo único que cuenta para ser respaldado por las autoridades, Carrió le apunta a Campomanes:

Si con todo lo dho, se mantubiere el señor Togado, en que la Obra es Satirica, porque no contiene mas que desnudas verdades, acuse tambien a todos los A.A. de la Historia Sagrada, y Profana en todos aquellos hechos que descubren los vicios, y defectos de los maiores hombres del Mundo; y sobre todo, viene ese Caballero á tratar tácitamente de Candidos, y simples á todos los Sabios de Lima, porque no conocieron la Sátira (Herrera Navarro, p. 504)

El autor apoyaba su defensa en la verdad de lo que relataba que alejaban su texto, según su criterio, del libelo mordaz aunque para ello tuviera que negar ante el Presidente del Consejo de Castilla la utilización del registro satírico. Si bien sus mismas palabras ponían de manifiesto la pluralidad de lecturas e interpretaciones que podía tener *El Lazarillo…*, la de aquellos que lo celebraban por considerarlo un libro útil, práctico; la de aquellos que advertían, obviamente, el contenido satírico; y la de aquellos que, no sin motivo, se sentían personalmente molestos:

> ...no me ha pasado por la imaginacion el que esta obra fuese aplaudida, y solo me contentaré con que se estime por util, y casi necesaria en estos Reynos, adonde la Celebraron todos, a excepción de algunos Embidiosos (Herrera Navarro, p. 504).

Es decir, para sus coetáneos, incluido el autor, había una doble posibilidad de lectura de un libro construido bajo el ameno armazón del diálogo entre dos personajes que, a lo largo del tiempo, se ha multiplicado debido a lo que Enrique Pupo-Walker llamó el «repertorio sorpresivamente amplio de códigos literarios e historiográficos» (1982, p. 188) utilizados por Carrió en su narración. Claro que ninguno de esos registros, los de antes y los de ahora, evitaban el incómodo trance marcado para los escritos que quisieran verse impresos en el siglo XVIIII. Esto es, enviar la obra al Consejo de Castilla, esperar a que este las distribuyera entre los organismos competentes al asunto tratado, seguir esperando con paciencia a que fuera leído por el censor designado, confiar en que a criterio de este la obra fuera digna de las prensas, finalmente, si el veredicto era favorable y el autor se encontraba en América, aguardar a que el barco con la licencia de impresión salvara los variados peligros de la travesía. Se ve que no llegaba a tanto la perseverancia de Carrió o que en Indias se habían visto abocados de tantas órdenes, contraórdenes, demoras que obligaban a actuar por libre o interpretaciones personalistas de las leyes que podían perjudicar muy mucho a los vasallos, a considerar las Reales Cédulas, según palabras de Carrió en su *Plan de gobierno para el Perú*, «hostias sin consagrar»[18]. Es sabido que en el caso de *El Lazarillo...* este ir por libre llegó al punto de mandar a los Directores Generales, en abril de 1776, «12 ejemplares de mis Ytinerarios desde Montevideo a esta Capital», indicando que seis de ellos ya tenían dueño, «Los SSres Sn Martín, Otamendi, y Ayllon» y el resto podían repartirlos «a quienes les pareciere» (Real Díaz, p. 409). Para reincidir pocas semanas después, en mayo de 1776, enviando otros seis ejemplares acompañados de una carta en la que distinguía el informe oficial que cursaría al nuevo virrey y las advertencias técnicas dadas por carta a los propios Directores, del libro que enviaba[19]. Van, por tanto, 18 libros de un total de 500 impresos sin licencia, de los que cien, por voluntad declarada del autor, iban a ser (o habían sido, puesto que Carrió no conocía la galbana, ni la parsimonia, ni mucho menos las componendas que esconde la prudencia) distribuidos entre sus «Amigos» y los «Administradores Mayores de la Renta, desde Montevideo a Cartagena con sus Travesías» (Real Díaz, 1956, p. 410), el resto estaba destinado a la venta según una tasación que no necesitaba intervención

17
Para contrastar los datos biográficos del Marqués de Bajamar, Guimerá Pedraza (1981)

18
Carrió recoge el dicho popular extendido entre la población hispánica de América: «En algunas ciudades a las Rales Cé[d]ulas llaman los españoles hostias sin consagrar» (Lorente Medina, p. 245); cuyo uso llegaba hasta México puesto que antes de finalizar la centuria, Hipólito Villarroel en *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España…*, empleaba con apenas diferencias el giro para referirse a la percepción de la población sobre el código legislativo que los regía: «porque las expresadas Reales Cédulas, órdenes y demás providencias son (como vulgarmente se dice) hostias por consagrar que fácilmente se interpretan para que se dificulte su ejecución» (c. 1785-1786; 1979, p. 110).

19
«Mui SSres mios: En este Navío de Comercio nombrado el Aquile, incluyo a Vss el duplicado de el nº 5 por ser el mas interesante a la Renta. Asimismo dirijo a Vss otro paquete con seis ejemplares de mi viaje de Tierra, que aunque es difuso, puede aprovechar a algunos Dependientes de la Renta, para que se imponga en el distrito de su Comision. En los demas asuntos como tengo avis, no haremos novedad, hasta que llegue el nuevo Sr. Virrey, a quien presentaré un Ynforme de los tres estados de este Ramo, desde la incorporacion a la Corona» (Sitjá Prats, p. 178).

alguna de las autoridades designadas para tal fin, ya se encargaba Carrió de hacerla para ver si se resarcía de los «más de 400 pesos de mi propio caudal» (Real Díaz, 1956, p. 410) que había empleado en la empresa. Por si fuera poco anuncia, en carta de finales de mayo de 1776, la remisión, en la próxima «Fragatita de el Rey, nombrada la Paz» (Sitjá Prats, p. 178) de otros 12 ejemplares de los que pueden disponer «a su arbitrio» (Sitjá Prats, p. 178) los Directores Generales, confirmando el envío el 31 de mayo de 1776. Van 30 libros dirigidos a las autoridades centrales de la Real Renta de Correos y a varios miembros del Consejo de Indias. Convengamos que, cuanto menos, es un caso curioso en la historia de la censura de libros americanos durante el siglo XVIII[20], no dudo que se podrá contestar, espontánea (y erróneamente), levantando el banderín de la absoluta comunión de ideas «colonialistas», entre Carrió y el poder imperante hasta convertir *El lazarillo…*, contra toda evidencia, en una «singular proclama antiamericana» (Prieto, 2006, p. 24). Pero como ese no es un camino adecuado para entender este enredo, volvamos a preguntarnos si el libro le acarreó inconvenientes a Alonso Carrió de la Vandera que para nada disimuló su autoría, ni puso a Concolorcorvo como escudo ante sus enemigos locales, ni utilizó esa estrategia editorial por estar inseguro de los logros alcanzados en su gestión y en su escritura. Más bien situar a Concolorcorvo al frente de la obra redoblaba el amargo efecto que causaría la crítica inmersa en esas páginas entre sus colegas de la Oficina Principal. Era una mofa más, por supuesto no construida para denigra o redoblar el sometimiento de lo indígena porque Carrió estaba en una guerra que nada tenía que ver con la cruzada de parte de la crítica actual. Es más, si el amanuense esperaba obtener a través del libro «la plaza de perrero de la catedral del Cuzco» (p. 13), Carrió mantenía la tesitura indicándole a Campomanes que no se le había pasado por la imaginación solicitar «a V.S. el que me de los honores de Portero de la Academia» (Herrera Navarro, 2009 p. 504) ya que tantas veces se le había acusado de pretender el puesto de Pando o el de Nava. Nada velaba el pie de imprenta, en él figuraba como autor el secretario temporal del Comisionado, la ciudad de nacimiento de Carrió era el supuesto lugar de impresión, el momento cumbre de la trifulca con Pando pasaba por ser el año de la impresión y, para redondear el bromazo, todo se había impreso en «la Rovada» que ni siquiera se molestaba en dar fe de erratas por indicadas que estuvieran en la normativa vigente.

Como cualquier interesado en la obra de Carrió puede saber como le ha ido en nuestra época, veamos cómo le fue en la suya. Seis meses después del primer envío de ejemplares, el 26 de octubre de 1776, Carrió recibía carta de Antonio de la Quadra, Juez Director General de Correos y Postas de España y de las Indias, en ella, hacía acuse de recibo de los primeros volúmenes enviados, sin poder emitir juicio alguno sobre ellos «por no haver tenido tiempo aun de reconocerle con la debida atención» (Sitjá Prats, 2013, p. 178). En principio, la predisposición de Quadra no era negativa –«parece una obra curiosa y que será útil e instructiva al Público, y aun a esta Renta en la parte que le toca» (Sitjá, Prats, 2013, p. 178)–, aunque con cierta frialdad le indica que es otra cosa lo que está esperando la Real Renta de Correos –«Lo que a esta mas principalmente combiene es el tratado que insinua comprehensivo de la Renta de Piura a Lima y de aquella Capital a Arequipa, con una puntual demostracion de las distancias, terminos en que giran los Correos, o pueden girar; establecimiento de Postas, estafetas y lo demas concerniente al mejor servicio de las correspondencias en utilidad al Publico, y de la misma Renta» (Sitjá Prats, p. 178)–. En el colmo de la inopia o de la falta de escrúpulos ante lo que estaba ocurriendo en el virreinato, le indica, además, que para realizar tal tratado se ponga de acuerdo con Pando puesto que este había formado «un cuadernito comprehensivo de su tránsito por el nuevo Reyno de Granada hasta esa Capital» (Sitjá Prats, 2013, p. 178). Una vez redactado dicho informe ni de lejos se le podía pasar por la imaginación publicarlo, sino remitirlo «aquí con tanto manuscrito para tratar de su vista lo que conbenga sobre darlo o no a la estampa» (Sitjá Prats, 2013, p. 178).

Por su parte, Carrió, en la carta enviada a Campomanes en mayo de 1777, parecía estar defendiéndose de más críticas que las alusivas a la sátira y el mal estilo, entre ellas que hubiera campado por sus fueros a la hora de imprimirlo:

> Dichos SS.es S.n Martín, y Ayllon, dicen, que si hubiera embiado el quaderno para que se imprimiera allá, se omitirian algunas cosas por impertinentes, sin señalar quales son (Herrera Navarro, 2009, p. 502).

20
La historia de la censura en Indias se ha hecho a través del estudio del código legislativo (Toribio Medina, 1958) o incidiendo en la reiteración de leyes burladas y, por tanto, en la circulación de libros e impresos que no se ajustaban a las prohibiciones (Torres Revello, 1940; Leonard, 1949). Esta última vía, más ajustada con la realidad cultural de Indias, se abrió al estudio tanto de los textos impresos como de los manuscritos (Zavala, 1978) y continúa en nuestros días.

La suerte de Carrió estaba echada, no sólo porque Grimaldi, que en tan alta estima lo tenía, hubiera sido sustituido en la Secretaría de Estado por Floridablanca. El hecho de que ese mismo año pasara a ser Contador-Interventor de la Administración Principal de Lima, por promoción al ser nombrado José Álvarez de Nava Administrador de La Paz, no debe confundirnos de los márgenes de tiempo que mediaban entre la publicación de *El Lazarillo…*, su envío a España y el negativo efecto que causó en algunas autoridades comprobar que en Indias, territorios que pretendían tener bien controlados, gente como Carrió, miembros de la nueva República de las Letras por su propio talento y por que consideraban que tenían algo importante que decir, iban, según corría el espíritu de época, pensando que podían publicar lo que escribían. Afortunadamente el libro no fue quemado en plaza pública, bastó que Carrió diera ese mismo año otro paso en falso, con el intento de impresión, otra vez sin licencia, de un *Manifiesto*. Esta vez pudo adelantarse Pando y cursar la denuncia pertinente, y el peso de la ley distante cayó sobre Carrió, por más que el fiscal de la Audiencia de Lima, Serafín Veyan, determinara, el 24 de noviembre de 1777, que el escrito no atentaba contra el honor de nadie y su contenido era beneficioso para el mejor manejo de los Correos peruanos:

> Sobre la naturaleza del Papel o Manifiesto, no puedo menos de hacer presente, que haviendolo reconocido con la devida atención, està tan lejos de reputarlo como libelo infamatorio que antes lo considero como util e importante al servicio del Rey y como producción legitima del celo que manifiesta el Autor (Sitjá Prats, 2013, p. 193).

Finalmente las PPPP veladas salvo para los que se sentían identificados o para los que podían identificarlos ganaban la partida, Carrió era pasado a la jubilación forzosa con deshonor y con el desconcierto de que los mismos Directores Generales que durante años aprobaron su gestión y sus medidas le espetaran, el 25 abril de 1778, cuando todavía hacía intentos para rehabilitar su buen nombre, que de ninguna manera sacarían «la cara por Vm, quando conocemos el atentado en que ha incurrido» (Sitjá Prats, 2013, p. 195). El antiguo Comisionado les contestaba con amargura, «Si los travajos, disgustos y perdidas que he experimentado en cerca de ocho años que sirvo a S.M. empleado en la Renta de Correos, no hubieran fortalecido mi espíritu, tengo por cierto, que en el contexto de la carta de Vss. del 25 de abril del presente año, me huviera quitado la vida» (Sitjá Prats, 2013, p. 195). Les indicaba, además, que la imputación que le hacían, esto es, revelar secretos de la Renta de Correos, «es un crimen nuevo, de que no se hizo aquí cargo, en medio del deseo, que tenían mis contrarios de abultar mis delitos» (Sitjá Prats, 2013, p. 195).

José Joaquín Real Díaz en un estudio que abría muchas y muy sugerentes vías de investigación de *El lazarillo…*, trazaba, paradójicamente, una extraña semblanza de Alonso Carrió de la Vandera que no se corresponde con su labor, ni con sus actuaciones, ni con las ideas que sus personajes dieron en el libro. Calificaba en ella a Carrió como un individuo «demasiado apegado a la letra de la ley», marcado por «una sumisión total a las órdenes de sus superiores» (Real Díaz, 1956, p. 392). Es esta una imagen si no repetida sí presente en el sustrato de muchos trabajos posteriores. No fue esa, sin embargo, la idea extraída, a través del análisis de la obra, por Enrique Pupo-Walker, que encontraba en Carrió, «tras su reafirmada condición peninsular», un punto de vista, «un plano vivencial –el más significativo de toda su vida–, que está cifrado plenamente en la cultura del criollo» (1982, p. 179). Efectivamente, eso fue, a mi criterio, Carrió, un español europeo que junto a los criollos, a los españoles americanos, formaban el segmento hispánico de la sociedad virreinal. Como tantos de ellos, sintiéndose un leal vasallo que había cumplido con su cometido, bien lejos de los vaivenes de la Corte, experimentaba la arbitrariedad de un sistema que tanto podía consentir la circulación de una extensa obra que contravenía toda la normativa vigente durante el último cuarto del siglo XVIII sobre la impresión de libros, como caer sobre un *Manifiesto* considerado útil en el virreinato o, en fin, ir aprobando durante años las medidas técnicas propuestas por un Comisionado, en detrimento de las directrices dadas por el Administrador Principal, pero mantener a este en su puesto, alimentando una disputa, que por lo visto no les quitaba el sueño a las autoridades centrales, en un sector de primera necesidad para la población de Indias, claramente lo había apuntado Concolorcorvo: en cada posta, en cada oficina de correos, «no solamente había intereses del rey, sino del público» (p. 127).

Bibliografía

Almanza Gálvez, Carla Mariela (2005), *Parodía satírica del relato de viajes y discurso reformista en El lazarillo de ciegos caminantes de Alonso Carrió de la Vandera*, Lima, Universidad Católica del Perú, Tesis PUCP [en línea: http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/bitstream/handle/123456789/835/ALMANZA_GALVEZ_CARLA_PARODIA_SATIRICA.pdf?sequence=1])

Bataillon, Marcel (1960), «Introducción a Concolorcorvo y a su Itinerario de Buenos Aires a Lima», *Cuadernos Americanos*, vol. CXI, n. 4, julio-agosto, pp. 197-216.

Bose, Walter B. L. (1938), «Alonso Carrió de la Vandera, visitador de la Real Renta de Correos en el Río de la Plata, (1771-72)», *Revista de Correos y Telégrafos*, Buenos Aires, ns. 15-16.

Bose, Walter B. L. (1941), «*El lazarillo de ciegos caminantes* y su problema histórico», *Labor de los Centros de Estudio*, Universidad Nacional de La Plata, Sección II, tomo XXIV, n. 3, pp. 219-287.

Carilla, Emilio (1973), introd. a Concolorcorvo, *El lazarillo de ciegos caminantes*, Barcelona, Labor.

Caro López, Ceferino (2003), «Los libros que nunca fueron. El control del Consejo de Castilla sobre la imprenta en el siglo XVIII», *Hispania. Revista Española de Historia*, vol. 63, n. 213, pp. 161-198.

Caro López, Ceferino y Bragado Lorenzo, Javier (2004), «La censura gubernativa en el siglo XVIII», *Hispania. Revista Española de Historia*, vol. 64/2, n. 217, pp. 571-600.

Fernández Insuela, Antonio (1990), «Un dato sobre un enigma del *Lazarillo de ciegos caminantes*», *Bulletin Hispanique*, t. 92, n. 2, julio-diciembre, pp. 847-856.

Guimerá Pedraza, Marcos (1981), «Don Antonio Porlier, Marqués de Bajamar (1722-1813)», *Anuario de Estudios Atlánticos*, n. 27, pp. 113-207.

Herrera Navarro, Jerónimo (2009), «Alonso Carrió de la Vandera, autor del «Lazarillo de ciegos caminantes»: prueba documental», *Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica*, n. 29, pp. 499-511.

Hill, Ruth, Hierarchy (2005), *Commerce, and Fraud in Bourbon Spanish America: A Postal Inspector's Exposé*, Nashville, Vanderbilt University Press.

Klien-Samanez, Mónica (2002) «El lazarillo, Fray Calixto y las cuatro P», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XXVIII, n. 55, 1er Semestre 2002, pp. 21-35.

Lopez, François (1995), «El libro y su mundo», Joaquín Alvárez Barrientos, François López e Inmaculada Urzaínqui, *La República de las Letras en la España del siglo XVIII*, Madrid, CSIC, pp. 63-123.

Lorente Medina, Antonio (1985), intro. a Alonso Carrió de la Vandera, *El lazarillo de ciegos caminantes*, ed., Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Medina, José Toribio (1958), *Historia de la imprenta en los antiguos dominios españoles de América y Oceanía*, 2 vols., Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.

Novísima recopilación de las leyes de España (1805), tomo IV, Libros VIII-IX.

Pupo-Walker, Enrique (1982), «En el azar de los caminos virreinales: relectura de «El lazarillo de ciegos caminantes»», en *La vocación literaria del pensamiento histórico en América*, Madrid, Gredos, pp. 156-190.

Prieto, Martín (2006), *Breve historia de la literatura argentina*, Buenos Aires, Taurus.

Real Díaz, José Joaquín (1956), «Don Alonso Carrió de la Vandera, autor del *Lazarillo de ciegos caminantes*», *Anuario de Estudios Americanos,* vol. XIII, pp. 387-416.

Real Díaz, José Joaquín (1959), prólogo a Concolorcorvo, *El lazarillo de ciegos caminantes*, BAE, n. 122, Madrid, Atlas.

Reyes Gómez, Fermín de los (2000), *El libro en España y América. Legislación y censura (siglos XV-XVIII)*, vol. I, Madrid, Arco/Libros.

Rodrigo, Enrique (1994), «'Un viaje algo circunstanciado': El destinatario de *El lazarillo de ciegos caminantes*», Juan Villegas, coord., *Encuentros y desencuentros de culturas : siglos XIX y XX. Actas de XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (1992), Irvine, AIH, vol. 4, pp. 21-27.

Serrano Sanz, Manuel (1905), «El consejo de Castilla y la censura de libros en el siglo XVIII», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, n. 15, pp. 28-46.

Sitjá Prats, Jesús (2013), *El correo colonial en el virreinato del Perú. Siglos XVIII y XIX*, Real Academia Hispánica de Filatelia, Discursos Académicos XXVIII.

Stolley, Karen (1992), *El lazarillo de ciegos caminantes: un itinerario crítico*, Hanover, Ediciones del Norte.

Torre Revello, José (1940), *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*, Buenos Aires, Peuser.

Villarroel, Hipólito (c. 1785-1786; 1979), *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España…*, intro. Genaro Estrada, estudio prel. Aurora Arnaiz Amigo, México, Miguel Angel Porrúa.

Zanetti, Susana (2002), «La trama de lectura y escritura en *El lazarillo de ciegos caminantes* de Alonso Carrió de la Vandera», en *La dorada garra de la lectura. Lectoras y lectores de novela en América Latina*, Rosario, Beatriz Viterbo, pp. 19-59.

Zavala, Iris (1978), *Clandestinidad y libertinaje erudito en los albores del siglo XVIII*, Barcelona, Ariel.

Fecha de recepción: 26/06/2013
Fecha de aceptación: 29/07/2013

América sin nombre, nº 18 (2013) 95-103
DOI. 10.14198/AMESN2013.18.08
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

NARRATIVA DE *INDIOS* EN LAS *HISTORIAS NATURALES* DE JUAN IGNACIO MOLINA Y FELIPE GÓMEZ DE VIDAURRE*

LUIS HACHIM LARA
Universidad de Santiago de Chile
luis.hachim@gmail.com

Luis Antonio Hachim Lara
Doctor en Literatura. Ha publicado artículos en revistas y medios de América Latina, Europa y Estados Unidos. Entre sus ensayos nombraremos *Tres Estudios sobre el pensamiento crítico de la ilustración americana* (España), *Carlos Pezoa Véliz: Alma chilena de la poesía* (Valparaíso) y *Summa de libros y autores del periodo Colonial: La biblioteca hispano-americana septentrional de Beristáin de Souza*. El año 2012 *librosdementira* editó un volumen de sus cuentos: *Sobre homúnculos y humanoides*. Actualmente es académico y Director del Departamento de Lingüística y Literatura en la Universidad de Santiago de Chile.

* Este trabajo se constituyó a partir del proyecto Fondecyt 1085194: «Literatura y narración en las Historias naturales hispano americanas del siglo XVIII».

RESUMEN

Los naturalistas europeos abordaron a los aborígenes de América, recurriendo a las narraciones que el archivo occidental poseía y que estaba a disposición de la racionalidad ilustrada en perspectiva de la administración colonial. A su vez, los criollos letrados, confrontan su episteme –a veces diferenciada– con esas narrativas occidentalistas. Así, los jesuitas chilenos Juan Ignacio Molina y Felipe Gómez de Vidaurre en sus *Historias naturales*, investigarán las costumbres *civiles* del indígena antes de la llegada de los españoles. Estos letrados criollos, primeros exiliados americanos en Europa, aportaron conocimiento sobre esos *indios* y que hasta ese momento habían descritos por los letrados e ilustrados de los imperios coloniales. El *lugar* y *perspectiva* de enunciación de los dos jesuitas, responde a su propia experiencia y relación con el *mapuche* y con otras etnias en Chile. Este saber es incorporado al *Compendio de la Historia Geográfica, Natural y Civil del Reyno de Chile* (1776-1787) de Juan I. Molina y también en la *Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile* de Felipe Gómez de Vidaurre (1889).

Palabras clave: Estudios coloniales, Catolicismo ilustrado hispanoamericano, Historias Naturales, Pensamiento crítico y literario latinoamericano.

ABSTRACT

European Naturalists addressed to the Aborigines of America using the westerner file stories, available to Enlightenment rationality for the colonial administration. In turn, the learned criollos, compare their knowledge, sometimes differentiated, with these narratives westerners. Chilean Jesuits Juan Ignacio Molina and Felipe Gomez Vidaurre in their *Natural Histories* investigate civilian indigenous customs before the arrival of the Spanishs. These learned criollos, firsts Americans exiles in Europe, contributed knowledge about those *Indians*. The *place* and *perspective* of enunciation of the two Jesuits react to his own experience and relationship with *Mapuche* and the other ethnic in Chile. This knowledge is incorporated into the *Compendio de la Historia Geográfica, Natural y Civil del Reyno de Chile (1776-1787)*, by Juan I. Molina and also in *Historia geográfica, natural y civil del Renio de Chile*, by Felipe Gómez Vidaurre (1889).

Keywords: colonial studies, Enligthenned Hispanic Catholicism, Natural Histories, Critical Thinking and Latin American literary.

Grabado del Abate Molina, siglo XIX

Dicen que todos somos iguales, pero algunos somos más iguales que otros.

Escrito en una pared (Temuco).

Con el término narrativas nos referimos a hechos y usos socio culturales inscritos en los textos coloniales (Cartas, Crónicas y Relaciones), todo «*acto* mediante el cual un sujeto *otro* interpela al sujeto hegemónico sobre su condición» (Hachim, p. 2006, p. 17) y también a los discursos que contaron y nominaron como *indios* a sujetos pertenecientes a grupos muy diversos de seres humanos que habitaron el Anahuac, Yucatán, la región andina o Tahuantinsuyo y los otros territorios de ultramar. La denominación *indios* surge en el mundo occidental y, por simplificación y economía para el imperio, cubrió un campo ambiguo y peyorativo[1] que no tuvo fundamento semántico hasta fines del siglo dieciocho en el *Diccionario geográfico de las Indias Occidentales o América* 1786-1789 del ecuatoriano –Mariscal de Campo y Gobernador de La Plaza de La Coruña– Antonio de Alcedo y Bejarano. Un especialista mexicano en «El indio de los diccionarios» escribe: «Nebrija, en vez de ampliar la definición incluyendo a los indios americanos en las ediciones de 1545 y 1581, simplemente la suprime. […] Se posterga [hasta fines del dieciocho] la existencia léxica del indio de América y se elimina el conocimiento del indio de la India» (Raúl Reissner, 1985, p. 10). El concepto «indio» no estaba en los diccionarios, pero los detentores del poder ejercían sus competencias para discriminar y tratar con la plebe que incluía a mestizos, indios, negros e incluso criollos, es decir a los propios descendientes del conquistador de las Indias.

En la práctica, el vacío semántico sobre el indio permitía discriminar, pero no definir. Cada español peninsular o español americano «limpio de sangre», debía distinguir entre un mulato y un castizo, un mestizo y un coyote, un criollo de un *salta atrás*, un indio de un cholo, un negro de un lobo, etc.[2] El sistema colonial y sus ejes de dominación, –entre ellos el de raza– que heredó el sujeto hispanoamericano, fue indudablemente conveniente para la continuidad de la colonia en la Colonialidad (A. Quijano, 2000) después de los procesos de independencia. El préstamo onomástico, desde el *indio* asiático al nuevo «ente», extraño al conocimiento europeo, sirvió en primera instancia para eludir la alteridad e imponer la ocupación, en un territorio *sin sujetos*. Para estos efectos, no tiene sentido cuestionar los recursos culturales de la lengua española, con los que el dominador inventarió y mensuró América y a sus habitantes. Lo que sí se puede criticar y condenar es la tendencia de algunos letrados e historiadores a reducir la diversidad a lo biológico, anticipando proféticamente el racismo nacional socialista o fascista. Por otro lado, tampoco se debe a la importación de ideas el entusiasmo racista de criollos y mestizos que ejercieron el poder después del periodo colonial. La abundancia de evidencias al respecto confirma que en las nuevas condiciones de Colonialidad, el eje de raza sigue siendo un dato relevante para clasificar y asignar roles específicos a los sujetos sociales por parte del poder criollo/mestizo. Sin embargo, en el cuadro de tales geopolíticas del conocimiento, es posible establecer diferencias sobre el indio, entre los europeos ilustrados, españoles peninsulares y españoles americanos o criollos. Incluso, las perspectivas sustentadas por las agencias criollas y jesuitas, agitan el tema del indio en polémica con la Ilustración hegemónica.

Juan Ignacio Molina y Felipe Gómez de Vidaurre, jesuitas chilenos expulsos en el año 1767, acorde al Real Decreto de Carlos III, terminan en el exilio italiano sus Historias naturales. El Abate Molina escribe en italiano el *Compendio della storia geografica, naturale e civile del regno del Cile*[3] [*Compendio de la Historia Geográfica, Natural y Civil del Reyno de Chile*, título de la edición española] que se publicó en Bolonia el año 1776, sin el nombre del verdadero autor. Por esto fue atribuida erróneamente a Felipe Gómez de Vidaurre por E. J. Jagemann, (Walter Hanisch, 1976, p. 113), editor de la edición alemana del *Compendio* del año 1782[4]. La primera edición en español fue publicada en Madrid por Antonio Sancha en el año 1788 y traducida por Domingo José de Arquellada y Mendoza, correspondiendo a la Primera Parte que el Abate Molina dividió en cuatro libros dedicados exclusivamente a la Historia geográfica y natural de Chile.

Molina en el «Prefacio» de este primer *Compendio*, manifiesta que va a escribir sobre patagones e indígenas «más largamente en [un] segundo compendio» (Molina, 1776, p. XI). Para completar su proyecto redactó la *Historia civil* que publicó posteriormente,

1
El Papa Paulo III a través de la Bula *Sublimis Dei* en el año 1537 reconoció la humanidad del «indio».

2
Ver cuadro de castas: [http://www.ub.es/afroamerica/Workshops.htm].

3
Tengo a mano la *editio prínceps* en *octavo regular* (11,5 x 17, 5), bajo el título citado y publicada en Bologna «Nella Stamperìa di S. Tommaso d' Aquino. *Con licenza de' Superiori*» en 1776 y sin la mención del autor. Difiere de la primera edición española en cuanto ésta contiene un «Appendice» en el cual Molina describe «alcune altre osservazioni, ed annotazioni da aggiugnersi agli articoli quì indicati, con vari passi tratti dalla Storia del viaggio di D. Antonio Ulloa» (1776, pp. 228-245). Igualmente incluye 10 láminas, no consideradas en la edición española. Las láminas son las siguientes: 1. Carta geográfica del Reyno de Chile (la única que se reproduce en edición española). 2. Clases de (5) aves chilenas. 3. Clases de (9) mamíferos. 4. Marcado de vacunos. 5. Juego de la Chueca. 6. Juego del Cututumpeucu. 7. Baile de los Indios. 8. Dama criolla en vestido de visita. 9. Dama criolla en vestido de casa. 10. Mapa (Giacopo) de la Capital del Reyno de Chile.

4
Cf. Antonello Gerbi difiere con Hanisch en cuanto a uno de los nombres del editor alemán del *Compendio* en *La disputa del nuevo mundo* ([1955] 1993, p. 265 [nota 281]). Igualmente José Toribio Medina coincide con Gerbi en su *Biblioteca Hispanochilena* (1899, p. 99 [Nota 2]).

–también en lengua italiana–, bajo el título de *Saggio sulla storia civile del Cile*[5], Bolonia, 1787. Ocho años más tarde, 1795, es impresa en Madrid por el mismo Sancha.

En esta dirección, su compañero de orden, Felipe Gómez de Vidaurre, a instancias del propio Molina y los otros jesuitas americanos, escribe otra *Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile*[6] en 1789, publicada en Chile el año 1889 en la Colección de Historiadores de Chile (dos tomos) al cuidado de José Toribio Medina, quien agrega una Introducción y notas.

Estas dos Historias Naturales siguen el modelo de la *naturalis historia* cuya procedencia en la antigüedad se relaciona con Estrabón (63 a. de C) y sus *Memorias históricas*, la *Historia* de Heródoto (444 a. de C), *Filosofía de la naturaleza* de Aristóteles (384-322 a. C), *Enciclopedia* de Varrón (116-27 a. C.), la *Historia natural* de Plinio (23-27 d. C.) y San Isidoro con sus *Etimologías.* En estas obras precursoras, la literatura se desarrolló como una narración[7] sobre el conocimiento en la que «se moldeará el género de la 'historia natural, que alcanzará su máximo desarrollo durante el siglo XVIII» (Asúa, 1996, p. 27). Así la mayoría de las Historias Naturales posteriores siguen la forma asentada por Plinio de una estructura ternaria: prefacio, dedicatoria e índices. Aún más, muchos autores continuarán aplicando la taxonomía con que éste distribuyó las especies en sus treinta y siete libros[8]: «La Historia Natural (...) es, pues, no solo un monumento de lo que los romanos del siglo I d. C. consideraban como «la ciencia» [...], sino también un tesoro de documentación» humana[9].

En esa narrativa natural se encuentran observaciones sobre la historia *moral*, referida a las costumbres del hombre en su primera etapa primitiva o *estado natural* que Hobbes opone al «estado civil» de cultura. A ese conjunto de prácticas y relatos acumulados en términos de cultura, contribuyó la *Naturalis historia*, cuya consolidación como género, se debe a los autores anteriormente nombrados, sobre todo Sócrates, Platón y Aristóteles, este último desde el marco de la *Filosofía de la Naturaleza*.

En esta tradición textual se inscribe el saber *occidental* y consecuentemente la actividad «científica» de los letrados que llegaron a América En esa etapa y en perspectiva de circunscribir el tema a las Historias Naturales en América, corresponderían algunas observaciones respecto a la llegada de los españoles a las Indias, Nuevo Mundo y América. Este acontecer produce cambios significativos en la ecumene clásica –Europa en la cúspide, África y Asia en la base– que, desde el punto de vista del conocimiento, entra en crisis con la aparición de América. Esta crisis –epistémica puesto que transforma el conocimiento de la época– incluye el desarrollo de los dispositivos (Historias naturales) de saber que estamos tratando.

En el periodo de las Indias (1492) Nuevo Mundo (1503) y de América a partir de 1507, la escritura de las historias naturales[10] cumple servicios inapreciables al poder español. En esta dimensión, es pionera la narrativa de Gonzalo Fernández de Oviedo en su *Historia General y Natural* (1535) que «es, ante todo, la primera historia natural del nuevo continente; pero es también la primera defensa sos-

SAGGIO
SULLA STORIA NATURALE
DEL CHILI
DEL SIGNOR ABATE
GIOVANNI IGNAZIO
MOLINA.

IN BOLOGNA MDCCLXXXII.
Nella Stamperia di S. Tommaso d' Aquino.
Con licenza de' Superiori.

Grabado del Abate Molina

5
El título completo de esta primera edición italiana en *octavo mayor* [12x19] es *Saggio sulla Storia Civile del Chili del Signor Abate Giovanni Ignazio Molina*. Bologna: Nella Stamperìa di S. Tommaso d' Aquino. Con licenza de' Superiori, MDCCLXXXVII. No difiere significativamente de la edición española de 1795, sin embargo contiene un mapa «Carta del paese, che abitano gli araucani nel Chili de poncio chileno» inexistente en la traducción de Nicolás de la Cruz y Bahamonde.

6
El investigador Álvarez Arregui (1994, vol. 2, p. 48) reseña una *Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile* de «Felipe Gómez de Vidaurre, escrita en 1789 y publicada un siglo después». Federico Alvarez Arregui: «El debate del Nuevo Mundo». La edición a la que se refiere Álvarez Arregui corresponde a la publicada por José Toribio Medina en 1889 en Santiago por la Imprenta Ercilla, el mismo Medina aclara en la Introducción: «Don Felipe Gómez de Vidaurre, autor de la *Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile*, que hoy publicamos, vio la luz en la ciudad de Concepción [Chile] el año 1748» (Felipe Gómez de Vidaurre, 1889, p. V).

7
Considero el verbo «narrar» como *acto* comunicativo básico del pensamiento, determinado por su referente, el enunciado en prosa narrativa y por su relación de *sentido* con el proceso de enunciación. Probablemente aquí la acepción de *relato* en versión post moderna, resultaría anacrónica. Sin embargo, la categoría «narratividad» –ya expuesta por Ricoeur (1980) y por Hayden White, por nombrar dos especialistas– es ya parte del instrumental conceptual en los estudios coloniales.

8
Los libros están organizados según esta tabla: Libro 1. Prefacio (dedicatoria) e índices. 1–2 El cosmos. 3–6 Geografía. 7 [Figuras admirables de gentes]. 8–11 Reino animal. 12–19 Reino vegetal. 20–27 Farmacopea vegetal. 28-32 Farmacopea animal. 33–37 Reino mineral. Cf. Cayo Plinio Segundo: *Historia Natural* (1999). Igualmente, Plinio El viejo: *Historia Natural* [Libros VII-XI] (2003). En la primera nota los traductores agregan: «En la fase final de la elaboración de los libros VII-XI hemos tenido conocimiento de la reciente publicación de la *Historia Natural,* traducida por J. Cantó *et alii*, Cátedra, Madrid 2002, de lo cual queremos dejar constancia en esta primera nota» (2003, p. 7).

9
Guy Sebat: «Introducción general», Plinio El Viejo: *Historia Natural* (1995, p. 9).

10
Las Historias *generales* e Historias *particulares* asumieron la extrañeza de las realidades americanas, esquemáticamente tendríamos que identificar en este *corpus*: la *Historia General de las Indias* (1527) de Fray Bartolomé de las Casas. *Historia General y Natural de las Indias* (1535) de José Fernández de Oviedo. *Historia General de las Indias* (1552) de Francisco López de Gómara. *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España* (1568) del soldado Bernal Díaz del Castillo. *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (1569) de Fray Bernardino de Sahagún. *Historia Moral y Natural de las Indias* (1590) del Padre José de Acosta. *Historia Geográfica, Natural y Civil del Reyno de Chile* (1776) del Abate Juan Ignacio Molina, *Historia antigua de México* (1780) del jesuita mexicano Francisco Javier Clavijero, *Historia del Reino de Quito en la América meridional* (1788) del Padre riobambeño Juan de Velasco y la obra que cierra el periodo colonial *Historia del Nuevo Mundo* (1793) de Juan Bautista Muñoz.

tenida de la expansiva Monarquía Católica, el mayor imperio en términos geográficos, […] que el mundo nunca antes hubiera conocido y que no volviera a conocer hasta el siglo XIX» (Anthony Padgen en Jesús Mª Carrillo, 2004, p. 12). Sin embargo, el

> respeto táctico por lo autóctono no debe ocultar el hecho de que el gesto globalizador de comprender y organizar la diversidad territorial y lingüística en una obra como la de Oviedo responde básicamente, a una dinámica imperialista donde el conocimiento de lo local es sólo un paso hacia su dominación. Los nombres acuñados por los soldados y colonos españoles, que Oviedo recoge al lado de las variedades nominales nativas, aparecen siendo el rastro de ese proceso de territorialización, que es la expansión imperial en América. Estos nombres son las huellas de una violencia ejercida sobre lo dado, sobre la diferencia local que Oviedo registra, […] (Jesús Mª Carrillo, 2004, p. 150).

Sesenta y siete años después, el jesuita español José de Acosta recoge su experiencia botánica, zoológica y *moral* –producto de sus estadías en Perú, México y Santo Domingo–en la *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590), cuyo aporte es esencial para entender las costumbres de los nuevos «sujetos» e involucrarlos en la cristiandad. Su historia recoge información de una flora y una fauna desconocida, junto con abordar la historia *moral* de los incas. La referencia a la historia moral implica su relación con el latín *mos*, *mores* aludiendo a *costumbre*, junto a la palabra *historia* con un significado de indagación o investigación Howland Rowe (1969, p. 1). La *Historia moral* de Acosta a grandes rasgos contiene una primera parte referida al universo, la tierra y al Nuevo Mundo y los tres reinos; mineral, vegetal y animal. La segunda, trata la Historia Moral, referida a las *costumbres y hechos de los indios* (Acosta, 1998) y que correspondería a *Figuras admirables de gente* o Antropología en Plinio.

El jesuita Acosta desarrolla eficientemente la narrativa del *gesta Dei* en su *Historia moral*, en la que es apreciable la conexión con el género misional, que los letrados de la orden estaban difundiendo en todos los lugares en que evangelizaban, construyendo así una versión propia del *peregrino*, del aventurero de Cristo o del viajero que investiga y que a través de las historias, representa la vida de otros pueblos, la *moral* de aquellos que, pese a su alteridad podían ser incorporados al proyecto divino.

Correlativamente, la necesidad de conocimiento exigía una epistemología coherente con el estado de ciencia en que se encontraba el saber de este jesuita español. En su clasificación de las ciencias, Bacon (1605) coloca las historias naturales bajo la facultad de la memoria[11] en sus variantes naturales y/o civiles. En el siglo dieciocho, en la *Enciclopedia,* Diderot y D'Alembert al transformar el árbol del conocimiento, –definiendo la facultad de la *razón* como centro de la taxonomía–, establecen que el Conocimiento de la Naturaleza se constituye en relación con la rama de la Filosofía Natural[12] pero mantienen bajo la facultad de la *memoria* las *narrativas* de las Historias (naturales y civiles). La práctica científica de los jesuitas ilustrados se relaciona con el dispositivo narrativo que facilita la Historia Natural.

En el modelo Ilustrado de Ciencia, que ya sufre cambios importantes, la Historia Natural continúa siendo entendida como narración, implicando una *actividad literaria* que el también jesuita Juan Andrés, delimitó en su obra *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura* (1784). En esta obra dedicada al Ilustrado Joseph Moñino, Conde de Florida-Blanca, el sacerdote incluye los conocimientos geográficos, naturales, matemáticos, zoológicos y culturales *bajo el patrocinio de la Literatura* (Abate Juan Andrés, 1784, prólogo). En igual medida se debe entender –en la tradición letrada de los jesuitas–, la *Ratio Studiorum* que más allá de su carácter preceptivo, supone un método de aproximación a los objetos de estudio, los fenómenos naturales y los grupos humanos, llegando a coincidir con las propuestas ilustradas en el espacio geográfico hispanoamericano[13].

En perspectiva de un estudio de la actividad científica de la Compañía de Jesús, éste no podría obviar las investigaciones y discusiones científicas[14] del jesuita mexicano Francisco Javier Clavijero, de los chilenos Juan Ignacio Molina, Felipe Gómez de Vidaurre, Manuel Lacunza y del padre riobambeño Juan de Velasco.

El aporte científico e histórico de los jesuitas expulsos al conocimiento de América es fundamental. Ellos, en el exilio italiano, incorporaron la alteridad en el archivo europeo. Antonello Gerbi en *La disputa del Nuevo Mundo*, reflexiona sobre el valor de estos jesuitas, especialmente Clavijero (*Historia antigua de México*, 1780), Juan de Velasco (*Historia del*

11
Oviedo enfatiza en su Dedicatoria del *Sumario* la facultad de la memoria «ni hay de esta escritura más de lo que en la memoria está y puedo de ella aquí recoger» en G. Fernández de Oviedo: *Sumario de la Natural Historia de las Indias* (2002, p. 56).

12
Robert Darnton: «Los filósofos podan el árbol del conocimiento», *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa* (1987, pp. 192-216).

13
La acción educativa, económica y científica de los jesuitas debe ser juzgada de acuerdo a los contextos en que ocurre. No es lo mismo examinar el jesuitismo en Francia, Portugal, España que en América. Cfr. Herman Shwember (2004).

14
Lo mismo puede decirse del médico quiteño Eugenio de Santa Cruz y Espejo en la reflexión médica y de crítica al sistema colonial y también del ex jesuita peruano Juan Pablo Viscardo y Guzmán y su ingente producción sobre la emancipación americana. Cf. Luis Hachim Lara (2000).

reino de Quito en la América meridional, 1789) el Abate Molina con su *Compendio de una Historia Geográfica, Natural y Civil del Reyno de Chile* de 1776 y el *Compendio de la Historia Civil del Reyno de Chile* escrito en el año 1787. Curiosamente no incorpora al jesuita Felipe Gómez de Vidaurre y su *Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile* (1789).

El Abate Molina y su compañero de orden Felipe Gómez de Vidaurre en su respectivas historias naturales, también escriben sobre el *indio*, pero esta palabra no representa lo mismo para cada sujeto. En esta aproximación al tema, se debe aclarar que el lugar de enunciación y la perspectiva de enunciación del sujeto colonizador, sobre el indio, es diferente respecto del lugar y perspectiva de enunciación del español americano colonizado (criollo). La enunciación indígena, obviamente muestra su diferencia radical frente al español y al criollo.

El lugar de enunciación del español peninsular y del español americano, es compartido en el espacio de lo que entendemos por cultura occidental y concepto de hombre. Sólo la perspectiva de enunciación diferencia al sujeto europeo del criollo. El conquistador representa y legitima la acción del Imperio. El español americano en su práctica, suscribe el proceso de incorporación a occidente de acuerdo a los criterios evangelizadores, humanitarios, políticos, independentistas, etc. Así vemos que en el nivel del discurso euro céntrico el campo semántico de la palabra indio, refiere a narraciones del bárbaro, salvaje, antropófago, pagano y otras variantes de la tradición clásica.

En el discurso criollo la palabra indio refiere a lo mismo, pero también narra la violencia y degradación de la humanidad del indio, junto con entender la diferencia y el conflicto desde el punto de vista cultural. Lo anterior, a veces los impulsa a la acción, pero en función de sus propias agencias. Una conocida historiadora escribió: «debemos tomar en cuenta que la rebelión de Túpac Amaru les sirvió a los criollos para evaluar si las condiciones estaban suficientemente maduras para el *autogobierno*» (O'Phelan Godoy, 1987, p. 197). Por otra parte; la enunciación indígena siempre fue mediada y pese a la abundante historiografía blanca y criolla disponible, no ha sido posible acceder a trabajos que produzcan conocimiento nuevo y efectivo sobre ello. Aquí tenemos probablemente el origen del lugar común: los sujetos dominados no escribieron historias. No obstante, podemos identificar su enunciación en la actividad discursiva con que los indígenas acompañaron las más de ciento cuarenta insurrecciones[15] que se desarrollaron durante el siglo dieciocho, y de esas conocemos restrictivamente la de Juan Santos Atahualpa (1742-1742), José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru (1780-1781) y la insurrección de Julián Apaza Tupac Catari (1781). Los discursos indígenas, reclamaciones y comunicados fueron incluyentes respecto a las demandas criollas. Los discursos, Manifiestos y Declaraciones de Independencia de los criollos fueron excluyentes.

En consecuencia, el lugar y perspectiva de enunciación del sujeto colonial y sus modalidades en el discurso colonizador, ha tenido suficiente atención en la literatura, no así la ambigüedad y ambivalencia del sujeto criollo, que a su pesar, *representaría* la cultura que cuestiona y trasciende la colonialidad. En este sentido, es importante estudiar el aporte de las Historias naturales escritas por los jesuitas, en este caso dos chilenos, pero sin olvidar las Historias Naturales escritas por el mexicano Javier Clavijero y la del riobambeño Juan de Velasco.

En el caso del *indio* en el *Compendio de la Historia Natural y Civil del reino de Chile* de Molina y en la *Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile* de Felipe Gómez de Vidaurre: Molina nos dice que concluye su «narrativa, formando una idea ligera del hombre, considerado como habitante de Chile, en cuyas montañas coloco igualmente los famosos Patagones, reputados por gigantes de la espacie humana» (Molina, 1776, p. X). Igualmente, nombra por primera vez al sujeto que nos interesa:

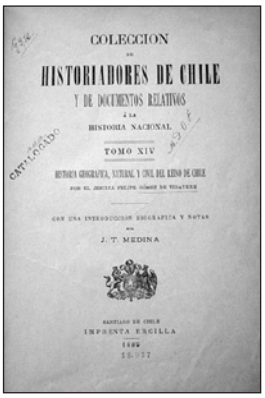
> Algunos geógrafos dan a este Reyno una extensión mucho mayor que la que nosotros señalamos, pues comprehenden asimismo dentro de sus límites el Cuyo, la Patagonia y las tierras Magallánicas: regiones que, además de estar separadas de Chile por la misma naturaleza, se diferencias totalmente de él no menos en el temperamento que en sus frutos y habitadores, los cuales se diferencian de los Chileños [sic] en las facciones, en las costumbres y en sus lenguajes (Molina, 1776, p. 3).

El sabio jesuita, a partir de esta primera denominación, construye una perspectiva referencial del mapuche, considerándolo *chileno*. Igualmente la Historia civil traduce el empeño de los dos jesuitas por dar a la comunidad y or-

COMPENDIO
DE LA HISTORIA GEOGRAFICA,
NATURAL Y CIVIL
DEL REYNO DE CHILE,
ESCRITO EN ITALIANO
POR EL ABATE DON JUAN
IGNACIO MOLINA.
PRIMERA PARTE,
QUE ABRAZA LA HISTORIA GEOGRAFICA
Y NATURAL,
TRADUCIDA EN ESPAÑOL
POR DON DOMINGO JOSEPH
de Aragoitiada Mendiola, Individuo de la
Real Academia de Buenas Letras
de Sevilla, y Maestrante
de Ronda.
EN MADRID
POR DON ANTONIO DE SANCHA.
AÑO M. DCC. LXXXVIII.
Se hallará en su Librería en la Aduana vieja.

Grabado mujeres mapuches, Dumont d'Urville, 1842

15
Gustavo Faverón Patriau afirma «más de un centenar de rebeliones, levantamientos, sublevaciones, motines y alzamientos indígenas» agregando que «Scarlett O'Phelan ha enumerado ciento cuarenta» (Gustavo Faverón Patriau, 2006, p. 171).


COLECCION
DE
HISTORIADORES DE CHILE
Y DE DOCUMENTOS RELATIVOS
Á LA
HISTORIA NACIONAL
TOMO XIV
HISTORIA GEOGRÁFICA, NATURAL Y CIVIL DEL REINO DE CHILE
POR EL JESUITA FELIPE GÓMEZ DE VIDAURRE
CON UNA INTRODUCCION BIOGRÁFICA Y NOTAS
DE
J. T. MEDINA
SANTIAGO DE CHILE
IMPRENTA EREGÍLLA
1889

ganización del *mapuche* un carácter *civilizado*, dejando en evidencia el recurso –injustificable– de los conquistadores para ejercer la violencia. En la página 377 del *Compendio*, Molina fija su perspectiva: «El hombre, centro a quien se refieren por ley de la naturaleza todas las cosas criadas de nuestro globo, goza en el Reyno de Chile de todo el vigor que le puede suministrar la beneficencia del clima sin alteraciones» (Molina, 1776, p. 377) y al mismo tiempo sitúa su lugar enunciativo:

> Entre los mismos *criollos* que Paw quisiera reducir si pudiese a una vida corta, he conocido yo viejos de 104, 107, y 115 años; mi abuelo paterno y bisabuelo, que también fueron *criollos*, vivieron prósperamente, el uno 95 años, y el otro 96, siendo todavía mucho más comunes estos ejemplos entre los *indígenas* o *nativos* de aquellas tierras (Molina, 1776, p. 378).

El Abate se reconoce a sí mismo como criollo, pese a que la generación de sus abuelos habían vivido muchos años ya en Chile. Posteriormente, establece su criterio sobre los otros miembros o castas:

> Los habitantes de Chile se dividen en *indígenas* o nativos, en generación europea, y en raza africana. Los de origen europeo son por lo general de un buen parecer, singularmente las mujeres, muchas de las cuales están dotadas de singular hermosura: pero los nativos chilenos forman una sola nación dividida en varias tribus, todas las cuales tienen una misma fisonomía y una misma lengua, que ellos llaman *Chilidugu*, que quiere decir *lengua chilena*, y la cual es dulce, armoniosa, regular, expresiva, y muy abundante de términos aptos e idóneos para expresar no solamente las cosas físicas generales o particulares, sino también las cosas morales y abstractas. La carnación de estos pueblos es de un color pardo bermejo, que tira a cobre; pero los Boroanos, situados en el centro de las provincias de Arauco por los 39 grados de latitud austral, son blancos y encarnados, y tienen los ojos azules y los cabellos rubios como los europeos que nacen en medio de la zona templada septentrional; y sus facciones son regulares, y aun en algunas hermosas (Molina, 1776, pp. 380-381).

Luego, agrega: «son tan robustos aquellos *Indios*, y sufren con tal vigor y constancia todo género de fatiga cuando se dan al trabajo, que son preferidos para aquellas cosas o haciendas que requieren esfuerzos extraordinarios (Molina, 1776, p. 382). Y «los que moran en las sierras andinas son generalmente más altos; y aun yo creo, como dejé dicho al principio, que estos y no otros sean los tan célebres *Patagones*, de quienes se ha hablado tanto en Europa» (Molina, 1776, pp. 382-383). «Los puelches, que habitan los Andes Chilenos australes, usan unos sombreros de pieles, adornados con plumas vistosas, y se pintan el cuerpo con varios colores, pero especialmente los párpados (Molina, 1776, p. 385). En esta estrategia nominal de Molina, vemos el uso minoritario de indio, frente al mayoritario de chilenos para designar a los nativos que los españoles uniformaban bajo la denominación indios. Igualmente, opta por nombrar de acuerdo a los usos de la lengua de los chilenos, a Puelches, Pehuenches, Boroanos, Poyas y Caucaus. Luego, incluye miembros distinguibles bajo designaciones españolas, criollos, americanos, patagones, montañeses. Ciertamente, esta breve y limitada muestra de términos, para designar a indígenas o nativos, se reduce solo al Cuarto libro de la *Historia Natural*, sin embargo, el mismo Molina al final adelanta:

> Baste por ahora esta noticia en cuanto a los habitantes de Chile, puesto que en el Compendio de la Historia Civil de aquel Reyno, cuya publicación esperamos no diferir mucho tiempo, hemos de tratar mas a la larga de sus cualidades y de sus hechos de armas (Molina, 1776, p. 387).

En la segunda parte de su *Historia Civil* las estrategias onomásticas de Molina cambian, aunque mantiene el uso de *chileno* para referirse al *mapuche*, utilizando el gentilicio específico respecto de cada zona y sus respectivas etnias, evitando el uso de las denominaciones correspondientes a cuadros de castas.

A su vez, Felipe Gómez de Vidaurre en su *Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile* (1789), Libro sexto titulado «Hombres de Chile» (Gómez de Vidaurre, 1889, pp. 296-353) del primer tomo, también estudia a los indígenas:

> Sobre ninguna cosa de América han escrito más malamente que sobre el hombre. A ninguno de sus animales han degradado más de su orden que lo que han hecho con el hombre. Le han concedido tan poca racionalidad, que han llegado a dudar si era capaz de los sacramentos de nuestra sagrada religión (Gómez de Vidaurre, 1889, p. 295).

La pluralidad onomástica con que Gómez de Vidaurre nombra a los nativos o «naturales» como insiste, amplía las denominaciones anteriores.

> Si se han visto como desaparecen los *copiapinos*, los *coquimbanos*, los *quillotanos*, los *mapochinos*, los *promaucaes*, los *curis*, los *cauques*, los *pencones*, esto es, los indios en todo lo que presentemente ocupan los españoles, ha sido, o que se han incorporado con sus vencedores por mutuos matrimonios, o porque, perdido el dominio de sus tierras y mal contentos con la sujeción en que los ponía la jurisdicción española y los preceptos de la religión cristiana, se han retirado al distrito de sus compatriotas que defendían su libertad (Gómez de Vidaurre, 1889, p. 298).

Lo que parece ser un *problema* en la cita anterior, sobre los procesos de mestización entre españoles y nativas, se aclara:

> Sin embargo, los españoles no impusieron este sistema de castas como un sistema rígido totalmente. La finalidad no era impedir toda posible mezcla entre ellas, sino, fundamentalmente *para impedir el acceso de la cultura dominada a las posiciones de poder dentro de la sociedad* (Quijano, 1980, p. 54) [Subrayado de L. Hachim].

Cuando Gómez de Vidaurre, habla de las enfermedades, el jesuita informa:

> las viruelas que ha introducido la Europa en estas partes. Esta enfermedad no conocida en la América hasta entrados los europeos en ella, hace en los *indios* tan grande estrago, que se puede afirmar sin miedo de arriesgar la verdad, que de cien *naturales* atacados de ella, apenas sale bien uno (Gómez de Vidaurre, 1889, p. 298).

He subrayado en la cita del jesuita chileno, la palabra *indio* y *natural*. En perspectiva de lo que Molina demostraba en el uso nominal y este caso, podemos plantear que Gómez de Vidaurre, a pesar de utilizar la denominación indio veintinueve veces aproximadamente, privilegia y asimila indios chilenos y araucanos junto a la palabra chileno y naturales. Aclaramos que el jesuita usa como sinónimos, indios chilenos y araucanos mostrando el empleo del gentilicio con una frecuencia mayor, frente a la palabra indio. Incluso diría que indios chilenos, araucanos y chilenos constituyen una sola opción semántica para Gómez de Vidaurre. En esta descripción de los araucanos, advertimos un matiz inédito:

> Esta tribu es la más célebre, no solo en Chile, sino en toda la América, por su valor, por su gobierno militar, y por las cuasi continuas guerras que ha hecho a los españoles desde el principio de su entrada hasta nuestros días. Ellos han dado motivo, con sus hechos, a que los mismos españoles hayan celebrado su valor en diversos poemas y en casi innumerables historias. El nombre de araucanos le viene de la provincia de *Arauco*, pequeña si, pero que se ha usurpado la primacía sobre todas las otras. Se ignora si este nombre de araucanos tan general, lo tuviesen aun antes de la entrada de los españoles, o si estos sean los que lo hayan extendido a toda la nación, por la oposición primera que estos hicieron. El nombre, sin embargo, más ordinario con que ellos se denominan, es el de *auca*, que quiere decir hombre libre, o *moluche*, que significa hombre de guerra (Gómez de Vidaurre, 1889, pp. 301-302).

Conclusivamente, en Juan Ignacio Molina y en Felipe Gómez de Vidaurre existe conciencia de la alteridad por tanto de la pluralidad de sujetos y experiencias, frente a la representación clásica del indio. La narración del indio en Molina y en Gómez de Vidaurre admite las diferencias, no así la narración euro céntrica, que uniformiza para reducir la heterogeneidad. La palabra *indio* en si misma no espanta, pero diluye la diferencia, anulando la posibilidad de sectorizar de acuerdo a las culturas y sus espacios. Las *Historias naturales* de estos jesuitas americanos narran la historia desde la humanidad y la diversidad del indígena, por tanto contribuyeron a una *memoria* más real sobre América. La Historia natural es narración, en el sentido que organiza el tiempo y el espacio en virtud de su propia inmanencia textual, o por simplificar, de acuerdo a recursos formales que la Literatura ha provisto desde su antigua tradición. Molina y Gómez de Vidaurre, coinciden e imponen el uso del gentilicio de *chileno*, en reemplazo de mapuche, araucano o indio. Subyace que estos serían los verdaderos chilenos. Parecido es su acuerdo sobre los *boroanos* y similar su descripción. Ambos eligen nominar en lenguas nativas a los cauques, pehuenches, puelches, poyas, huilliches, etc. Ciertamente cualquier análisis, cuantitativo o cualitativo, presenta limitaciones cuando advertimos especialmente que Molina y Gómez de Vidaurre, conciben al *americano* desde esa diversidad; «sobre la construcción del cuerpo de los *americanos* se leen opiniones bien extravagantes, aun en autores modernos y que son reputados por diligentes observadores» (Gómez de Vidaurre, 1889, p. 303) similar a lo que escribe Molina: «Me rio conmigo mismo siempre que leo en ciertos es-

critores modernos, acreditados de observadores exactos, que todos los *Americanos* tienen un mismo aspecto, y que basta haber visto uno para poder decir que se han visto todos» (Molina, 1776, p. 381) Sus críticas al conocimiento de los americanos rebate a los filósofos Ilustrados (De Paw, Raynal; Buffon y otros). La perspectiva de estos jesuitas criollos, adelanta un problema no bien resuelto: la americanidad. A todo esto, ¿el indio fue una invención del pensamiento europeo o una experiencia cultural y discursiva no solo eurocéntrica, sino propia de la colonialidad americana? No podemos negar que la Colonialidad como continuidad de la Colonia reafirma la modernidad occidental y occidentalizada, pero creemos que estas preguntas siguen siendo tan importantes como las respuestas.

Bibliografía

1. Fuentes primarias

Molina, Juan Ignacio [1776], *Compendio della storia geografica, naturale, e civile del regno del Chile*. Bologna, Nella Stamperia di S. Tomasso d'Aquino, MDCCLXXVI.

Molina, Juan Ignacio [1788], *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reyno de Chile*. [Primera parte traducida al español de Don Domingo Joseph de Arquellada Mendoza] Madrid, Antonio Sancha, MDCCLXXXVIII .

Molina, Juan Ignacio [1787], *Saggio sulla Storia Civile del Chili del Signor Abate Giovanni Ignacio Molina*, Bolonia, Nella Stamperia di S. Tomasso d'Aquino, MDCCLXXXVII.

Molina, Juan Ignacio [1795], *Compendio de la Historia Civil del Reyno de Chile* [Segunda parte traducida al español por Don Nicolás de la Cruz y Bahamonde] Madrid, Imprenta de Sancha, año de MDCCXCV.

Molina, Juan Ignacio (1810), *Saggio sulla Storia Naturale del Chili di gio: Ignacio Molina. Seconda edizione acresciuta e arricchita di una nuova carta geografica e del ritrato dell' autore,* Bologna, Tipografía de Fratelli Masi.

Molina, Juan Ignacio (2000), *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reyno de Chile* [Edición facsimilar Primera parte], Santiago de Chile, Pehuén.

Molina, Juan Ignacio (2000), *Compendio de la Historia Civil del Reyno de Chile* [Edición facsimilar Segunda parte], Santiago de Chile, Pehuén.

Gómez de Vidaurre, Felipe (1889), *Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile,* Santiago de Chile, Imprenta Ercilla.

2. Fuentes secundarias

Acosta, Joseph de (1998), *Historia Natural y Moral de las Indias.* [Edición facsimilar 1590 con estudio de Antonio Quilis] Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica.

Álvarez Arregui, Federico (1994), «El debate del Nuevo Mundo», en Ana Pizarro, *América latina: Palabra, literatura e cultura* [Vol. 2]. Sao Paulo, Unicamp.

Andrés, Abate Juan, (1784), «Prólogo», en *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*, [Primera edición] Madrid, Antonio de Sancha.

Asúa, Miguel de (1996), *El árbol de las ciencias. Una historia del pensamiento científico,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Darnton, Robert (1987), «Los filósofos podan el árbol del conocimiento» en *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa,* México, Fondo de Cultura Económica.

Faverón Patriau, Gustavo (2006), *Rebeldes. Sublevaciones indígenas y naciones emergentes en Hispanoamérica en el siglo XVIII,* Madrid, Tecnos.

Fernández de Oviedo, G. (2002), *Sumario de la Natural Historia de las Indias.* Madrid, DASTIN.

Gerbi, Antonello (1955), *La disputa del Nuevo Mundo*. México, Fondo de Cultura Económica.

Gil Coria, Eusebio (ed.) (1999), *La pedagogía de los jesuitas, ayer y hoy* [Contiene edición facsímil de la *Ratio Studiorum*], Madrid, Comillas.

Góngora, Mario (1998), *Estudios sobre la Historia Colonial de Hispanoamérica*. Santiago de Chile: Universitaria.

Hachim Lara, Luis (2000), *Tres estudios sobre el pensamiento crítico de la Ilustración americana,* Alicante, Universidad de Alicante y Universidad de Santiago.

Hanisch, Walter S. J. (1976), *Juan Ignacio Molina. Sabio de su tiempo,* Santiago, Nihil mihi.

Howland Rowe, John (1969), «Ethnography and ethnology in the sixteenth century». ***The kroeber Anthropological Society Papers*** (University of California, Berkeley) 30, (Spring 1969): 1.

Mignolo, Walter (1982), «Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista» en Ïñigo Madrigal, Luis, *Historia de la literatura hispanoamericana*, Tomo I, Epoca colonial, Madrid, Cátedra.

Padgen, Anthony (2004), «Presentación», en Jesús Mª Carrillo Castillo, *Naturaleza e imperio. La representación del mundo natural en la Historia general y natural de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo*, Madrid, Doce Calles.

Quijano, Anibal (2000), «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y América Latina*, Buenos Aires, FLACSO.

Reisner; Raúl (1983), *El indio de los diccionarios,* México, Instituto Nacional Indigenista.

Scarlett O'Phelan Godoy (1987), «El mito de la «independencia concedida: Los programas políticos del siglo XVIII y del temprano XIX en el Perú y Alto Perú (1730.1814», en Alberto Flores Galindo [Compilador]: *Independencia y revolución 1780.1840* [Tomo 2] Lima, Instituto Nacional de Cultura.

Sebat, Guy (1995), «Introducción general». *Historia Natural*, Madrid, Gredos.

Shwember, Herman (2004), *Las expulsiones de los jesuitas,* Santiago de Chile, J. C. Sáez.

Fecha de recepción: 14/02/2013
Fecha de aceptación: 29/07/2013

América sin nombre, nº 18 (2013) 104-113
DOI. 10.14198/AMESN2013.18.09
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

Eugenia Houvenaghel
Estudió en la UA (Amberes, Bélgica), en la UAH (Alcalá de Henares) y en la Universidade Católica Portuguesa (Lisboa). Obtuvo su doctorado en literatura hispanoamericana en la UGent (Gante, Bélgica) especializándose en el ensayo mexicano con una beca del FWO-Vlaanderen. Se le concedió una beca de investigación postdoctoral del FWO-Vlaanderen y enseñó las literaturas hispánicas en el departamento de lenguas románicas en la Universidad Radboud de Nimega (Países Bajos). Actualmente es profesora de investigación (BOF, Fondo especial de Investigaciones) de literaturas hispánicas en el departamento de español de la UGent (Gante, Bélgica). Ha publicado artículos en diversas revistas literarias sobre relaciones literarias entre Europa y América. Ha dirigido un proyecto de investigación sobre las relaciones entre la herencia clásica grecolatina y la literatura hispanoamericana. Su más reciente proyecto de investigación examina la relación Europa/América en la producción ensayística de la segunda generación del exilio republicano en México.
«Entre Europa y América: Vidas entre dos mundos descritas por Alfonso Reyes», *Confluencia*, 22, 2-14, 2007; «El eterno retorno de la femme fatale en *Circe* de Julio Cortázar», *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. 85, 6, 853-856, 2008; «El camino de la reescritura. La metamorfosis en *El Divino Narciso* de Sor Juana», *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 2010, vol. 38, 289-305; «El pachuco de Octavio Paz (1950): una doble relectura en clave argumentativa y existencialista», *Revista de Literatura Hispanoamericana*, 2012, «El filósofo mexicano Samuel Ramos: Entre el positivismo europeo y la busca de autenticidad», *Confluencia*, vol. 29, 2014 .

LA CONSTRUCCIÓN DEL ENUNCIADOR EN UNA DINÁMICA DE DEBATE: *HISTORIA ANTIGUA DE MÉXICO* (1780-81) DE FRANCISCO CLAVIJERO

EUGENIA HOUVENAGHEL
Universidad de Gante
Eugenia.houvenaghel@ugent.be

RESUMEN

Partiendo del marco de debate que opone Europa y América en el siglo XVIII, nos proponemos estudiar qué relación existe entre dicha polémica y la construcción del enunciador en la *Historia Antigua de México* (1780-81) de Francisco Javier Clavijero. Para ello, nos apoyamos metodológicamente en la «escenografía», concepto propuesto por Maingueneau para analizar la dinámica enunciativa del discurso que se compone de cuatro categorías interactivas e indisociables: enunciador, co-enunciador, tiempo y espacio. Completaremos el aparato metodológico por medio de la propuesta de Verón y García Negroni sobre la categoría múltiple del co-enunciador en el discurso adversativo. El análisis de tres secciones de la *Historia Antigua de México* que difieren en cuanto a tonalidad y propósito discursivo nos proporcionan pistas para examinar y comparar los modos en que se pone en escena la dinámica del debate y al mismo tiempo se construye discursivamente la identidad del enunciador. Concluimos que la imagen creada de la instancia enunciadora contradice el espíritu de confrontación Europa/América que caracteriza la «Disputa del Nuevo Mundo».

Palabras clave: Clavijero, enunciador, escenografía, Disputa del Nuevo Mundo, *Historia Antigua de México.*

ABSTRACT

As of the debate context that opposes Europe and America in the Eighteenth Century, we will study the relationship between this controversy and the construction of the sender in the *Historia Antigua de México* (1780-81) by Francisco Javier Clavijero. We base on the concept of «*escenografía*», proposed by Maingueneau to analyze the dynamics of the speech enunciation. Its consist of four interactive and inseparable categories: sender, co-sender, time and space. We will complete the methodology through the proposal of Veron and Garcia Negroni about multiple category of the co-sender in the adversative discourse. Analysis of three sections of the *Historia Antigua de México* that differ in tone and purpose discursive provide clues to examine and compare the parts of the debate. At the same time the identity of the sender is discursively constructed. At last, the image of the sender contradicts the spirit of confrontation Europe / America that characterizes the «Dispute of the New World».

Keywords: Clavijero, sender, escenografía, Dispute of the New World, *Ancient History of Mexico.*

Introducción

El naturalista francés George Louis Leclerc, Conde de Buffon, destacado escritor del Siglo de las Luces, propuso en su *Historia natural* (1749-1789) que en América prevalecía un estado de evolución retardada –tanto para los indígenas como para los animales y las plantas–. El antropólogo holandés Cornelius De Pauw publicó (1768-69) sus *Investigaciones filosóficas sobre los americanos* en las que planteó, de manera categórica, la inferiordad y la degeneración de los pueblos americanos y de la naturaleza americana en comparación con los del Antiguo Mundo. Otro intelectual europeo de gran prestigio, el abate Raynal escogió en su *Historia natural y política de los establecimientos y del comercio de los europeos en las dos Indias* (1770) el mismo punto de vista despreciativo sobre el Nuevo Mundo. El historiador William Robertson, a su vez, (*Historia de América*, 1777) se encargó de repensar la historia de América de acuerdo con las proposiciones del Conde de Buffon y De Pauw. Los criollos reaccionaron contra estas teorías eurocéntricas que no valorizaban la alteridad de América y así se inició la discusión llamada, según el término de Antonello Gerbi (1982), «Disputa del Nuevo Mundo»[1] que, en las últimas décadas del siglo XVIII enfrentó ilustrados europeos y criollos.

Redactada por el jesuita criollo Francisco Javier Clavijero (Veracruz 1731- Bolonia 1787) para defender el Nuevo Mundo contra las teorías de degradación lanzadas por los naturalistas europeos[2], la *Historia Antigua de México* se inscribe en la línea de la disputa dieciochesca en torno a América. En este trabajo, nos preguntamos cómo se plasma la identidad cultural del enunciador en dicha obra. Para ello, proponemos una lectura de la *Historia Antigua de México* orientada hacia la puesta en escena del debate en torno a América –entre los europeos que «condenan a todo un continente» (Villoro, p. 1950, p. 95) y los criollos que defienden su mundo– en el propio discurso. Esta escena enunciativa de la controversia –en la que se mueven una serie de personajes que dialogan e interactúan– se caracteriza por sus propias tensiones y nos ofrece una perspectiva dinámica sobre el modo en que en ese discurso se configura la identidad del enunciador.

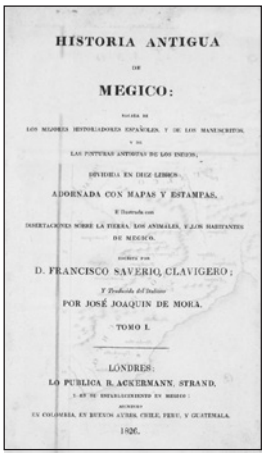
Nos apoyaremos metodológicamente en el concepto de «escenografía», introducido por Maingueneau para referirse a una sección específica de la triple «escena de enunciación» del discurso (Charaudeau/Maingueneau 2005, p. 221). Todo discurso se configura como una escena (Maingueneau 1987, 1999) en la que la distribución de roles entre diferentes participantes y voces juega un papel central. El elemento «grafía» debe interpretarse a la vez como «marco» y «proceso» (Maingueneau/Angermüller, 2007, p. 222): así pues, la escenografía es a la vez la escena de la que procede el discurso y la escena que produce el discurso. Maingueneau (1993, p. 123) propone cuatro categorías que interactúan entre ellas y a partir de las cuales pretende desarrollarse la enunciación: el «enunciador», el «co-enunciador», el espacio y el tiempo.

La dimensión del co-enunciador se complica particularmente en la *Historia Antigua de México*, lo que se puede explicar a partir del contexto de debate en el que nace y se desarrolla su discurso. El campo discursivo de la *Historia Antigua de México* implica una dimensión polémica –caracterizada por elementos como «enfrentamiento, relación con un enemigo, lucha entre enunciadores» (Verón, 1987)– a la que nos aproximaremos partiendo de la teoría del discurso adversativo. En este tipo de discursos, explica Verón, «la enunciación parece inseparable de la construcción de un adversario» (1987, p. 16). Sin embargo, el adversario no es el único co-enunciador con el que el enunciador establece un diálogo; uno de los rasgos específicos del discurso utilizado en el contexto del debate es su destinatario múltiple. En efecto, este tipo de discurso suele estar dirigido a tres tipos de destinatarios (García Negroni, 1988, Verón, 1987): un destinatario positivo o prodestinatario (el partidario o adherente que conforma, junto con el enunciador, un «colectivo de identificación» con creencias compartidas), un paradestinatario (el destinatario indeciso) al cual es necesario persuadir; y un contradestinatario o adversario, con el cual se polemiza y al cual se intenta destruir discursivamente. Cuando aplicamos este esquema al texto que nos ocupa, el contradestinatario correspondería a los ilustrados europeos, cuyo discurso negativo sobre la naturaleza y las gentes de América es rebatido en el texto que nos ocupa; el paradestinatario correspondería a los lectores que vacilan en creer las teorías sobre la inferioridad del Nuevo Mundo y que pueden

Busto a Francisco Javier Clavijero

1
Un estudio clásico sobre este debate de la Ilustración fue publicado por Antonello Gerbi en 1955. Más recientemente, David Brading (1991), Jorge Canizares-Esguerra (2001) y Kohut (2008) reconsideraron la cuestión del debate dieciochesco.

2
En el prólogo (p. XXI), el enunciador formula esta intención como sigue: «restituir a su esplendor la verdad ofuscada por una turba increíble de escritores americanos». Otros objetivos de la obra son: «evitar la fastidiosa y reprensible ociosidad» (los jesuitas expulsos en 1767 en Italia, ya no podían ejercer su profesión) y «servir del mejor modo posible» a la patria.



HISTORIA ANTIGUA

DE

MEGICO:

ESCRITA DE

LOS MEJORES HISTORIADORES ESPAÑOLES, Y DE LOS MANUSCRITOS,

Y DE

LAS PINTURAS ANTIGUAS DE LOS INDIOS;

DIVIDIDA EN DIEZ LIBROS,

ADORNADA CON MAPAS Y ESTAMPAS,

E Ilustrada con

DISERTACIONES SOBRE LA TIERRA, LOS ANIMALES, Y LOS HABITANTES

DE MEGICO.

ESCRITA POR

D. FRANCISCO SAVERIO CLAVIGERO;

Y Traducida del Italiano

POR JOSÉ JOAQUIN DE MORA.

TOMO I.

LONDRES:

LO PUBLICA R. ACKERMANN, STRAND,

Y SE VENDE ENSAMBLADAMENTE EN MEGICO:

ASIMISMO

EN COLOMBIA, EN BUENOS AYRES, CHILE, PERU, Y GUATEMALA.

1826.

3
Nacido en la Nueva España en 1731, Clavijero tuvo desde la infancia la oportunidad de entrar en contacto directo con la riqueza lingüística, biológica y cultural de la tierra de la Nueva España. En 1748 ingresó en la Compañía de Jesús y eligió la filosofía, las letras y la enseñanza de aquellas disciplinas como ocupaciones principales. En 1767 abandonó la Nueva España, tras la orden de expulsión de los jesuitas decretada por el rey Carlos III y fue mandado a Ferrara (Italia) por sus superiores. El exilio llevó consigo para este grupo de jesuitas un alejamiento y una gran añoranza de la tierra natal. En 1773, cuando se declaró suprimida la orden jesuítica, los exiliados se vieron sometidos, además, al ocio. En la década (1770 -1780) en la que redactó su *Historia Antigua de México*, se encontró en Bolonia, ciudad de grandes archivos y bibliotecas. Clavijero convivió en Bolonia con otros jesuitas expulsados: el poeta Diego José Abad y los humanistas Manual Iturriaga, Rafael Landívar, José Mariano Vallarta. Para más información biográfica acerca de Clavijero, véase Ronan (1977).

ser persuadidos de la tesis contraria; el prodestinatario, finalmente, correspondería a los lectores ya convencidos del valor de la civilización prehispánica. La función del discurso es diferente para cada tipo de destinatario (Verón, 1987, p. 17): es de «refuerzo» frente al prodestinatario, de «persuasión» frente al paradestinatario y de «polémica» frente al contradestinatario. Nos preguntaremos, en este análisis, qué presencia y significado adquiere cada uno de estos tipos de destinatarios en la puesta en escena del texto y cómo se interrelaciona con el enunciador.

La dimensión espacial es otra categoría que se complica particularmente en el discurso de Clavijero. Este hecho no ha de sorprendernos: la polémica se inscribe en una fuerte tensión de ataque y defensa entre el espacio europeo y americano. A esta situación espacial caracterizada por relaciones conflictivas entre dos mundos, se suma el exilio en el que se encuentra el grupo de jesuitas al que pertenece Clavijero[3]. Nordenflycht (2010), en este contexto, ha analizado la producción de los jesuitos americanos expulsos a la luz de la noción de «paratopía» (Maingueneau, 1993, 26 y ss.), o «no-lugar» del exilio. Nordenflycht desarrolla en su estudio algunos aspectos paratópicos de la escritura de los jesuitas americanos expulsos: destaca su situación en un no-lugar entre dos espacios, ya que los desterrados se encuentran entre Europa y América, entre el centro del objeto que describen y el margen de este mismo, entre el mundo dominado por el pensamiento ilustrado y el mundo de la tradición prehispánica. En nuestro estudio, el espacio se analiza sobre todo en función de la dinámica del debate que se establece entre enunciadores y destinatarios de diferentes continentes.

Estructuralmente la *Historia Antigua de México* se compone de un aparato paratextual, seguido por el cuerpo del texto (que va dividido en diez unidades) y un conjunto de «Disertaciones». El espacio limitado de esta contribución no nos permite analizar en detalle la dinámica enunciativa de cada parte de la *Historia Antigua de México*. Estudiamos, en primera instancia, un componente que ocupa un lugar clave en el desarrollo de la idea de controversia: las «Disertaciones» (Clavijero, 1971, pp. 424-592), dedicadas a refutar las teorías acerca de la inferioridad de América. En segundo lugar, hemos incluido en el corpus un apartado del texto dedicado a la temática central de la polémica, a saber, el primer libro (Clavijero, 1972, pp. 1-47) de la *Historia Antigua de México*, que versa sobre la naturaleza del territorio novohispano. El contraste entre ambos apartados del corpus, el primero de índole descriptiva y el segundo de índole argumentativa, agrega una plusvalía al corpus y ofrece perspectivas para comparar las modalidades de construcción del enunciador. Finalmente, es imprescindible explorar en este estudio el paratexto (Clavijero, 1971, pp. I-XXXVII y pp. 422-23), ya que es un lugar privilegiado de la escenografía y proporciona elementos imprescindibles acerca de la configuración del enunciador y co-enunciador. En estos apartados preparatorios, el enunciador anuncia su intención respecto al tema y establece, así, un contrato comunicativo con el lector. Los componentes del aparato paratextual completan, por lo tanto, el corpus de este estudio.

1. Análisis

1.1. En el umbral del texto

Tres elementos paratextuales o escritos anticipatorios preceden el cuerpo del texto: una carta dedicatoria («A la Real y Pontificia Universidad de México», pp. XVII-XIX), un «prólogo del autor» (pp. XXI-XXIII) y una «noticia de los escritores de la historia antigua de México» (pp. XXV-XXXVIII). La carta dedicatoria carece de la dimensión de controversia ya que su destinatario, «los ilustrísimos señores de la Universidad de México», no precisa ser persuadido de que América no es ni un mundo inferior ni un mundo degradado. Este «prodestinatario», «destinatario positivo» o «partidario», cuyas calidades se elogian sobremanera, se define como «un receptor que participa de las mismas ideas, que adhiere a los mismos valores y persigue los mismos objetivos que el enunciador» (Verón, 1987, p. 17). La relación que el enunciador establece con el co-enunciador reposa en una «creencia presupuesta» (Verón, 1987, p. 17) que ni siquiera se tiene que explicitar. Sin embargo, la carta sí se construye sobre la base de elementos de persuasión. El enunciador, después de haber expresado su aprecio y estima por los profesores de la Universidad de México, ejerce presión en este grupo de la élite criolla para que ellos presten la debida

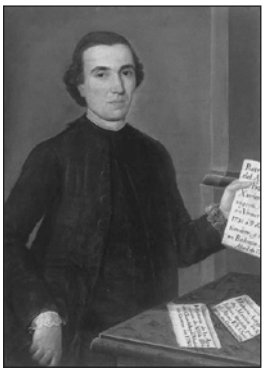
atención al estudio del patrimonio prehispánico en la Nueva España y opten por una política más activa y eficaz para conservar y explorar los restos de la cultura prehispánica.

Aunque el enunciador comparte con el destinatario de la carta –sus «compatriotas» (pp. XXI-XXIII)– la patria, raras veces usa el «nosotros» (salvo en algunas pocas ocasiones) sino que suele dirigirse a un «vosotros». La separación de la entidad enunciadora del prodestinatario se relaciona estrechamente con la puesta en escena del lugar (lejos del objeto de estudio) desde el que habla el enunciador y el lugar (cerca del mismo objeto) en el que se encuentra el público lector. La carta nos ofrece una escena espacial caracterizada por la ruptura; el lugar de la enunciación se define como un espacio lejos de la tierra que solía compartir con el prodestinatario, más concretamente, «a más de dos mil y trescientas leguas de su patria» (1971, p. XVII). Pero a pesar de «la agobiante distancia del exilio» (Arita, 2000, p. 25) que le separa de su objeto de estudio y a pesar de las dificultades que este alejamiento implica, el enunciador subraya el esfuerzo que hace por la conservación de la herencia histórica de su patria: para ello sirve precisamente el volumen sobre el México Antiguo que ofrece y dedica a sus «compatriotas» (1971, p. XVIII).

Si la carta proemio problematiza la situación de la memoria y del conocimiento de la historia del México Antiguo en la tierra novohispana, el territorio que le causa preocupación al enunciador en el prólogo es el europeo. Ya en el primer párrafo, el enunciador a la vez introduce y ataca los responsables de estas alegaciones falsas, que describe como una «turba increíble de escritores modernos» (1971, p. XXI). Este grupo de «europeos que han escrito sobre América», colectivo responsable de haber ofuscado «la verdad» (1971, p. XXI) acerca del Nuevo Mundo se caracteriza por la tendencia a mentir y a hermosear su trabajo «con hechos inventados por el capricho» (1971, p. XXII).[4] Al tiempo que destruye el trabajo del adversario por ser mentiroso, el enunciador se construye a sí mismo como su polo opuesto al presentarse como un historiador fidedigno, «enemigo de todo engaño, mentira y afectación» (Clavijero, 1971, p. XXII) cuyo trabajo sólido se basa en múltiples lecturas, buscas de documentación, experiencias y vivencias en y sobre el territorio novohispano. El lazo entre el enunciador y este adversario o contradestinatario reposa, según Verón, precisamente en «una inversión de la creencia: lo que es verdadero para el enunciador es falso para el contradestinatario e inversamente» (1987, p. 18).

El paradestinatario apenas se esboza vagamente en este prólogo que coloca la adversidad en el centro de la escena discursiva: esta figura se suele señalar por medio de términos neutros tales como «lectores» o «muchos». Este público amplio se caracteriza como europeo (Clavijero, 1971, p. XXIII) y, como estos lectores europeos no están familiarizados con la realidad del Antiguo México, la instancia enunciadora destaca que no están acostumbrados al sonido de determinados nombres usados por los antiguos mexicanos, necesitan mapas para entender la geografía antigua del territorio descrito y láminas para tener una idea de los vestidos, edificios, flores y animales de aquella tierra. Este paradestinatario, que ocupa el rol de «tercero» (Goffmann, 1981, p. 141), completa la escena del discurso adversativo al proporcionar una figura cuya posición todavía no se ha determinado y a quien van dirigidos los argumentos del discurso. Sin embargo, en esta fase anticipatoria, el enunciador todavía no desarrolla estrategias de persuasión sino que solo gana la confianza de su destinatario.[5]

Dicha situación cambia en el componente textual siguiente –«Noticia de los escritores de la Historia Antigua de México»–, que ofrece un discurso más argumentativo. Desde la perspectiva de la puesta en escena del debate, este escrito –anejo del prólogo que cierra el aparato paratextual–, agrega más enunciadores y participantes en la disputa. El anejo del prólogo presenta una polifonía de voces –historiadores indígenas y europeos del Antiguo México de los siglos XVI, XVII y XVIII– cuyo aporte a la cuestión de debate es evaluado de manera crítica por la instancia enunciadora. La idea de polémica está muy presente en dicho escrito, a pesar de que el enunciador presenta la lista de historiadores del Antiguo México como un documento cuyo único objetivo sería el de honrar y rescatar del olvido los trabajos de los historiadores americanos «desconocidos en Europa» (Clavijero, 1971, p. XXIII). Aunque el enunciador incluye efectivamente en el anejo fuentes indígenas de información sobre el antiguo México[6], es sobre todo la actitud crítica del enunciador frente a los estudios publicados



Retrato de Francisco Javier Clavijero

4
García Negroni (1988, pp. 93-94) distingue –en esta categoría que Verón denomina «contradestinatario»– entre el «destinatario encubierto», que aparece bajo la tercera persona plural o singular, y el «destinatario indirecto», que se evoca de manera menos explícita, por ejemplo a través de marcas de la negación. En este prólogo, se halla un contradestinatario encubierto, señalado por la tercera persona singular.

5
Esto es, no recurre a estrategias argumentativas otras que la presentación destructiva del contradestinatario y la creación de una imagen fidedigna del enunciador.

6
Esta inclusión, ya de por sí, pone en escena un componente del debate, ya que los estudiosos europeos del Siglo de Oro, tales como De Pauw, rechazaron las fuentes indígenas de información sobre el Antiguo México y, aunque pretendieron basarse únicamente en «hechos» (Cañizares-Esguerra, 2001, pp. 45, 51-53), no habían viajado a la tierra novohispana para conocer la naturaleza americana de manera directa sino que sus estudios se fundaban en los relatos de viajeros europeos.

por europeos sobre América lo que llama la atención. Además, el enunciador refina la presentación del contradestinatario, que deja de ser un colectivo negativo: se especifican en este discurso nombres de naturalistas e historiadores europeos tales como De Pauw, Buffon, Marmontel, Gage, Raynal y Robertson (Clavijero, 1971, pp. XXXIII-XXV). El enunciador se extiende largamente sobre los errores cometidos en los estudios de aquellos autores europeos –errores «de los cuales se podrían componer gruesos volúmenes» (1971, p. XXXIV)– y denuncia sus «mentiras groseras» (1971, p. XXXV)[7]. Entre las estrategias de persuasión de que el contradestinatario no puede ser una fuente fidedigna de información, se cuentan no solo argumentos lógicos (que se recitan de forma sistemática y se ordenan) sino también recursos estilísticos (la exageración, preguntas retóricas) y emotivos (el humor, la ridiculización del contradestinatario). La construcción de la argumentación va *in crescendo* hasta rematar en el siguiente clímax: «En la grande obra titulada *La galerie agréable du monde* se representan los embajadores mandados antiguamente a la corte de México montados sobre elefantes. Esto es mentir en grande.» (1971, p. XXXV). Tras esta oración, el enunciador cierra los textos anticipatorios e inicia el discurso central, cuyo objetivo principal es informarle mejor al lector sobre el antiguo México y corregir los «errores, despropósitos y mentiras» (1971, p. XXXIV) de los escritores europeos, mentiras a veces tan erradas que provocan la risa, como el ejemplo de los elefantes ilustra de manera concluyente.

1.2. El primer libro

El primer libro[8] de la *Historia Antigua de México* no se presenta como un apartado centrado en la polémica cultural acerca de la supuesta inferioridad del Nuevo Mundo, ni mucho menos. En el prólogo, la instancia enunciadora explica que no le parece imprescindible la inclusión de este libro –que «muchos calificarán de importuno» (Clavijero, 1971, p. XXII) mientras que otros lo considerarán «compendioso y superficial» (1971, p. XXII)– en el volumen[9]. El contrato comunicativo establecido con el lector acerca de este libro gira en torno a los límites de la información, relacionada con la naturaleza americana, que este componente pretende transmitir[10]. A primera vista, la controversia efectivamente no ocupa una posición relevante en este escrito. La instancia enunciadora bien evita temas polémicos, bien anuncia su intención de «refutar» más adelante, en las «Disertaciones», algún que otro «error nacido de ignorancia» y difundido por los europeos (1971, pp. 31, 41)[11]. Por lo general, es un apartado predominado por la descripción –minuciosa y viva–, no por la argumentación.

Sin embargo, hay un componente del primer libro que, a pesar de los propósitos descriptivos del enunciador, sí se orienta hacia la polémica, a saber, el aparato de notas que se ubica a pie de página. El hecho de que allí aparezca la idea de debate tiene que ver con la misma temática tratada –el mundo natural americano es el eje central de la «Disputa del Nuevo Mundo»[12]– y con la puesta en escena de otros participantes en el debate en las anotaciones. La entidad enunciadora cita o se refiere a pasajes relevantes de la obra de historiadores y cronistas[13] y los comenta, revelando que el escritor en cuestión se ha equivocado, se ha informado mal o ha malinterpretado un texto. El enunciador explica, a continuación, por qué aquel discurso ajeno, que pretende ser cierto, es «un engaño» (n. 2, n. 44, n. 50, n. 60), «un error» (n. 9), «falso» (n. 5), «arbitrario» (n. 5), «un despropósito» (n. 17), «una confusión» (n.29) o «una mentira» (n. 30). El enunciador propone, a continuación, de manera lógica y clara, su visión de los fenómenos en cuestión y para ello, se basa en una amplia documentación, en su propia experiencia o en el testimonio fidedigno de los habitantes actuales de la región. Al hacerlo, construye su propio perfil de científico crítico, racional, bien informado y en busca de la verdad. En aquellas notas a pie de página, a pesar de que se ubican en el margen del texto, se lleva a cabo una parte de la construcción de la figura del enunciador que no carece de importancia.

7
La pregunta de saber si los escritores europeos del siglo XVIII que han escrito sobre el Antiguo México han estado en la Nueva España es decisiva para Clavijero a la hora de decidir sobre la fiabilidad y el aporte de aquellos trabajos. Sobre la base de este principio espacial, y el trato directo con la gente que este principio implica, Clavijero evalúa positivamente las contribuciones de los italianos Gemelli y Boturini (Clavijero, 1971, p. XXXIII) al conocimiento del México Antiguo.

8
«Descripción del reino de México; su tierra, su clima, sus montes, sus ríos y lagos; sus minerales, sus plantas, sus animales y sus hombres» (Clavijero, 1971, pp. 1-47).

9
El enunciador relata que son otros quienes le han convencido de redactar e integrarlo.

10
Según expone la instancia enunciadora, el libro I no tiene como primer objetivo ofrecer un aporte general acerca del estudio de «las cosas naturales de México» (Clavijero, 1971, p. XXII) sino que se dedica más bien a proporcionar información relacionada con la historia antigua de México y concretamente con «el uso que de ellas [las cosas naturales] hacían los antiguos mexicanos» (1971, p. XXII).

11
El adversario del enunciador adquiere en algunas ocasiones una presencia velada bajo la forma que García Negroni (1988, pp. 93-94) llama «destinatario indirecto», aquel subtipo del contradestintario que se evoca de manera implícita. Así, la instancia enunciadora insiste en que es posible transportar las plantas y los animales de Europa a América sin que degeneren (Clavijero, 1971, p. 31) sino que las semillas, plantas o animales más bien, «se han logrado tan bien como en su propio país» (1971, p. 12), crecen «perfectamente» (1971, p. 15) o se multiplican «con gran felicidad» (1971, p. 41). Así contradice, de manera indirecta, el parecer de Cornelius De Pauw según el que la degeneración es propia de la tierra americana. Este parecer se trata más adelante, en las «Disertaciones», de manera explícita: «según Paw», dice el enunciador, «todos los propios de América son más pequeños, más deformes y más débiles, […] y los que se trasladaron a ella de otra parte, inmediatamente degeneraron, así como todas las plantas de Europa transplantadas a América» (Clavijero, 1971, p. 422).

12
Si comparamos con la polémica Sepúlveda-Las Casas del siglo XVI, centrada en el indio, con el debate europeo-americano del siglo XVIII, se nota que se ha mudado el interés del habitante del mundo americano al mundo natural americano y a su propia naturaleza.

En el cuerpo del texto, en el cual el enunciador, tal como había anunciado en el prólogo, se dedica a describir la naturaleza y el uso que los antiguos mexicanos hacían de ella, se construye una dimensión diferente de la identidad del enunciador. Las actividades emprendidas por el enunciador ya no son de carácter racional sino que se trata de experiencias y observaciones, cuya dimensión sensitiva[14] predomina el discurso. En muchas ocasiones, se agrega también el enfoque emotivo y/o estético[15] del enunciador sobre los fenómenos naturales delineados. Como consecuencia, las descripciones de la naturaleza novohispana distan de ser científicas y frías. El enunciador se perfila ya no como un historiador crítico y racional, sino como una persona humana observadora y sensitiva. La instancia enunciadora opta, en el cuerpo del texto, por el «yo» de la primera persona singular para referir a las actividades de observación y para describir las sensaciones producidas en los sentidos por los fenómenos de la naturaleza novohispana. Sitúa aquellas experiencias, además, en un momento muy cercano al «ahora» de la enunciación. Este efecto se produce gracias al tiempo verbal: el «yo»-enunciador describe las plantas y animales de la tierra novohispana usando el pretérito perfecto compuesto[16]. El tiempo pretérito perfecto compuesto provoca el efecto de conectar dichas actividades con el acto de enunciar; aproxima, además, el tiempo y espacio de las observaciones y experiencias al «aquí» y «ahora» de la enunciación[17]. En fin, la entidad enunciadora recurre en este primer libro a procedimientos de temporalidad y adjetivación para ubicarse en una zona de contacto directo con el objeto de estudio. En este apartado descriptivo, la relación intensa y directa del «yo» con la realidad espacial es la piedra de toque de la construcción de la figura enunciadora.

El lector al que se dirige la instancia enunciadora no se construye en detalle en este texto ni adquiere mucha presencia explícita: está claro que el destinatario es de Europa y se caracteriza por el desconocimiento de la naturaleza novohispana. Sin embargo, las descripciones de los fenómenos son tan claras, directas, detalladas y orientadas hacia las sensaciones de los sentidos, que parecen ser concebidas para producir en el lector el efecto de participar, a través del texto, en la experiencia sensorial de la naturaleza novohispana. El enunciador desarrolla también su visión sobre la naturaleza americana desde un punto de vista comprensible para el lector europeo: imagina en el texto las posibles reacciones del lector europeo al verse confrontado con los elementos de la naturaleza novohispana, relata que una determinada especie se ha llevado a Europa, compara la naturaleza de la Nueva España con fenómenos parecidos que existen en el espacio europeo[18], coteja el uso que hacían los antiguos mexicanos de una determinada planta con el provecho que sacan los españoles de la misma, compara una determinada especie de Europa con la misma especie en América, menciona sistemáticamente el término de los antiguos mexicanos al lado del nombre dado posteriormente por los españoles al mismo fenómeno natural, etc. En total, se puede decir que la mirada del enunciador sobre el objeto de estudio no es exclusivamente americana[19] sino que es tanto europea como americana y ofrece al destinatario europeo numerosos componentes reconocibles; en el discurso se crea, así, una dinámica comunicativa que ofrece a dicho lector varios puntos de anclaje que le permitan conectar con el mundo descrito.

13
Escriotres tan diversos tales como Boturini, Torquemada, Hernández, Burgoa, Cortés, el conquistador anónimo, Gomara, Sahagún, Bernal Díaz, Acosta, Herrera, Solís, Betancourt, Motolinia, Buffon.

14
Las cosas naturales se describen, por ejemplo, como «gustosas» (Clavijero, 1971, p. 12) «recomendables por su suavísimo y delicado olor» (1971, p. 11), «tiernas» (1971, p. 11) «dignas de particular mención por la maravillosa belleza de sus colores» (1971, p. 11), «deliciosas» (1971, p. 27), «apreciables por su carne» (1971, p. 29).

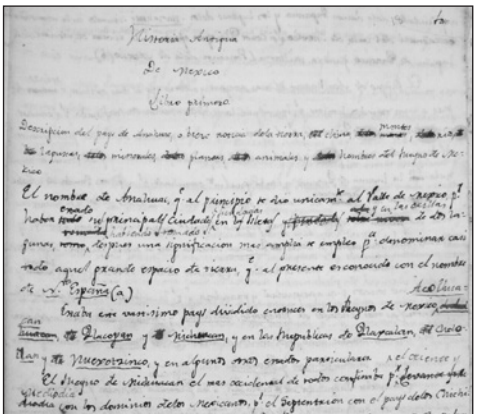
15
Los fenómenos vividos se valorizan como «prodigiosos» (1971, p. 39), «de una belleza imponderable» (1971, p. 11) «excelentes», «extraordinarios» (1971, p. 10), «recomendables por otras bellas calidades» (1971, p. 10) «admirables» (1971, p. 29) «felices» (1971, p. 8), «alegres» (1971, p. 10). Sobre la dimensión estética en *Historia Antigua de México*, véase también Arvizu Valencia (2010).

16
Algunos ejemplos: «he visto» (Clavijero, 1971, p. 47), «he numerado» (1971, p. 41), «he visto pagar por uno de ellos» (1971, p. 31), «he conocido» (1971, pp. 45-46). El enunciador menciona también los animales o plantas que no ha visto o de características que no puede confirmar, testimonio que produce el mismo efecto de ubicar al enunciador en el aquí y ahora de la Nueva España y, además, subraya la sinceridad del enunciador a la hora de referirse a sus propias observaciones. «Este cuadrúpedo es también comunísimo; pero no me acuerdo de haberlo visto en los lugares en que se crían las ardillas de tierra» (Clavijero, 1971, p. 26); «no he tenido noticia de algún caso particular que confirme este común creencia [de que es venenosa esta araña] (1971, p. 41).

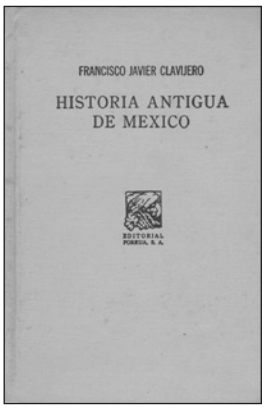
17
El pretérito indefinido e imperfecto se reservan para referir al uso que solían hacer los antiguos mexicanos o españoles en aquella época antes de la conquista o directamente después de la conquista, a los elementos descritos de la naturaleza. El enunciador habla, por ejemplo, de un pájaro «al que llamaron comendador los antiguos españoles» (Clavijero, 1971, p. 32) o refiere que «los mexicanos la [la lagartija] dividían en dos clases» (1971, p. 33) o menciona que «los antiguos mexicanos no comían solamente los huevos [de la mosca] sino aun las mismas moscas hechas masa y cocidas con nitro» (1971, p. 40). Sólo cuando el enunciador incluye el año de la observación o de la experiencia, que es de carácter más bien excepcional, suele recurrir al pretérito indefinido para expresar las experiencias del «yo» (1971, p. 41).
En otras ocasiones y especialmente cuando se refiere a sus viajes por el territorio o a un determinado año, usa el pretérito perfecto e imperfecto, por ejemplo cuando describe el pájaro madrugador *tzacua*: «En las veces que viajé por el reino Muchuacán, en donde más abundan, me servían de despertador para levantarme y apresurar mi partida.» (1971, p. 32).

18
Algunos ejemplos: «La [avispa] que llaman los mexicanos quetzalmiahuatl, es semejante en todo a las comunes de Europa» (Clavijero, 1971, p. 40); «entre las especies de mosquitos, los zancudos, que son tan comunes en Europa y especialmente en Italia» (1971, p. 40), «están libres de muchas enfermedades que son frecuentes en los españoles (1971, p. 45); «la misma inmovilidad y entorpecimiento se sobserva en Europa en los lirones» (1971, p. 30).

19
La instancia enunciadora parece situarse, por lo tanto, en este lugar paratópico entre dos mundos, tal como ya ha apuntado Nordenflycht (2010), en la intersección paratópica de dos categorías espaciales.



Historia Antigua
De Mexico
Libro primero



I.3. Las Disertaciones

Después de los 10 libros que contienen la *Historia Antigua de México* propiamente dicha, aparece otro componente del paratexto que se titula «Al lector» y que sirve de antesala a la última parte del volumen, las «Disertaciones». El texto anticipatorio establece un nuevo tipo de contrato con el lector: la instancia enunciadora presenta las «Disertaciones» como un complemento «necesario» (Clavijero, 1971, p. 422)[20] de la *Historia Antigua de México*, se propone refutar en ellas los errores del contradestinatario y coloca, así, el debate en el núcleo de esta sección del volumen. Gran parte del escrito anticipatorio va dedicado a la destrucción de las *Investigaciones*, este «monstruosos retrato que de Paw hace de la América» (1971, p. 423) y al ataque, reforzado por técnicas retóricas de exageración, la figura adversaria principal[21] que el enunciador describe como «el principal blanco de sus tiros» (1971, p. 423).

Al mismo tiempo, la puesta en escena de la disputa se desarrolla y se complica; se agregan, en primer lugar, nuevos participantes a la interacción. Aunque la instancia enunciadora parece situarse, a primera vista, en una posición diametralmente opuesta al contradestintario, la situación cambia cuando se introduce en el espacio representativo del debate otro participante más radical todavía que se coloca, de verdad, en el otro extremo del espectro. A las alegaciones acerca de la inferioridad del Nuevo Mundo emitidas por el adversario se oponen diametralmente los elogios excesivos del Nuevo Mundo y la defensa de la superioridad de América sobre el Mundo Antiguo (Clavijero, 1971, p. 423). El enunciador, por su parte, rechaza ambas posiciones como reprobables, «ya que el alabar apasionadamente el propio país sobre los demás parece más de niños que se pelean que de hombres que discuten» (1971, p. 423), y afirma no encontrarse ni en uno ni en otro extremo; como consecuencia, consigue ubicarse a sí mismo en una posición aparentemente equilibrada y sensata, en el punto medio equidistante de ambos extremos despreciables por falta de imparcialidad. Se agrega, pues, una voz más a la discusión en este prólogo, procedimiento cuyo objetivo no parece hallarse en el refinamiento de la representación de un debate complejo, sino en la presentación más matizada y ventajosa de la posición que la figura enunciadora ocupa en este mismo espacio de debate.

La temática de las disertaciones es elegida en función de la controversia: cada disertación gira en torno a un aspecto sobre el que existe polémica y se construye como refutación de enunciados anteriores, considerados como falsos o mentirosos, acerca del tema en cuestión. La estructura de las secciones también es abiertamente argumentativa: el mismo esquema estructural concebido en función de la persuasión del paradestinatario se repite en cada disertación y se desarrolla sobre todo en dos lugares estratégicos, al inicio y al final de la disertación, que toman la forma de una introducción y una conclusión. Para empezar, la instancia enunciadora presenta la dificultad del tema –que radica en la existencia de confusión o discordancia acerca de un determinado aspecto del Antiguo México–, explica su propósito de «averiguar lo cierto» (1971, p. 443) acerca del tema y comenta la metodología meticulosa a la que recurrirá para cumplir con lo prometido. La mini-conclusión de cada disertación es el lugar idóneo para hacer el balance acerca de la utilidad del ejercicio realizado en cada una de las disertaciones; en ella el enunciador suele confirmar que ha «aclarado […] muchos errores» (1971, p. 524).

El enunciador construye, igual que en las partes argumentativas analizadas anteriormente, una imagen de sí mismo que se basa en la destrucción de la figura del adversario. El paradestinatario, por otra parte, se construye de manera paralela a la figura enunciadora. En esta dinámica, el paradestinatario y el enunciador se aproximan y se delinean como un colectivo de identificación que deja aislada a la figura adversaria. Así es que se crea un «nosotros inclusivo» formado por dos participantes en la argumentación, participantes que se entienden y hablan el mismo lenguaje para formar un colectivo del que se excluye el contradestinatario. Los rasgos a base de la construcción de esta alianza entre la figura destinataria y la figura enunciadora son principalmente tres: la capacidad lógica, la objetividad y el cristianismo. Los lectores a quienes se dirige la argumentación se caracterizan por

20
Las «Disertaciones» han sido agregadas, concretamente, para «ilustrar» el discurso principal, esto es, para «confirmar la verdad» (1971, p. 422) del mismo.

21
Como explica el enunciador, la obra de Cornelius De Pauw es «una sentina o albañal», que «ha recogido todas las inmundicias, esto es, los errores de todos los demás» (Clavijero, 1971, p. 422). A esta obra se agrega, más adelante, la del conde de Buffon (1971, p. 423).

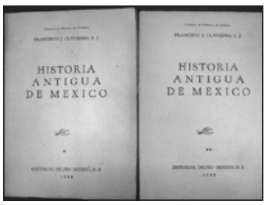
«escuchar la razón» (1971, p. 516), por ser «imparciales» (1971, p. 506) y por «respetar la ley divina» (1971, p. 442). Es de notar, en este contexto, la gran estima que evoca la figura enunciadora por el paradestinatario que está dispuesto a profundizar en cuestiones de debate acerca del Nuevo Mundo, está familiarizado con las obras más difundidas en Europa sobre América y dispone de un amplio bagaje intelectual general.[22] La construcción de la figura sabia y capaz del paradestinatario contrasta vivamente con la imagen de ignorancia y falsedad que se crea, de una manera salpicada con ironía, del contradestinatario –figura que aparece acompañada por marcas de desautorización y descalificación–. Destacan particularmente las estrategias de lo que la retórica denomina argumentación «sobre la persona» o *ad hominem*, como ya destacó Villoro (1950, p. 99), es decir, contra-argumentos no centrados sobre el enunciado del otro sino sobre la persona que emite el enunciado. Al aislamiento de la figura de Pauw (y, en menor medida, de Buffon) contribuye también la puesta en escena de una multitud de voces prestigiosas y la evocación de sus respectivos discursos, tan dignos de crédito, que contradicen las ideas del adversario. Un gran número de voces desacredita, a coro, la visión del adversario; se acentúa, así, la posición aislada del contradestinatario.

El uso de los verbos atribuidos a los diferentes participantes en la polémica es crucial para construir discursivamente un simulacro de las actividades realizadas en la disputa. Al contradestintatario, figura a la que se concede un lugar preponderante en el escenario, se atribuyen, en primer lugar, actividades verbales de agresión y de maliciosidad («vilipendiar» (1971, p. 506); «envilecer» (1971, pp. 506, 523, 512) «disimular» (1971, p. 506), «callar maliciosamente» (1971, p. 519), «injuriar» (1971, p. 522), «echar en cara» (1971, p. 522), «infamar» (1971, p. 522) y actividades que demuestran una falta de rigor en su aproximación a la documentación disponible («ignorar» (1971, p. 519), «no admitir el testimonio» (1971, p. 513), «suponer» (1971, p. 503), «olvidar» (1971, p. 506), «rehusar la declaración» (1971, p. 513), «ser mal informado» (1971, p. 518). Después, se marca la presencia de la figura del enunciador por referencias a actividades intelectuales que reflejan su autoridad en la materia («estar seguro» (1971, p. 447), «estar cierto» (1971, p. 504), «saber» (1971, p. 447, «no dudar» (1971, p. 512), «asegurar» (1971, p. 547), «estar persuadido» (1971, p. 504), «testificar» (1971, p. 522) y su eficacia a la hora de convencer («persuadir» (1971, p. 445), «demostrar» (1971, p. 537)). Finalmente, el receptor de aquellas actividades de persuasión, exitosas en el caso del enunciador y vanas en el caso del paradestinatario, se pone en escena como una figura que reacciona frente a los dos puntos de vista expuestos anteriormente. Se le atribuyen o bien actividades de recepción intelectual crítica («poner en duda» (1971, p. 502), «no creer» (1971, p. 449), «no fiarse de» (1971, p. 518), «decidir» (1971, p. 506) o bien actividades de recepción intelectual positiva («creer» (1971, p. 448), «aceptar» (1971, p. 506), «dar fe» (1971, p. 522), «fiarse», (1971, p. 481), «entender», (1971, p. 477), «ver» (1971, p. 504), «persuadirse» (1971, p. 524)). Se distingue, pues, en la puesta en escena, entre la reacción que se espera del lector frente a los argumentos manejados por el enunciador, por una parte, y su reacción frente a la argumentación realizada por el contradestinatario, por otra. Así, en estas tres fases (enunciado del contradestinatario, defensa del enunciador, reacción del lector) se representa discursivamente la dinámica de la interacción entre los tres participantes principales en un simulacro de la disputa, como si fuera una pieza de teatro.

Reflexiones finales

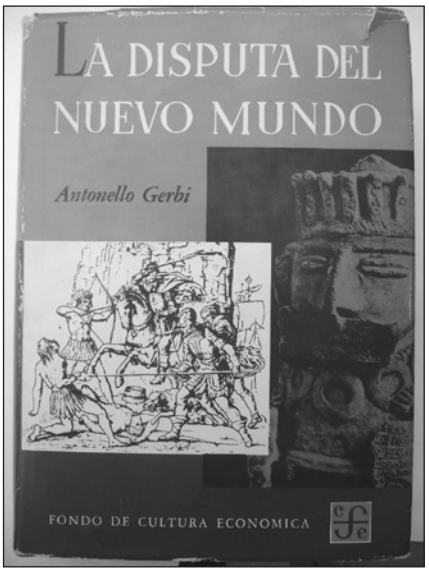
El camino que hemos escogido en nuestra aproximación a la *Historia Antigua de México* fue fijado por dos consideraciones generales. La primera de ellas obedece a la manera cómo este texto se inserta en la «Disputa del Nuevo Mundo» y se construye como un discurso adversativo. Por otra parte, la reflexión sobre la manera en la que el texto pone en escena y desarrolla el debate, constituye la segunda perspectiva de nuestra lectura del discurso de Clavijero. Según nuestra hipótesis, la representación en el mismo texto de la dinámica de la discusión dieciochesca que confronta ilustrados europeos y criollos nos ofrece pistas para comprender mejor el proceso de construcción de la identidad del propio enunciador.

Ahora bien, resulta que los apartados en los que la controversia adquiere mayor presencia no se ubican en el texto principal de la *Historia Antigua de México*, sino que se



Grabado conde de Buffon, de P. M. Alix

22
Se exige más del destinatario en estas disertaciones que en el primer Libro. El enunciador explica que tratar estos asuntos en la *Historia* sería aburrido, difícil, y llegaría a «interrumpir el hilo de la narración con disputas espinosas» (Clavijero, 1971, p. 443), introducir notas «extremamente largas» (1971, p. 443). El enunciador avisa también que los apartados que siguen en las disertaciones, «son enfados para los que no tienen interés en la ilustración de estos puntos de cronología» (1971, p. 443). Se exige más de él ya que las cuestiones tratadas giran en torno a puntos polémicos y exigen un tratamiento más detallado y elaborado.



colocan fuera, en el margen o en zonas periféricas. Entre dichos apartados en los cuales se concede un lugar relevante al debate, contamos la «Noticia de los escritores de la historia antigua de México» –que se sitúa en posición de anejo frente al aparato textual–, las notas a pie de página del primer libro y las «Disertaciones» –las cuales se presentan como complemento del cuerpo del texto–. Como lo anuncia el título, se privilegian en la organización estructural del texto aquellas subdivisiones dedicadas a proporcionar información acerca de la historia del Antiguo México sobre los apartados concebidos para contradecir enunciados falsos acerca del Nuevo Mundo, que se colocan en partes marginales del texto. Estas subdivisiones que ponen en escena la dimensión de la polémica son, lógicamente, de índole más argumentativa que el cuerpo del texto, de carácter principalmente descriptivo.

A pesar de esta ubicación «fuera» o «al servicio» del texto principal, aquellas secciones argumentativas contribuyen a esbozar un fragmento relevante de la identidad del enunciador. La edificación de la instancia enunciadora se realiza por medio de la puesta en escena de la controversia, más concretamente, a través del establecimiento de relaciones dinámicas entre el enunciador y uno o varios participantes en el debate. En primer lugar, la construcción de la figura de la instancia enunciadora se apoya en la destrucción discursiva de la figura del adversario; ambas funciones (construcción y destrucción) se entrelazan tan estrechamente que son indisociables en el texto. En segundo lugar, el enunciador se edifica a base de una serie de características y capacidades que comparte con el paradestinatario y que les distingue del adversario. En tercer lugar, la identidad del yo-enunciador toma forma a través del simulacro de las acciones sucesivas de los participantes en el debate: la puesta en escena de la discusión apoya y refuerza la hipótesis según la que los «naturalistas de gabinete» europeos se equivocan mientras que el enunciador sí dispone de argumentos válidos para persuadir al lector.

Rasgos relacionados con la moral –como la sinceridad y la integridad–, con la actitud científica –tales como la racionalidad, la objetividad y el espíritu crítico– y con una determinada espiritualidad –la adhesión al cristianismo– se juntan, en estas subdivisiones de tonalidad más argumentativa, para modelar al enunciador. Se trata de rasgos que no se marcan exclusivamente como americanos, sino que sirven, al contrario, para formar un colectivo de identificación en el que sea posible incluir tanto el paradestinatario europeo, como el enunciador, marcado como «mexicano» (Clavijero, 1971, p. XVII). Rasgos, actitudes y valores, en fin, que construyen un puente entre los dos continentes y que contradicen, así, la polarización Europa/América que rige la «Disputa del Nuevo Mundo».

La construcción de la instancia enunciadora es diferente en el núcleo del texto cuya esencia es de índole descriptiva. En las partes orientadas a proporcionar datos históricos del Antiguo México, el enunciador se vale de otra categoría que la del destinatario para construir una imagen de sí mismo: establece una relación estrecha (sensitiva y emotiva) con la realidad espacial que constituye el objeto de estudio. A través de la descripción del espacio, con su naturaleza y sus gentes, se actualiza el contacto directo del «yo»-enunciador con la tierra novohispana; la descripción produce, a la vez, el efecto de aproximar el lector, marcado como europeo, a la realidad referida. De nuevo, el enunciador recurre a estrategias discursivas que tienen el efecto de tender un puente entre Europa y América.

Las dos maneras de edificar una identidad del enunciador, –la primera basada en la dimensión del co-enunciador y la segunda en la categoría espacial– se complementan y se fundan en una imagen siempre doble y dialógica. Estamos frente a la creación de una escena de enunciación híbrida en la que participan principalmente dos modalidades: la descriptiva, –en la que experiencias sensitivas y estéticas del «yo» predominan– y la argumentativa, –en la que actividades racionales e intelectuales del «yo» toman el relevo–. La voz del enunciador es la de un sujeto que, moviéndose entre dos modalidades textuales, pone en escena y hace interaccionar entre sí dos diferentes «fragmentos de identidad». Los fragmentos identitarios tienen un mecanismo de acción en común: borrar fronteras entre el lector europeo y el enunciador «mexicano» (Clavijero, 1971, p XVII). Más allá del espíritu de debate que opone euro-

peos a criollos, la instancia enunciadora se presenta como una figura que subraya aquellos elementos que Europa y América tienen en común e invita los europeos, sobre esta base, a acercarse a la realidad americana para verla con nuevos ojos.

Bibliografía

Arita, Héctor (2001), «Las tres hipótesis macroecológicas de Francisco Javier Clavijero», *Ciencias* 60-61, Octubre 2000-Marzo 2001, pp. 25-27.

Arvizu Valencia, J. Antonio (2004), «Supuestos y complejidad para una estética en la Historia Antigua de México de FJC», *Pensamiento Novohispano* 5, 2004, pp. 107-119.

Brading, David (1991), *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press.

Cañizares-Esguera, Jorge (2001), *How to write the History of the New World : Historiographies, Epistemologies and Identies in the Eighteenth-Century Atlantic*, Stanford, Stanford University Press.

Charaudeau, Patrick y Dominique Maingueneau, (eds) (2005), *Diccionario de análisis del discurso*, Buenos Aires, Amorrortu.

Clavijero, Francisco (1971), *Historia Antigua de México*, México, Porrúa.

Empaire, Arleny León d» (1993), *Felipe Salvador Gilij: Nuevas perspectivas americanas en la crónica dieciochesca*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.

García Negroni, María Marta (1988), *La destinación en el discurso político: una categoría múltiple*, en *Lenguaje en Contexto I* (1/2), pp. 85-111.

Gerbi, Antonello (1993), *La disputa del Nuevo Mundo: Historia de una Polémica*, trad. de Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica.

Goffmann, E. (1981), *Façons de parler*, Paris, Minuit.

Hernández Sotelo, Anel (2002), «Francisco Javier Clavijero: una revisión historiográfica», *Boletín Cultural de la ENAH*, Octubre de 2002, pp. 22-27.

Kohut, Karl (2008), «Clavijero y las disputas sobre el Nuevo Mundo en Europa y América», *Destiempos.com*, México Marzo-Abril 2008, Año 3, Número 14.

Maingueneau, Dominqiue (1999), «Ethos, scénographie, incorporation. », Amossy, R., *Images de soi dans le discours. La construction de l»éthos*, Paris-Lausanne, Delachaux et Nestlé.

Maingueneau, Dominique (1993), *Le contexte de l'œuvre littéraire: énonciation, écrivain, société*, París, Dunod.

Nordenflycht, Adolfo de (2010), «Paratopía del exilio jesuita americano: Historia natural y narración literaria en Juan Ignacio Molina, Francisco Javier Clavijero y Juan de Velasco», *Acta Literaria* N° 40, I sem (91-108), 2010.

Perelman, Chaïm (1989), *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos.

Ronan, Charles E. (1977), *Francisco Javier Clavigero*, Roma, Institutum Historicum.

Veron, Eliseo (1987), «La palabra adversativa» en *AAVV El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*, Buenos Aires, Hachette, pp. 13-26.

Villoro, Luis (1950), «4. Francisco Javier Clavijero», *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, pp. 95-125.

Fecha de recepción: 15/03/2013
Fecha de aceptación: 29/07/2013

América sin nombre, nº 18 (2013) 114-124
DOI. 10.14198/AMESN2013.18.10
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

Elena de Lorenzo
Profesora titular de Literatura Española de la Universidad de Oviedo e investigadora del Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII. Especializada en el estudio de la literatura del siglo XVIII, ha publicado artículos sobre censuras, narrativa utópica, teatro y ensayo de la Ilustración y es autora de la monografía *Nuevos mundos poéticos. La poesía filosófica de la Ilustración* (2000) y editora de los *Escritos sobre literatura* de Jovellanos (2009). Secretaria de redacción de los *Cuadernos de Estudios del siglo XVIII* y miembro de la Junta Directiva de la Sociedad Española de Estudios del Siglo XVIII, **coordina la lista SIGLO-XVIII de la** Red Académica y de Investigación Española.

LA AMÉRICA CENSURADA DEL SIGLO XVIII. EN TORNO A LAS APOLOGÍAS Y PROYECTOS DE RAMÓN DIOSDADO CABALLERO

ELENA DE LORENZO ÁLVAREZ
Instituto Feijoo de Estudios del Siglo XVIII
Universidad de Oviedo
xeldelor@uniovi.es

RESUMEN

El objetivo es explorar una vía de investigación para la constitución de un corpus de manuscritos inéditos del siglo XVIII de tema americano, a partir de los expedientes de impresión depositados en la Academia de la Historia, que permiten conocer tanto el contenido de los textos prohibidos y quién, cuándo y por qué se escriben, como quién y por qué decide denegar el permiso de impresión. El eje de este trabajo de muestra son un par de manuscritos de tema americano del jesuita expulso Ramón Diosdado Caballero, que permanecieron inéditos tras denegar la licencia de impresión el Consejo de Castilla, pese a ser apologías de la labor de España en América.

Palabras clave: América, Siglo XVIII, Ilustración, censura, licencia de impresión, manuscritos, apología, Ramón Diosdado Caballero, Jovellanos.

ABSTRACT

The aim is to explore a line of research to form a corpus of unpublished manuscripts of the eighteenth century about America, from the printing files deposited in the Academy of History, which allow both to know the contents of forbidden texts and who, when and why they were written, and who and why denies the print permission. The focus of this sample work are two manuscripts about America written by Ramón Diosdado Caballero, which remained unpublished because the Council of Castile denied the printing license, despite being apologies for the work of Spain in America.

Keywords: America, eighteenth century, Enlightenment, censorship, print license, manuscripts, apology, Ramón Diosdado Caballero, Jovellanos.

La progresiva catalogación de los fondos de los archivos españoles favorece hoy el acceso a un rico corpus americanista que permaneció manuscrito y viene a ser complementario de esa suerte de literatura oficial constituida preferentemente por los materiales impresos. Conocer esas obras que permanecieron inéditas e indagar las razones por las que esto sucedió, saber quién, cuándo y por qué se escribieron y quién y por qué niega el permiso de impresión, puede ser fértil vía de investigación tanto para reconstruir una biblioteca que no pudo ser, la imagen de una dieciochesca América censurada o «arregla-

da» en los procesos de impresión en la metrópoli, como para incorporar a nuevos autores o aproximarnos a nuevos perfiles de autores ya conocidos.

Para la constitución de ese corpus de inéditos de tema americano censurados en el siglo XVIII son de especial relevancia en España los fondos de la Academia de la Historia y los del Consejo de Castilla, que vienen a ser el alfa y el omega del proceso de impresión en este siglo, pues a partir de 1769 el Consejo había comenzado a confiar a la Academia el ejercicio de la censura previa, dejando en manos de la Inquisición sólo la potestad de prohibir libros publicados. De hecho, la Academia vería reforzado su papel como institución censora con el nombramiento de su director como gobernador del Consejo: desde 1783 hasta 1792, Campomanes presidía el Consejo que encargaba las censuras y dirigía la Academia que las emitía.

De las censuras encargadas por la Academia a sus miembros quedaba copia en la misma, y se encuentran inventariadas en el catálogo de Cesáreo Fernández Duro (1899), con indicación del autor del manuscrito, título, quién realizó la censura y si esta fue negativa o favorable[1]; las censuras recibidas por el Consejo, que finalmente dictaminaba en función del informe, se hallan en el fondo de Consejos del Archivo Histórico Nacional, en cuyos expedientes se custodian además, en ocasiones, los manuscritos originales que habían sido censurados.

La investigación sistemática en ambos fondos permitirá la reconstrucción de esa América censurada, esa biblioteca imposible de que este trabajo pretende ser sólo una muestra, cuyo eje son un par de manuscritos de tema americano del jesuita expulso Ramón Diosdado Caballero (Palma de Mallorca, 1740-Roma, 1829): las *Consideraciones americanas, excelencia de la América española sobre las extranjeras decidida con hechos* y los *Medios para estrechar más la unión entre los españoles americanos y europeos,* que permanecieron inéditos tras denegar el Consejo de Castilla la licencia de impresión, basándose en el informe remitido por la Academia de la Historia, que a su vez hace suya la censura emitida por uno de sus más conocidos académicos, Jovellanos.

Con carácter general señalaremos ahora que estas obras de Caballero no son estrictamente desconocidas pues, aunque resta el abordaje sistemático de la obra manuscrita del exjesuita, ya señalaba el especial interés de estos inéditos americanistas catalogados por Domínguez Bordona (1935, núm. 7) J. Escalera en el *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* (2001, II, p. 1130), y han trabajado con ellos parcialmente Muñoz Pérez (1954) y Marie-Laure Rieu-Millán (1982); que las censuras de las obras están depositadas en la Academia de la Historia (RAH, leg. 11-1-4/8026, 29 y 30), constan en el catálogo de Fernández Duro (1899, p. 423) y han sido editadas (Jovellanos, 2009, 178-180 y 181-187); que los originales de Caballero se hallan en la Real Biblioteca (*Consideraciones*: II/1843, 235 fols.; *Medios*: II/2429, f. 135r-170v), donde también se custodia un breve *Discurso sobre la oposición que los escritores extranjeros fingen y exageran entre los españoles y americanos* (II/2851, f. 270r-296)[2]; y que en el Archivo Histórico Nacional se conserva manuscrita una útil *Memoria de las tareas literarias de Ramón Caballero*, donde él mismo da cuenta de su obra y de las razones que motivaron su escritura (AHN, Diversos-Colecciones, 30, n.º 8).

Ramón Diosdado Caballero es fundamentalmente conocido por los dieciochistas españoles por su obra impresa, especialmente por su continuación de la biblioteca de jesuitas expulsos, por su historia de la tipografía española y por sus trabajos sobre el pintor José Ribera, *el españoleto*, y la Academia del Pontano. Y en el ámbito americano, claro está, por el revuelo que montaron sus célebres *Observaciones americanas y suplemento crítico a la historia del exjesuita don Francisco Xavier Clavigero,* que Caballero firmara en 1784 con el pseudónimo de Filiberto de Parripalma para evitar la edición en España de la *Historia antigua de México* de Clavigero por juzgarla obra injuriosa a los españoles, y por la censura de Juan Bautista Muñoz denegando la impresión de ambas publicaciones. Esta diatriba fue reconstruida por José Toribio Medina (1962), Charles E. Ronan (1970, 1973) y Elías Trabulse (1976), quien además estableció qué hizo luego Caballero con el manuscrito inédito: recuperar buena parte de la argumentación en *L'eroismo di Ferdinando Cortese,* donde abunda en los vicios que erradicó la conquista (sacrificios, ebriedad y sodomía) y los beneficios y avances que aparejó (cristianización, ilustración y pacificación). Una sistematización actualizada y contextualizada de este proceso de censura puede verse en Carlos W. de Onís (1984), Víctor Peralta Muñiz (2006) y en Bernat Hernández (2011).

1
La importancia de este corpus de censuras de la Academia ya fue reseñada por Rodríguez Moñino (1956) en la dura reseña que hiciera del *Catálogo* de Tudela de la Orden (1954), donde no se incluía este fondo. Este corpus viene a ser complementario del de censuras generadas en la América hispana (Rovira, 1999).

2
Tanto la *Bibliografía de autores españoles* de Aguilar Piñal (tomo II, pp. 14-15) como el *Diccionario histórico de la compañía de Jesús* (2001, p. 1130), referencian únicamente los *Medios* y las *Consideraciones*.

El caso es que este encontronazo con la censura no arredró a Caballero, quizá porque aunque no pudo ver editadas las *Observaciones* recibió del Ministerio de Indias por ella seiscientos duros, según consta en la *Memoria de las tareas literarias de Ramón Caballero* (AHN, Diversos-Colecciones, 30, n.º 8). Este procedimiento en absoluto es excepcional entre los jesuitas expulsos; el propio Caballero intentó también que se le retribuyeran las *Consideraciones,* pero ya sin éxito: «cuya remisión al señor marqués de Bajamar [Porlier, ministro desde 1787] efectuó el autor sin premio alguno de una obra nueva en el asunto, y de gran fatiga». Testimonios como estos han hecho pensar en una promoción de los estudios sobre Indias patrocinada desde el ministerio o en un amparo a los desterrados bajo la forma de subvención de trabajos, de que nunca se ha hallado orden.

Así que apenas cinco años después, en 1789, volvería a la carga con estos otros dos escritos: las *Consideraciones americanas* y los *Medios para estrechar más la unión entre los españoles americanos y europeos*.

Del mismo modo que ya sabemos qué son las *Observaciones americanas*, por qué las escribió y por qué no se publicaron, intentaremos establecer el contenido de estas otras obras, aunque resulta evidente su voluntad apologética y no se pretende aquí hacer un resumen ni una edición de unos textos por otro lado plagados de argumentaciones tópicas y sazonados con algunas llamativas ocurrencias; pero sobre todo comprender cuándo y por qué se escriben y por qué se decide en España denegar el permiso de impresión, aun siendo apologías de la labor de España en América, encomiásticas defensas, a fin de cuentas, de un Estado que paradójicamente no permite su publicación.

Las *Consideraciones americanas, excelencia de la América española sobre las extranjeras decidida con hechos* debieron de ser pergeñadas poco después de las *Observaciones* en que Caballero impugnaba a Clavigero. Tal se desprende de la correspondencia sobre las *Observaciones* mantenida entre Caballero y José de Gálvez, marqués de la Sonora y ministro de Indias, conservada en la Colección Documentos de Indias del Archivo Histórico Nacional (AHN, 5.1.11. Diversos-Colecciones, 29, nos 21-24, 28-30), en que queda claro que Gálvez no sólo está al tanto de los progresos y el contenido de la obra sino que fue además activo valedor de la misma, pues presentó el manuscrito ante el rey y giró puntualmente diversos capítulos a Grimaldi, embajador en Roma pero hasta poco antes poderoso secretario de Estado, de quien Gálvez había sido secretario y a quien debía sus ascensos[3]. Precisamente al enviar a Gálvez el 7 de abril de 1785 la tercera y última parte de las *Observaciones* afirma Caballero:

> A tener a mano las historias modernas eclesiásticas y seculares de las provincias de Indias, que aquí [en Roma] faltan del todo, meditara la cuarta parte, demostrando la superioridad de nuestras colonias a todas las extranjeras en todo género de policía, haciendo ver cómo el ministerio español ha trabajado más que ningún otro en ilustrar las suyas, fundando pueblos y ciudades suntuosas con lo mejor de la arquitectura así civil como militar en templos, palacios, fortalezas, puertos, astilleros, fuentes, paseos, canales, puentes y caminos; erigiendo tribunales, cabildos, catedrales, universidades y recogimientos; conduciendo ganados, plantíos, fábricas, imprentas, etc., más que otra nación; empleando hombres insignes así en el gobierno como en la instrucción de los naturales, cuya [sic] costumbres, ritos, lenguas etc., han manifestado al mundo en escritos sin número. Estas y otras muchas ventajas que de modo alguno, o muy diminutamente, gozan las colonias holandesas, inglesas, etc., pueden recogerse de las nuestras muy semejantes en cuanto lo permite la variedad del terreno a las provincias de la culta Europa. El argumento es sin duda grandioso y del mayor lustre para nuestro gobierno y ministros. Pero se requieren otros libros y papeles que los que ofrece este país (AHN, 5.1.11. Diversos-Colecciones, 29, nº 24).

Tal es el índice fiel de las *Consideraciones,* concebidas por tanto originalmente en 1785 como una cuarta parte de las subvencionadas *Observaciones.* El *lustroso* y *grandioso* argumento es fiel al contenido apologético de la obra y al método comparativo utilizado en ella, hasta el punto de que José Muñoz Pérez (1954) trabajó con las *Consideraciones americanas* analizando el cotejo que Caballero establece entre las ciudades de la América española y las anglosajonas para defender la excelencia de la América española.

Tanto las *Consideraciones* como los *Medios,* de que hablaremos a continuación, son sometidos a censura en 1789: Antonio Porlier envía a la Academia el manuscrito de ambas obras el 4 de octubre de ese año. El proceso fue breve: la Academia encarga la censura a

3
Las cartas abundan en los argumentos de la diatriba, donde pueden leerse jugosos comentarios privados, como los de Caballero sobre su animadversión contra Bartolomé de las Casas (carta nº 22): «Las observaciones del fraile Casas van escritas con alguna fiereza. Hame parecido usarla porque es infinito el daño que nos hace con sus imposturas. En libros, papeles, conversaciones, etc. se nos quiere cerrar la boca con la autoridad de este hombre. He tirado a descubrir su carácter, valiéndome de la pintura que nos dieron de él sus contemporáneos; y es forzoso decir lo que yo, siguiendo sus testimonios. […] No he podido moderarle [mi estilo], porque he leído muchas veces los libelos de Casas, capaces de trocar en furor la más sufrida mansedumbre». O sobre Clavigero (carta nº 30), el objeto de su *manía*: «Concluyo avisando a V.E. cómo va haciendo ya la impresión que se temía la *Historia* italiana de Clavigero. […] ¿Qué efectos podrán allí [en Nueva España] producir las pinturas tan odiosas de los españoles que contiene su historia, no menos denigrativa que la de Robertson, etc.? Exmo. Sor., serán acaloramientos y manías mías. Pero son manías de quien no tiene especie alguna contra el historiador, al que jamás ha tratado; manías de quien se cree estrechamente obligado después del servicio de Dios a servir sobre todo a su Rey y a su Patria; manías, en fin, de quien pide a Dios diariamente continúe V. Exca. los aciertos en el gobierno de Indias». Parece que sólo la muerte pudo librar al ministro de tan persistente autor, pues la correspondencia se prolonga entre 1784 y 1787 y la muerte de Gálvez se produce el 17 de junio de 1787.

Jovellanos, éste la gira el 7 de enero de 1790 y la Academia dice asumirla unánimemente en su totalidad, dando parte al Consejo de Indias el 9 de abril. La motivada censura de Jovellanos razona que las *Consideraciones americanas, excelencia de la América española sobre las extranjeras decidida con hechos*

> viene a ser una de tantas apologías como va produciendo nuestra edad, para hacer ver que cuanto han escrito los extranjeros de nosotros no es otra cosa que un montón de infundadas e injustas invectivas dictadas por la malevolencia y por la envidia. El objeto de la presente es persuadir y aun demostrar con hechos la excelencia de nuestras Indias sobre todas las colonias que poseen los extranjeros en aquel continente, cotejando el estado de la población, agricultura, industria y comercio de unas y otras, y sacando de este paralelo inducciones que ciertamente no son muy concluyentes, a lo menos a mi juicio. Y aunque en este concepto pudiera esta obra calificarse de tan inútil como otras de su especie, con todo, atendiendo a la diligencia con que el autor recogió en gran número de historias y relaciones los hechos en que debía fundarse, y a que, por otra parte, no hay en su obra cosa que se oponga a la religión, a las buenas costumbres ni a las regalías de S.M., creo que se le puede conceder la licencia que solicita (Jovellanos, 2009, pp. 178-180).

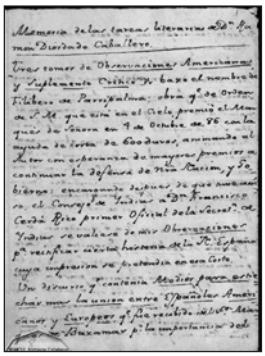
En principio, parecía que Caballero vería las *Consideraciones* impresas, más por cumplir con la máxima imprescindible –no contener nada contra la religión, las buenas costumbres ni las regalías de S.M.– que por ser de utilidad alguna; a fin de cuentas Jovellanos reconoce que el exjesuita ha trabajado con fuentes adecuadas, pero advierte que la argumentación de Caballero es lábil y subraya la inutilidad de estas apologías empeñadas en responder a la leyenda negra codificada principalmente por la historiografía inglesa y francesa –en vanguardia, las historias de De Pauw, Raynal y Robertson, bien escoltadas por obras literarias como la *Alzira* de Voltaire, las *Cartas persas* de Montesquieu o *Los incas* de Marmontel–. Desde el punto de vista ilustrado, no podría haber crítica más contundente, pero ello no podía implicar legalmente la denegación del permiso de impresión.

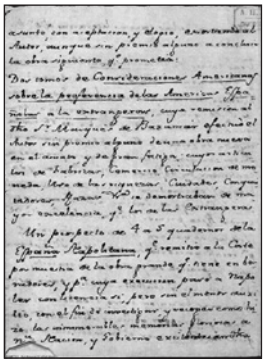
El problema es que junto a las *Consideraciones* se incluía un apéndice, los *Medios para estrechar más la unión entre los españoles americanos y europeos,* que según la *Memoria* «fue recibido del sor. marqués de Bajamar por la importancia del asunto con aceptación y elogio, exhortando al autor, aunque sin premio alguno, a concluir la obra siguiente [las *Consideraciones*] que prometía». De su contenido da idea cabal la descripción del censor: «Contiene cierto proyecto para arreglar la justa distribución de los empleos civiles y eclesiásticos de Indias entre los europeos y los criollos, con el piadoso designio de vencer la emulación y los celos que hay entre unos y otros, y contentarlos a todos». Esto ya no era una historia reivindicativa, sino un proyecto, y Jovellanos es claro y contundente:

> Prescindiendo, pues, de la utilidad del pensamiento, que no me parece inventado en hora muy feliz, creo que esta especie de proyectos son mejores para llevarlos en derechura al Gobierno que para propuestos al público, por cuya razón, y otras que no dejará de penetrar la Academia, juzgo que sería más acertado negar por ahora al abate Diosdado la licencia que solicita para la impresión (Jovellanos, 2009, pp. 178-180).

El infeliz pensamiento radicaba en que Caballero, sin fuentes ni método y lanzado al ensayo político, negaba el enfrentamiento entre criollos y chapetones, que atribuía, cómo no, a la prensa extranjera, citando también como referentes de este pensamiento la *Política Indiana* de Juan de Solórzano y Pereira (1648) y las *Tardes Americanas* de José Joaquín Granados y Gálvez (1778), donde el obispo de Sonora desde el año anterior de 1788 advierte del malestar que las reformas borbónicas están causando en América (Gil Amate, 2012). Al margen de que fuera o no acertado negar en 1789 que los intereses económicos de los criollos eran necesariamente contrarios a los de la metrópoli y que precisamente tras las reformas carloterceristas los chapetones o gachupines habían copado la administración colonial para intentar mantener la sujeción política y económica de estos territorios, hablar públicamente de esto no es conveniente.

Sin embargo, Caballero reconoce luego que tal discordia puede ser cierta y que, de serlo, favorecería los intereses de las potencias extranjeras, y cita como prueba dos referentes, uno casi fundacional y el otro contemporáneo: el enfrentamiento entre Pizarro y Almagro por Cuzco, que el Inca Garcilaso en el propio título de la *Historia general del Perú* llamara «las guerras civiles, que hubo entre Pizarros y Almagros», y la reciente re-





Folio primero (recto y vuelto) de la *Memoria de los trabajos literarios de Ramón Diosdado Caballero* (AHN, Diversos-Colecciones, 30, n.º 8), donde él mismo da cuenta de su obra y de las razones que motivaron su escritura.

Retrato de G. M. de Jovellanos, con el arenal de San Lorenzo al fondo, por Francisco de Goya, 1780-1783. Museo de Bellas Artes de Asturias.
Este retrato de Jovellanos corresponde a la década madrileña, en que fue activo censor de la Academia; como tal, fue responsable de los informes que finalmente impidieron la publicación de los textos Ramón Diosdado Caballero sobre la América española.

belión de Tupac-Hamaru. El caso es que finalmente apunta que tal competencia podría deberse al problema de la distribución de los altos empleos, que Caballero prefiere confiados a los chapetones, aunque difícilmente podría tal actuación fomentar la unidad entre peninsulares y criollos cuando reiteradamente se recibían memoriales que pedían exactamente lo contrario, como la *Representación de la Ciudad de México en favor de sus naturales* o *sobre que los criollos deben ser preferidos a los europeos en la distribución de empleos y beneficios de estos reinos,* dirigida a Carlos III el 2 de marzo de 1771[4].

Para evitar la antes negada y luego supuesta oposición, propone Caballero –de modo mucho más desordenado que en esta apretada síntesis–: en cuanto al clero, que por su influencia pase de la jurisdicción papal a la regia –lo dice un jesuita expulso–, y que se separe a los frailes chapetones de los criollos, enviando a estos al interior –en un oculto destierro–; en cuanto a los criollos, que se les concedan plazas en el Consejo de Indias y se honre a los descendientes de los conquistadores, que se les prohíba publicar papeles fomentando la división y que se les obligue a educarse en España, servir en el ejército español, colocar sus caudales en la metrópoli y ocupar puestos fuera de sus provincias; en cuanto a los indígenas, suprimir el uso de las lenguas indias; en cuanto a los extranjeros en Indias, disminuir el número de licencias; en cuanto a los chapetones, no permitir que se establezcan más en Indias; en cuanto a las guarniciones, moverlas de plaza en plaza y enviar a los Caballeros de Malta para que defiendan las posesiones; en general, fomentar el afecto al rey, haciéndole distribuidor de gracias y empleos –que habrá que multiplicar para que haya más puestos que ofrecer y que agradecer–, y fomentar con premios el espíritu de fraternidad entre criollos y chapetones; y, al fin, evitar el aumento de la población de Indias salvo en las fronteras, porque su abundancia sólo sirve para hacer la guerra y porque Inglaterra perdió sus colonias porque las pobló demasiado.

Salvo la concesión de la representación de criollos en el Consejo de Indias, *obligar, suprimir, disminuir, separar, mover, prohibir* son los verbos de acción que predominan en las medidas que se han de adoptar con los indígenas y los criollos –sean jóvenes, militares, o frailes–. Algunas de las medidas propuestas por Caballero ya se habían tomado, otras se tomarían pronto y algunas iban francamente contra la política ilustrada.

Cabe reseñar que cuando Caballero pide la prohibición de las lenguas indígenas, Carlos III ya había publicado la Real Orden de 10 de mayo de 1770, *Para que en los Reynos de las Indias, islas adyacentes y de Filipinas, se pongan en práctica y observen los medios que se refieren y ha propuesto el Arzobispo de México, a fin de conseguir que se destierren los diferentes idiomas de que se usa en aquellos dominios y sólo se hable el castellano*[5].

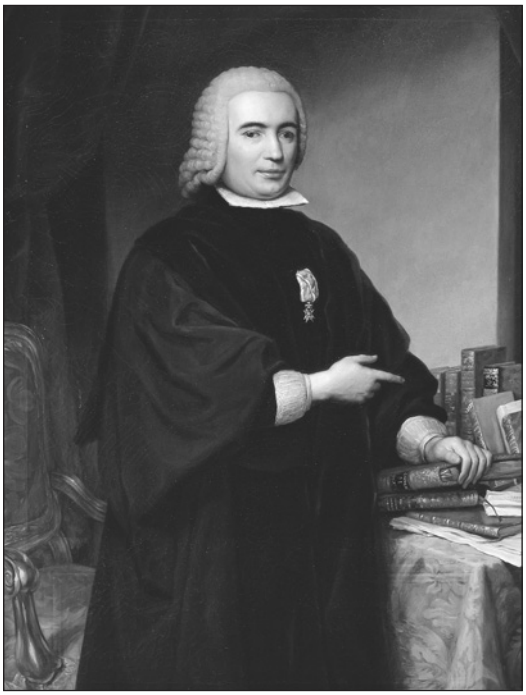
4
Sobre esta representación y su relación con el ideario de las *Tardes americanas* citado por Caballero véase Gil Amate (2012, pp. 120-124, 160-169). Se lee en ella: «Iguales razones, a las que se consideran en la provisión de piezas eclesiásticas, urgen para que los empleos seculares de cualesquiera clase no se confieran sino a los naturales. De ellas hablaremos en contrayendo estos generales principios a favor de los americanos, debiendo por ahora quedar sentado, que la provisión de los naturales con exclusión de los extraños, es una máxima apoyada por las leyes de todos los reinos, adoptada por todas las naciones, dictada por sencillos principios, que forman la razón natural, e impresa en los corazones y votos de los hombres. Es un derecho que, si no podemos graduarlo de natural primario, es sin duda común de todas las gentes, y por eso de sacratísima observancia. En trastorno de ella se dirige el informe si acaso es cierto a que en esta América todos los beneficios eclesiásticos mayores, y empleos seculares de primer orden, se confieran a los españoles europeos con exclusión de los naturales queriendo acaso cohonestar la trasgresión de los derechos contrarios por la razón de no ser los europeos propiamente extranjeros en la América, que felizmente reconoce el dominio de Vuestra Majestad. [...El español] viene a gobernar unos pueblos que no conoce, a manejar unos derechos que no ha estudiado, a imponerse a unas costumbres que no ha sabido, a tratar con unas gentes que nunca ha visto... Nunca nos quejaremos que los hijos de la antigua España disfruten de la dote de su madre; pero parece correspondiente que quede para nosotros la de la nuestra. Lo alegado persuado, que todos los empleos públicos de la América, sin excepción de alguno, debían conferirse a sólo los españoles americanos, con exclusión de los europeos». El documento en J. E. Hernández y Dávalos (1985) y en S. Bernabeu Albert (2006).

5
«A fin de que se instruya a los indios en los dogmas de nuestra religión en castellano y se les enseñe a leer y a escribir en este idioma, que se debe extender y hacer único y universal en los mismos dominios por ser el propio de los monarcas y conquistadores, para facilitar la administración y pasto espiritual a los naturales y que éstos puedan ser entendidos de los superiores, tomen amor a la nación conquistadora, destierren la idolatría, se civilicen para el trato y comercio; y con mucha diversidad de lenguas no se confundan los hombres, como en la torre de Babel [...] y se llegue a conseguir el que se extingan los diferentes idiomas de que se usa en los mismos dominios, y sólo se hable el castellano, como está mandado por repetidas leyes, reales cédulas y órdenes». El documento completo en Solano (1991). Comentaba Rosenblat (2002, p. 105): «El liberalismo, representado por Carlos III, era absolutista en materia de lengua. Que se extingan los diferentes idiomas y que sólo se hable castellano. Los ideales de la ilustración imponían a los indios, con todo rigor, las luces de la lengua española. Es el triunfo de los juristas contra los teólogos. Frente a la vieja actitud misionera, catequizadora, se abría paso a los imperativos políticos del Estado. Y se enunciaban como una aspiración de unidad: un peso, una medida, una moneda, una lengua».

Más encaminado iba en su propuesta de prohibición de que los extranjeros pasaran a América, que ya había sido dispuesta por la Casa de Contratación en 1505, lo que no es óbice para que pudieran legalizar su situación mediante las «cartas de naturaleza», que exigían haber residido diez años, estar casado con españolas y ser dueños de propiedades –este proceso no se contemplaba para las mujeres ni para los no católicos– y las «cédulas de composición», en que el pago de una cantidad permitía compensar el «delito de extranjería», según anduviera la situación del fisco. A lo largo del siglo XVIII varias disposiciones van endureciendo la legislación y pronto llegará la más efectiva (Larriátegui, 1817, pp. 3-11; González Beltrán, 1996-1997, pp. 104-108). Mediante la Real Cédula de 20 de abril y la Instrucción de 21 de julio de 1791, Carlos IV abre un proceso de *regularización* y ordena la confección de censos específicos, las «matrículas de extranjeros». Queda así establecido que para permanecer legalmente en territorio español (peninsular o americano) han de ser católicos, jurar fidelidad a la religión y al soberano, renunciar a cualquier fuero de extranjería y romper cualquier lazo de dependencia con su país de origen, en quien no buscarían amparo en caso de prisión, expulsión ni confiscación de bienes. En el contexto de 1789 y de la cercana guerra con la Francia revolucionaria, Caballero parece palpar lo que está en el aire, pues no se puede interpretar esta matrícula como un mero censo, sino como un elemento de control social para evitar la propaganda de ideas subversivas –el 24 de febrero se habían suprimido todos los periódicos, salvo la *Gaceta*– que manifiesta una general sospecha de desafección de todo extranjero.

En cuanto a la cuestión demográfica, poco coincidía Caballero con su interlocutor, que juzgaba positivo este crecimiento en tanto favorecía el incremento del poder productivo del trabajo; esto, pese a la conocida advertencia de Thomas Robert Malthus en el *Ensayo sobre el principio de población* (1798) sobre un posible desequilibrio entre el aumento geométrico de la población y el aritmético de los medios de subsistencia, que Malthus, clérigo al fin, proponía paliar con la continencia. Caballero no llega a tanto.

El caso es que la Secretaría de Gracia y Justicia de Indias recabó un segundo informe, que la Academia encomendó de nuevo a Jovellanos (2009, pp. 181-187). La situación es peculiar, pues no es frecuente que se solicite un segundo informe y menos que de hacerse se encargue al mismo censor. Lógicamente, el asturiano se sintió obligado a legitimar su decisión ante sus pares y la censura defendida el 11 de marzo de 1790 es demorada, argumentada y mucho más dura. De hecho, Capmany recuerda esta censura en 1792, cuando como secretario de la Academia reivindica las tareas científicas de la misma, sobre todo en lo que a Indias atañe, y señala que con frecuencia se ha ayudado «a sus autores para la corrección y rectificación de sus escritos, en cuyos prolijos trabajos cree haber cumplido no pequeña parte de los cargos de su oficio», y concluye: «en algunas de estas obras casi se puede asegurar que la Academia ha trabajado tanto como sus autores» (1796, p. LXXII).



Retrato de Pedro Rodríguez de Campomanes, por Francisco Bayeu (copia de A. R. Mengs) 1777. Real Academia de la Historia.
Como presidente del Consejo de Castilla y director de la Academia de la Historia, Campomanes encabezó desde 1783 hasta 1792 las dos instituciones que regían el proceso de censura: el que las encargaba y el que las remitía.

Jovellanos va desgranando en la censura reflexiones de distinto calado: que si la oposición de chapetones y criollos es supuesta, el escrito es inútil; que mejor sería indagar los males antes de proponer remedios; que separar a chapetones y criollos no haría más que generar más división; que llenar de conventos chapetones las costas supondría fomentar la vocación de los emigrantes sin fortuna «como si allá y acá no tuviese bastantes [clérigos]»; que sería injusto obligar a la juventud criolla a educarse, a servir en el ejército y trasladar sus fortunas a España; que lo de enviar malteses a Indias es una ocurrencia; que el aumento de población no es bueno sólo para ejército, sino también para el desarrollo económico; que Inglaterra perdió sus colonias no por tenerlas muy pobladas sino «por haberlos querido oprimir con impuestos, por haberles negado los derechos de ciudadanos y por no dejarlos gozar de la felicidad que se habían labrado ellos mismos»; y que «en caso de elegir uno de los dos caminos de perderlas, el de la humanidad es, cuando no más trillado, más justo que el de la opresión y más digno del espíritu de la religión y aun de la política».

Obviamente, la censura volvió a ser negativa: «Concluyo con decir que esta obra, no recomendada ni por su objeto, ni por su oportunidad, ni por su doctrina, y, antes bien, desfavorecida por sus vacilantes principios, por su política dura e irreflexiva, y, sobre todo, por su inutilidad, no es digna, en mi opinión, de la luz pública». Posiblemente, la sólida argumentación de esta segunda censura de marzo de 1790 motivó la denegación de impresión no sólo de los *Medios,* sino también de las *Consideraciones.* Por vía reservada de Gracia y Justicia de Indias, una Real Orden de 20 de abril de 1790 establece que las obras no se publiquen «por las sólidas y prudentes reflexiones en que lo funda [la Academia]».

Y esta es la breve historia de una América imaginada y censurada en un diálogo virtual entre dos peninsulares que nunca la pisaron: la que imaginó Ramón Diosdado Caballero, un denodado apologeta de la obra de España en América –denodado, aunque ineficaz, pues no las vio publicadas–; y la que censuró Jovellanos, cuyo celo ilustrado prefería los argumentos a las apologías.

Para valorar las censuras en su justa medida y matizar las razones del censor cabe reseñar, por último, que Jovellanos revisó otras siete obras sobre la América española, dando paso a seis (Coronas González, 2007)[6].

Especialmente dura fue la extensa censura del *Compendio histórico de los descubrimientos del Nuevo Mundo* de Bernardo de Estrada, también académico, firmada a dos manos por Jovellanos y Vargas Ponce el 9 de marzo de 1781 (Jovellanos, 2009, 8-27). Además de reseñar que mucho tiempo les llevó el «impertinente cuidado de corregir la ortografía», van desgranando defectos en la distribución y elección de la materia histórica, ora omitida, ora copiosa, ora «viciosa y reprobable», bien por ser contraria «ya a la verdad, ya a la imparcialidad histórica», bien por caer en supersticiones como asegurar que la conquista fue «verdaderamente milagrosa» o defender la predicación de santo Tomás en América. Es sabido que en la concepción historiográfica ilustrada los milagros y la historia eclesiástica son objeto de especial atención y se insiste en que han de ser sometidos, como todos los hechos reseñados, a verificación documental e interpretación racional (Baras Escolá, 1991). Para los defectos de estilo piden que, simplemente, se eche un vistazo general al texto. Devuelta la obra, la segunda censura también fue negativa, y la airada carta enviada por el autor a la Academia no tiene desperdicio, pero nada consiguió: tampoco la América de Bernardo de Estrada vio la luz.

Más medida fue la censura de la *Colección o relación de los progresos hechos por los religiosos de santa Rosa de Ocopa* de Pedro González de Agüeros, firmada por Jovellanos y Antonio Alcedo[7] el 14 de noviembre de 1788 y encargada a la Academia por el Consejo de Indias (Jovellanos, 2009, pp. 164-165). Esta obra, que viene a ser una memoria propagandística de la labor franciscana en América, ha de contextualizarse en el marco de expansión y consolidación de esta orden a raíz de la expulsión de los jesuitas[8]. La obra adolece según los censores de graves defectos: «Los hechos que contienen se apoyan sobre la fe de varios documentos que se dicen presentados a S. M. y no han venido a la Academia, y por lo mismo ni necesita, ni puede admitir censura alguna». Y los mapas «no tienen escala, ni consta si las latitudes y longitudes señaladas son efecto de observaciones y medidas astronómicas o puramente voluntarias, como se puede presumir». Pero nada contenía la obra que pareciera contrario a las leyes ni a la religión, así que dieron paso a la publicación, aunque finalmente no parece que fuera llevada a cabo[9].

Sin embargo, Jovellanos dio paso a la traducción de Bernardo María de la Calzada de la *Alzira* de Voltaire el 22 de septiembre de 1784 (1788), señalando que éste estaba prohibido por el Santo Oficio y que su contenido no podía dejar de ofender incluso a los españoles menos amantes de su país, pero que la traducción era buena y apenas había errores de versificación (Jovellanos, 2009, pp. 80-81). Y fue muy positivo en su censura

6
No es momento de recabar las abundantes opiniones de Jovellanos sobre la independencia americana, pero tres meses antes de morir exponía claramente en carta a lord Holland: «Tengo sobre mi corazón la insurrección de América de que usted me habla, y no puedo dejar de detestar y odiar con todo él a los que la fomentan. Dícenme que Blanco es uno de sus más ardientes sopladores; yo no he visto siquiera un número de su periódico; pero si es cierto lo que oigo contar de sus discursos, no hallo dictado bastante negro con que caracterizar su conducta. Fomentar este fuego en un extraño, fuera imprudencia; en un nacional es una cruel indignidad. No basta para disculparla, suponer una cabeza llena de la manía y cavilaciones democráticas, porque deben callar los estímulos de la opinión donde hablan los sentimientos de la probidad. Prescindiendo de los principios de esta defección de nuestros hermanos, basta poner los ojos en sus autores, para calificarla. No son los pobres indios los que la promueven: son los españoles criollos, que no pelean por sacudir un yugo, que desde el principio se trató de hacer ligero, sino por arrebatar un mando que envidian a la metrópoli. ¿Qué pueden pedir que no les hayan dado o estén prontas a dar las Cortes? [...] No, amigo mío, no; no son éstas las cuestiones del día, por más que lo parezcan. Se trata de una escisión, de una absoluta independencia, y sobre esto es la lucha. Yo no sé quién la fomenta; sé que sin ajeno auxilio no pueden vencer en ella los insurgentes» (Jovellanos, 1990, pp. 478-480).

7
Antonio Alcedo (Quito, h.1734-1812), miembro de la Academia de la Historia desde 1787, es el autor del conocido *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América* (1786-1789) y de la *Biblioteca Americana. Catálogo de los autores que han escrito de la América en diferentes idiomas y noticias de su vida y patria, años en que vivieron y obras que escribieron* (1806). Alcedo cita a Agüeros en el primer tomo de su *Diccionario* (1786, p. 753) entre aquellos curiosos colaboradores que deseando contribuir al bien público le giraron algunas noticias.

8
El convento franciscano de Santa Rosa de Ocopa, fundado en 1725 para evangelizar la zona interior de Perú y la Amazonia, se sitúa en una estratégica zona de frontera, donde los misioneros vienen a representar a la corona.

9
En el manuscrito, titulado *Colección general de las expediciones practicadas por los religiosos misioneros del orden de San Francisco del Colegio de Propaganda Fide de Santa Rosa de Santa María de Ocopa,* se data la obra en 1786. La dio a conocer Julián Heras (1985) como *Expediciones de los misioneros franciscanos de Ocopa.*

de 17 de enero de 1787 de la traducción del *Compendio de la Historia geográfica, natural y civil del reino de Chile* del abate Molina: «La obra original es, en mi dictamen, muy digna de la luz pública, tanto por la excelencia y novedad de su materia, cuanto por el orden, claridad y buen lenguaje en que está expuesta» (Jovellanos, 2009, 131-132)[10]. Y también en el caso de los *Fasti Novi Orbis et ordinationum apostolicarum ad Indias* de Domingo Muriel (1776), versión ampliada de la del padre Charlevoix que censura el 12 de julio de 1786. Aunque «debe prevenirse que el autor parece de escuela jesuítica, y aun puede conjeturarse que habrá sido un tiempo de esta ropa», señala que este clásico del derecho indiano está escrito con buena latinidad, gusto y erudición y que, como ya corre impreso, no ve razón para oponerse a la petición del librero Plácido del Barco de comercializarlo en España (Jovellanos, 2009, pp. 113-115).

Pero no siempre se trata de que estas ediciones sobre América fueran aprobadas o denegadas, sino también de que fueran «arregladas». Es paradigmática en este sentido su censura de 24 de septiembre de 1783 del tomo I de la *Historia política de los establecimientos ultramarinos de las naciones europea*s (1784-1790) del duque de Almodóvar, adaptación de la *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* del abate Raynal (1770), donde queda claro que precisamente se publicó por ser adaptación y no traducción: «Estas censuras [las del parlamento de París y el Santo Oficio] y el conocimiento que yo tenía de la misma obra, me obligaron a examinar la presente traducción con el mayor cuidado, y hallo que ha quedado tan limpia de errores e impiedades, que el escrúpulo con que el autor los ha procurado evitar le hizo sacrificar muchos bellos discursos que acaso pudieran correr sin tropiezo» (Jovellanos, 2009, pp. 67-71).

Y volviendo a los «arreglos», pero a los que se hacían en la propia Academia, en un brete debieron de verse Jovellanos y Alcedo cuando en 1788 les enviaron nada menos que el *Nuevo sistema de gobierno económico para la América* de José del Campillo y Cossío, secretario de Estado y del Despacho Universal de Hacienda, Guerra, Indias y Marina. Reconocen la excelencia del «almacén de donde se sacaron las más de las providencias dadas con el mismo objeto [gobernar la América española] en el presente reinado», pero reprueban:

> la acrimonia con que algunas partes de esta obra se increpa la dureza de nuestro gobierno, «asegurando que los indios sufren la más dura tiranía», página 9; «que nuestros mayores enemigos no pudieron inventar en daño nuestro mejores arbitrios que los que nosotros hemos tomado para arruinar aquellas colonias», página 14; «que el estado actual de los americanos es poco menos que el del más cruel cautiverio», página 106; «que hoy respiran bajo una opresión cruel, bajo un mando de los españoles, tan tirano, que se hacen servir de ellos como de los más humildes siervos». Semejantes declamaciones exageradas merecerían la desaprobación de la política, aun cuando no tuviesen la de la verdad. Si son inciertas, no merecen la luz pública y, si no lo son, serán más dignas de las tinieblas. No por eso censuramos el celo del autor. Si lo fue quien se supone, y al parecer se confirma por cierta desenvoltura de estilo que se halla en toda la obra, muy propia del carácter de Campillo, diremos que escribiendo como ministro unos apuntamientos reservados para instruir al gobierno y no al público, y en un ramo de administración que estaba, sin duda, entonces en gran desorden, se dejó llevar de su celo y pudo hacerlo sin inconveniente (Jovellanos, 2009, pp. 142-151).

Una cosa era valorar un informe interno y otra muy distinta publicarlo, que tenía sus *inconvenientes*. El caso es que el *Nuevo sistema* se publicó al año siguiente (1789), sí, pero convenientemente cepillado: al rastrear todas estas afirmaciones en la edición de Campillo, ya ninguna se halla en ella. Parece que la visión interna y privada de Campillo era mucho más dura de lo que las prensas soportaban y, por tanto, de lo que creíamos. Lo que inevitablemente obliga a reflexionar sobre la solidez de conclusiones a que se llega a partir de lo impreso sin reconstruir el proceso de censura en los archivos. Más, cuando se trata de asunto espinoso, como el americano en las últimas décadas del XVIII, en cuyo tratamiento no cabe indulgencia ni tolerancia, como dice claramente Jovellanos:

> La Academia debe considerar que censuramos una historia de América; que este objeto ha ocupado recientemente a dos sabias plumas de Francia e Inglaterra, de cuyas obras carecemos por razones que son bien sabidas; que nuestro Cuerpo es el cronista de aquellos países; que su aprobación le haría responsable de todos los defectos de una obra de esta clase, no sólo hacia el público, que carece de ellas, sino también hacia el gobierno, que las desea, pero que no es nada indulgente ni tolerante con cierta especie de reparos (Jovellanos, 2009, p. 26)[11].

10
Jovellanos no está censurando el *Compendio della storia geografica naturale e civile del regno de Chile* del jesuita expulso Juan Ignacio de Molina (1740-1829), que se publicara anónimamente en Bologna en 1776, sino que lee la traducción de Domingo de Arquellada del *Saggio sulla storia naturale del Chili* de Molina (1782), una edición posterior, revisada y aumentada; el texto se publicará, sin embargo, como el *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reyno de Chile. Primera parte, que abraza la historia geográfica y natural* (1788).

11
Obviamente, se refiere a Gillaumme Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissement des Européens dans les deux Indes* (Ámsterdam, 1770) y William Robertson, *History of America* (Londres, 1777), normalmente citadas como referencia del pensamiento europeo del siglo XVIII sobre América junto a Corneille de Pauw, *Recherches philosophiques sur les Americains* (Berlín, 1768-1769).

Bibliografía

Aguilar Piñal, Francisco (1981-2002), *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII,* Madrid, CSIC, 10 vols., tomo II, pp. 14-15.

Alcedo, Antonio (1786), *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América,* Madrid, Imprenta de Blas Roman, vol. I, pp. 753.

Alcedo, Antonio (1965), *Biblioteca Americana. Catálogo de los Autores que han escrito de la América en diferentes idiomas y noticias de su vida y patria, años en que vivieron y obras que escribieron* (1806), ed. Pérez Bustamante, Quito, s.e..

Almodóvar, duque de (1784-1790), *Historia política de los establecimientos ultramarinos de las naciones europea*s, Madrid, Antonio de Sancha, 5 vols.

Baras Escolá, Fernando (1991), «Política e historia en la España del siglo XVIII: las concepciones historiográficas de Jovellanos», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 191:2, pp. 295-388.

Batllori, Miguel (1966), *La cultura hispano italiana de los jesuitas expulsos,* Madrid, Gredos, pp. 477-481, 492-493, 529 y 582.

Bernabeu Albert, Salvador (2006), *El criollo como voluntad y representación,* Aranjuez, Ediciones Doce Calles /Fundación MAPFRE.

Caballero, Ramón Diosdado (1784-1789), *Observaciones americanas y suplemento crítico a la historia del exjesuita don Francisco Xavier Clavigero*, expediente de censura, Archivo General de Indias, Patronato Real, 296A, R.1.

Caballero, Ramón Diosdado (1784-1786), *Cartas a José de Gálvez*, AHN, 5.1.11. Diversos-Colecciones, 29, nos 21, 22, 23, 24, 28, 29, 30.

Caballero, Ramón Diosdado (-1789), *Consideraciones americanas, excelencia de la América española sobre las extranjeras decidida con hechos*, Real Biblioteca, II/1843, 235 fols.

Caballero, Ramón Diosdado (-1789), *Medios para estrechar más la unión entre los españoles americanos y europeos*, Real Biblioteca, II/2429, f. 135r-170v.

Caballero, Ramón Diosdado (h. 1789), *Discurso sobre la oposición que los escritores extranjeros fingen y exageran entre los españoles y americanos*, Real Biblioteca, II/2851, ff. 270r-296.

Caballero, Ramón Diosdado (s.f.), *Memoria de trabajos históricos y literarios de Ramón Caballero*, AHN, Diversos-Colecciones, 30, nº 8.

Caballero, Ramón Diosdado (s.f.), *Proyecto para la formación de un nuevo Regimiento con la denominación de Cazadores Reales Americanos*, B.P./M., ms. 2856.

Caballero, Ramón Diosdado (1793), *De prima tipographiae hispanicae*, Roma, Antonium Fulgonium.

Caballero, Ramón Diosdado (1798), *Richerche critiche appartenenti all' Academia del Pontano*, Roma, Salvador Bombelli.

Caballero, Ramón Diosdado (1806), *L'eroismo di Ferdinando Cortese, confermato contro le censura nemiche,* Roma, Antonio Fulgoni.

Caballero, Ramón Diosdado (1814-1816), *Bibliothecae scriptorum societatis Jesu supplementa*, Roma, Franciscum Bourlie, 2 vols.

Caballero, Ramón Diosdado (1828), *Observaciones sobre la patria del pintor Josef Ribera*, Valencia, Benito Monfort.

Calzada, B. M. (trad. de Voltaire) (1788), *El triunfo de la moral cristiana o los americanos, tragedia francesa,* Madrid, Imprenta Real.

Campillo y Cossío, J. M. (1789), *Nuevo sistema de gobierno económico para la América* de Campillo y Cossío, Madrid, Benito Cano.

Capmany, Antonio (1796), «Noticia del origen, progresos y trabajos literarios de la Real Academia de la Historia» en *Memorias de la Real Academia de la Historia*, tomo I, Madrid, Imprenta de Sancha, p. LXXII.

Coronas González, Santos M. (2007), «Las censuras indianas de Jovellanos», *Cuadernos de investigación,* 1, pp. 41-54.

Domínguez Bordona, Jesús (1935), *Manuscritos de América,* Madrid, Bliss.

Escalera, J. (2001), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático,* ed. Ch. E. O'Neill, J. M. Domínguez, Roma / Madrid, Institutum Historicum / Universidad Pontifica Comillas, vol. II, p. 1130.

Fernández Duro, Cesáreo (1899), «Catálogo sucinto de censuras de obras manuscritas, pedidas por el Consejo a la Real Academia

de la Historia antes de acordar las licencias de impresión», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 35, pp. 369-434.

Gil Amate, Virginia (2012), *Sueños de unidad hispánica en el siglo XVIII. Un estudio de 'Tardes americanas' de José Joaquín Granados y Gálvez,* prólogo de J. C. Rovira, Alicante, Universidad de Alicante (Cuadernos de América sin nombre, 30).

González Beltrán, J. M. (1996-1997), «Legislación sobre extranjeros a finales del siglo XVIII», *Trocadero*, 8-9, pp. 104-118.

Granados y Gálvez, José Joaquín (1778), *Tardes americanas: gobierno gentil y católico, breve y particular noticia de toda la historia indiana, sucesos, casos de la Gran Nación Tolteca a esta tierra de Anáhuac, hasta los presentes tiempos*, México, Imprenta Matritense de Felipe de Zúñiga.

Heras, Julián (1985), «*Expediciones de los misioneros franciscanos de Ocopa* (1709-1786) por el P. Pedro González de Agüeros», *Archivo Ibero-Americano,* 177-178, pp. 3-112; el texto en pp. 22-86.

Hernández, Bernat (2011), «Una vindicación de la conquista en vísperas de las emancipaciones. Hernán Cortés según el abate Ramón Diosdado Caballero (1806)», en *Tierras prometidas. De la colonia a la independencia*, Barcelona, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles / Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 131-152.

Hernández y Dávalos, José Evaristo (1985), *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México,* México, INHERM, 6 vols., vol. I, pp. 427-438.

Hervás y Panduro, Lorenzo (2007), *Biblioteca jesuítico-española de los escritores que han florecido por siete lustros,* ed. de A. Astorgano Abajo, Madrid, Libris, pp. 206-210.

Jovellanos, Gaspar Melchor (1990), «Carta a lord Holland» [Gijón, 17 de agosto de 1811] en *Obras completas,* tomo V, *Correspondencia,* ed. J. M. Caso González, IFES.XVIII / Ayto. Gijón, pp. 478-480.

Jovellanos, Gaspar Melchor (2009), «Censura de las *Consideraciones americanas, excelencia de la América española sobre las extranjeras decidida con hechos* de Ramón Diosdado Caballero», en *Obras completas,* tomo XII, *Escritos sobre literatura*, ed. E. de Lorenzo Álvarez, Oviedo, IFES.XVIII / Ayto. Gijón / KRK Ediciones, pp. 178-180.

Jovellanos, Gaspar Melchor (2009), «Censura de los *Medios para estrechar más la unión entre los españoles americanos y europeos* de Ramón Diosdado Caballero», en *Escritos sobre literatura*, pp. 181-187.

Jovellanos, Gaspar Melchor (2009), «Censura de la *Colección o relación de los progresos hechos por los religiosos de santa Rosa de Ocopa* de Pedro González de Agüeros», en *Escritos sobre literatura*, pp. 164-165.

Jovellanos, Gaspar Melchor (2009), «Censura de la *Historia política de los establecimientos ultramarinos de las naciones europea*s del duque de Almodóvar», en *Escritos sobre literatura,* pp. 67-71.

Jovellanos, Gaspar Melchor (2009), «Censura de la traducción de la *Alzira* de Voltaire de B. M. de la Calzada», en *Escritos sobre literatura*, pp. 80-81.

Jovellanos, Gaspar Melchor (2009), «Censura de los *Fasti novi orbis et ordinationum apostolicarum* de Domingo Muriel», en *Escritos sobre literatura,* pp. 113-115.

Jovellanos, Gaspar Melchor (2009), «Censura del *Compendio de la Historia geográfica, natural y civil del reino de Chile* del abate Molina», en *Escritos sobre literatura*, pp. 131-132.

Jovellanos, Gaspar Melchor (2009), «Censura del *Compendio histórico de los descubrimientos del Nuevo Mundo* de Bernardo de Estrada», en *Escritos sobre literatura*, pp. 8-27.

Jovellanos, Gaspar Melchor (2009), «Censura del *Nuevo sistema de gobierno económico para la América* de Campillo y Cossío» en *Escritos sobre literatura,* pp. 142-151.

Larriátegui, Félix Colón de (1817), *Juzgados militares de España y sus Indias,* Madrid, Imprenta Real, «Apéndices al I tomo», pp. 3-11.

Medina, José Toribio (1962), *Biblioteca hispano americana (1493-1810),* Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, tomo VI, pp. XXXII-XXXIII.

Molina, Juan Ignacio de (1776), *Compendio della storia geografica naturale e civile del regno de Chile,* Bologna, s.e.

Molina, Juan Ignacio de (1782), *Saggio sulla storia naturale del Chili*, Bologna, Stamperia di S. Tommaso d'Aquino.

Molina, Juan Ignacio de (1788), *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del*

Reyno de Chile. Primera parte, que abraza la historia geográfica y natural, Madrid, Antonio Sancha.

Muñoz Pérez, José (1954), «Una descripción comparativa de las ciudades americanas en el siglo XVIII», *Estudios Geográficos*, XV:54, pp. 89-129.

Muriel, Domingo [Cyriacus Morelli] (1776), *Fasti novi orbis et ordinationum apostolicarum*, Venetiis, Antonium Zatta.

Onís, Carlos W. de (1984), *Las polémicas de Juan Bautista Muñoz*, Madrid, Ediciones Porrúa.

Peralta Muñiz, Víctor (2006), *Patrones, clientes y amigos. El poder burocrático indiano en la España del siglo XVIII,* Madrid, CSIC, pp. 240-242.

Rieu-Millán, Marie-Laure (1982), «Projets de formation des élites créoles dans la Péninsule, à la fin du XVIIIe siècle», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 18:1, pp. 199-214.

Rodríguez Moñino, Antonio (1956), «Los manuscritos americanos en bibliotecas madrileñas. Observaciones bibliográficas a un libro reciente», *Bulletin Hispanique,* 58:1, pp. 51-76.

Ronan, Charles E. (oct. 1970), «Clavigero: the fate of a manuscript», *The Americas,* XXVII: 2, pp. 113-136.

Ronan, Charles E. (1993), *Francisco Javier Clavigero, S. J. (1731-1787). Figura de la Ilustración mexicana,* trad. de C. I. Aguilar, Guadalajara, Universidad [1973].

Rosenblat, Ángel (2002), *El español de América,* Venezuela, Biblioteca Ayacucho.

Rovira, José Carlos, *Varia de persecuciones en el XVIII novohispano,* Roma, Bulzoni, 1999.

Solano, Francisco de (1991), *V Centenario del descubrimiento de América, Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica 1492-1800*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 47 y ss.

Solórzano y Pereira, Juan (1996), *Política indiana,* ed. de Francisco Tomás y Valiente y Ana María Barrero, Madrid, Fundación José Antonio de Castro [1648].

Sommervogel, Charles (1890-1960), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles- Paris-Louvain, 12 vols., tomo II, pp. 481-483.

Torres Amat, Félix (1836), *Memorias para ayudar a formar un diccionario critico de los escritores catalanes y dar alguna idea de la antigua y moderna literatura de Cataluña*, Barcelona, Imprenta de J. Verdaguer, pp. 212-214.

Trabulse, Elías (1976), «Un airado mentís a Clavijero», *Historia de México,* 97, pp. 1-40.

Tudela de la Orden, José (1954), *Los manuscritos de América en las Bibliotecas de Espña. Catálogo inventario,* Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.

Fecha de recepción: 14/02/2013
Fecha de aceptación: 29/07/2013

América sin nombre, nº 18 (2013) 125-135
DOI. 10.14198/AMESN2013.18.10
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

José Pascual Buxó
José Pascual Buxó es doctor en Letras por la Università degli Studi di Urbino, Italia. Profesor de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, y fundador de la maestría en Literatura Mexicana en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Ha publicado textos canónicos como *El enamorado de Sor Juana y Sor Juana Inés de la Cruz: amor y conocimiento*. *El resplandor intelectual de las imágenes* o *Est udios de emblemática y literatura novohispana*.

ASTRONOMÍA ESPECTACULAR Y EXTRAVÍOS DE LA GULA EN UN FESTEJO NOVOHISPANO DEL SIGLO XVIII

JOSÉ PASCUAL BUXÓ
Universidad Nacional Autónoma de México
pbuxo@axtel.net

RESUMEN

No sólo las cambiantes peripecias de la Guerra de Sucesión fueron causa de las manifestaciones de lealtad de los súbditos americanos, sino que con más razón eran celebrados con oficial alborozo los faustos acontecimientos de la casa real. Al igual que en la metrópoli, tales acontecimiento dieron origen a festejos de diversa índole, cuya ideación y descripción fueron encomendadas a conspicuos letrados de la Nueva España. Hoy, a pesar de la trágica dispersión de los impresos coloniales, todavía conservamos noticias de muchos de aquellos que daban cuenta, por una parte, de las victorias obtenidas por el monarca hispano sobre sus enemigos y, por el otro, se congratulaban del alumbramiento de los infantes. Para los «festivos alborozos y comunes alegrías» de la corte mexicana por el nacimiento del infante Felipe Pedro, el erudito Gil Ramírez, en colaboración con otros ingenios de la corte mexicana, imaginó un deslumbrante dispositivo simbólico, según el cual serían cada una de las divisiones de la esfera mundana, titulado *Esfera mexicana…* (1714), una de las principales composiciones emblemáticas del siglo.
Palabras clave: Esfera mexicana, Ilustración, festejos, Nueva España.

ABSTRACT

Not only the changeable fortunes of the War of the Spanish Succession were the cause of the manifestations of loyalty of American subjects, but were celebrated with official joy the events of the royal house. As in the metropolis, the events gave way to diverse celebrations. The conception and description of these celebrations were assigned to prominent learned of the New Spain. Today, despite the tragic spread of colonials lefleats, still we retain many of those that account for the victories of the Spanish monarch and the birth of infants. For the common festivities of the Mexico subjects for the birth of the infant Felipe Pedro, the scholar Gil Ramirez, in collaboration with other Mexican intellectuals, imagined symbolic structure, titled *Esfera mexicana* (1714), a major emblematic century compositions.
Keywords: Esfera mexicana, Enlightenment, New Spain, festivities.

Retrato del rey Felipe V de España, por Jean Ranc, 1723

I

El 21 de abril de 1682 –o quizá del 83- se representó en la corte mexicana una loa escrita por Sor Juana Inés de la Cruz «A los años de la Reina Nuestra Señora Doña María Luisa de Borbón» (Cfr. con Sor Juana Inés de la Cruz, III, 1955), primera esposa de Carlos II. Con ese matrimonio de la sobrina de Luis XIV con el joven y mal dotado monarca español, iniciaba el Rey Sol la trama, prolongada y sutil, que concluiría con la instalación de un príncipe de su linaje en el trono de España. Pero en su tiempo, aparte las debidas celebraciones cortesanas de aquellos regios esponsales, Sor Juana ya podía advertir las inmediatas implicaciones políticas de la poderosa alianza concertada entre Alemania, España y Francia, esto es, el reforzamiento de lo que ella misma llamó

> los estrechos lazos
> con que las Familias Regias
> de Austria, Borbón y Valois
> tan dulcemente se estrechan,

y, como consecuencia de esa «amorosa cadena», la unión política de las «partes de Europa supremas», así como las obligaciones

> que en mutua correspondencia
> por Francia obligan a España
> y a España por Francia empeñan.

Lo que no pudo prever Sor Juana es que María Luisa moriría prematuramente sin descendencia y que Mariana de Neoburgo, la robusta alemana con quien Carlos II contrajo segundas nupcias, tampoco le daría el deseado heredero (Véase Octavio Castro, 1998). La falta de sucesión directa y la consiguiente proclamación en 1700 de Felipe de Anjou, sobrino de Luis XIV, como Felipe V de España, dejó inconformes a los partidarios de Carlos, archiduque de Austria, también aspirante al trono español, quien, a su vez, sería proclamado rey con el nombre de Carlos III (el primer Carlos III) con el beneplácito del Papa Clemente XI y la adhesión de las provincias españolas de Aragón, Valencia y Cataluña. La guerra era inevitable y los ejércitos coligados de Inglaterra, Holanda y el Imperio austro húngaro alcanzaron resonantes victorias sobre los ejércitos franceses y españoles, al punto de obligar a Felipe V a abandonar Madrid, pues casi toda España estaba en manos enemigas. Con todo, la inesperada fortuna de los partidarios de Felipe V les hizo salir victoriosos en las batallas de Almansa, Brihuega y Villaviciosa (1710), que acabarían por hacer triunfar la causa borbónica. En 1701 Felipe V había contraído matrimonio con María Luisa de Saboya, cuyo prematuro fallecimiento ocurrió en 1714, justamente el mismo año en que los tratados de Utrecht y Rastadt ponían fin a la Guerra de Sucesión, con notable detrimento de las posesiones borbónicas.

Con razonable oportunidad llegaban a los reinos americanos las noticias de cuanto acontecía en España, y las prensas mexicanas respondían con entusiasmo y lealtad a los faustos sucesos que la guerra deparaba a sus monarcas. Así, por citar algunos ejemplos, en 1711 el padre Miguel de Castilla, jesuita y rector de su Colegio Máximo de México, pronunció en la Iglesia Metropolitana un *Elogio sepulcral a la inmortal memoria de los Españoles, que murieron en… la expulsión del exercito enemigo, segunda vez apoderado de la Corte de Madrid;* Manuel de Argüello, franciscano natural de Texcoco, hizo imprimir su *Acción de gracias* [por] *las victorias que consiguió… don Philipo V*, y Lucas de Verdiguer, canónigo magistral y tesorero de la Iglesia Metropolitana, produjo un exaltado panegírico: *México plausible… en acción de gracias, por la victoria del… Philipo Quinto… en los campos de Brihuega y Villaviciosa*. Al año siguiente, el padre Joaquín Antonio de Villalobos, jesuita, maestro de retórica y teología, predicó y publicó un *Sermón en acción de gracias por las victorias que en… Villaviciosa alcanzó… Phelipe V*, y ese mismo año, pero no en México, como los anteriores, sino en Puebla, José de Torres Pezellín, franciscano, dio a luz un *Sermón de acción de gracias… por la victoria que consiguió… Phelipe V*.

Pero no sólo las cambiantes peripecias de la Guerra de Sucesión fueron causa de las manifestaciones de lealtad de los súbditos americanos, con más razón eran celebrados con oficial alborozo los faustos acontecimientos de la casa real. En 1707 nace Luis Fernando, primer hijo de Felipe V, quien por abdicación de su padre, tendría un fugaz reinado con el nombre de Luis I; en 1712 nace Felipe Pedro y, en 1713, Fernando Gabriel, el futuro Fernando VI. Al igual que en la metrópoli, tales acontecimiento dieron origen a festejos de diversa índole, cuya ideación y descripción

fueron encomendadas a conspicuos letrados de la Nueva España. Hoy, a pesar de la trágica dispersión de los impresos coloniales, todavía conservamos noticias de muchos de aquellos que daban cuenta, por una parte, de las victorias obtenidas por el monarca hispano sobre sus enemigos y, por el otro, se congratulaban del alumbramiento de los infantes.

En ese año de 1707 ya circulaba en México la noticia de hallarse la reina encinta, y los poderes novohispanos se apresuraron a cumplir los ritos celebratorios de la monarquía: salieron entonces a luz, entre otros del mismo asunto, el sermón de Fernando de Toro Altamirano congratulándose por la «feliz noticia» de la preñez de la reina; al año siguiente Blas del Pulgar dio el *Sermón… en acción de gracias… por el augustísimo parto de la reyna*, y en 1709 Juan Ignacio de Castorena y Ursúa, colector de la *Fama y obras póstumas* de Sor Juana Inés de la Cruz y futuro obispo de Yucatán, publicó el *Fruto de bendición de la Rosa de Castilla y la Flor de Lyz francesa, el rey y la reina…*, metáfora leída por el amigo de la Décima Musa en el pasaje de la citada loa en que se asegura que María Luisa de Borbón, siendo «Flor de Lis Francesa», tiene por mayor timbre de gloria el haberse transmutado en «Rosa de Castilla»: idea poética y comprobación política del legítimo ingreso del linaje francés en el trono español. Y todavía en 1710 se imprimen el *Sermón… en acción de gracias por el feliz nacimiento del príncipe de España… Luis Fernando,* de Juan de San Miguel, así como *Las tres Gracias… de la lealtad de México, donde… celebró su Aplauso por… el natalicio del… Señor D. Phelipe Pedro…* de Diego Ambrosio de Orcolaga. Pero, sin duda el más notable testimonio de los festejos que por el nacimiento de ese infante preparó el Virrey Duque de Linares es la *Esfera mexicana. Solemne Aclamación y festivo movimiento de los Cielos Delineado en los leales aplausos que al feliz Nacimiento del Serenísimo Señor Infante D. Phelipe Pedro… consagró la Muy Noble… Ciudad de México* (1714), festejos descritos por José Gil Ramírez, de la orden de San Agustín.

Poco es lo que sabemos de este autor; Beristáin lo hace natural de México y lo reputa de «eruditísimo en Letras Humanas»; añade que «vivió ciego muchos años y falleció por el de 1720». Gil Ramírez fue autor de un «Romance endecasílabo a la Canonización de S. Juan de Dios, premiado e impreso en el Certamen de 1702», así como de los «Portentos milagrosos del Taumaturgo Eremita S. Nicolás Tolentino, impreso en México muchas veces y últimamente en 1797 y 1804» (Cfr. con Beristáin de Souza, 1819), así como de esa *Esfera mexicana* de que nos ocuparemos enseguida[1]. Dice allí su autor, con la modestia retórica inexcusable en tales casos, pero sin ocultamiento de su íntima satisfacción, que

> para escribir el regio esplendor de tanta fiesta, eran menester penetrantes atenciones de inconnivente[2] pupila, y hallándome yo dos veces anochecido en replicadas privaciones de vista, pues si la del entendimiento es tan corta que apenas percibe los vultos a las razones, la de los ojos está tan apagada que apenas distinguen las obscuridades a las sombras.

Sin embargo, añadía, al igual que aquella estatua de Menón o Mennón[3] que recibiendo la luz del sol naciente producía una música maravillosa, así a él, sintiendo el calor «de las lumbres reales de nuestro Infante» se le llenarán de «sonoroso aliento los helado órganos» de la vista y, vencida la «nativa mudez» del entendimiento, «romperá en dulces elocuencias mi lengua». Pero, como tendremos ocasión de comprobar, quizá no todo sea convención retórica en esas hiperbólicas expresiones de Gil Ramírez, porque es en verdad notable la calidad sensorial y lumínica tanto de su prosa como de sus versos descriptivos.

II

Bien sabemos que las entradas de los reyes en las ciudades principales, así como su nacimiento, bodas, victorias militares, etc., fueron celebradas desde la Edad Media con gran pompa cortesana y regocijo popular, pero fue a partir del Renacimiento cuando tales festejos alcanzaron su plena vinculación con las formas y costumbres del mundo clásico; parte principal de ellos era la erección de arcos triunfales a la romana en homenaje al monarca, los escenográficos desfiles de carros alegóricos, así como las abundantes diversiones gratas al pueblo bajo: comedias, luminarias, mascaradas, corridas de toros, peleas de gallos, carreras de perros y toda suerte de licenciosos fandangos[4]. Los carros triunfales constituyen un género particular de esos refinados y a la vez multitudinarios espectáculos públicos; en efecto, la entrada de los capitanes victoriosos en la Roma imperial, tal como se conocía por los relieves

1 De la *Esfera Mexicana*, impresa en 1714 por la Viuda de Miguel de Ribera, la Biblioteca Nacional de México no posee ningún ejemplar; tiene uno la Biblioteca José Toribio Medina de Santiago de Chile, del que hemos obtenido copia microfilmada.

2 Latinismo de *conniveo*: dormirse, eclipsarse (el sol o la luna), de donde *inconnivente*=vista no eclipsada.

3 Alude a una de las estatuas colosales erigidas por Amenotep III que al recibir los primeros rayos solares producía una música maravillosa. Es probable que esta referencia a la estatua de Memnón provenga del *Oedipus Aegyptiacus* de Athanasius Kircher.

4 Eran tales los desmanes de la «plebe», así en ocasiones festivas como fúnebres, que en 1666 el Santo Oficio erigió «a puerta cerrada» su túmulo para las «exequiales honras» de Felipe IV, a fin de evitar «los enfadosos concursos, estorbos y pareceres de un abierto vulgo». Cfr. María Dolores Bravo Arriaga (2001).

Gran carro triunfal de Maximiliano, Durero (fragmento)

La familia de Felipe V, de Van Loo, 1743

y relatos antiguos, fue el modelo en el cual se basaron esos artificiosos aparatos simbólicos. A Jacob Burkhardt debemos algunas páginas memorables sobre el asunto; así, pongamos por caso, las referentes a la entrada de Alfonso el Grande en Nápoles (1443) quien, en un trono instalado sobre un carro gigantesco, iba acompañado de un cortejo de jinetes lujosamente ataviados y seguido de «otro imponente armatoste» sobre el cual se asentaba un fingido Julio César coronado de laurel, «que en versos italianos iba explicando todas las alegorías» desplegadas en el cortejo (Cfr. con Jacob Burkhardt, 1942). También las carnestolendas, con su multitud de disfraces y comparsas, fueron espacio apropiado para que se hiciera la adaptación festiva de los mitos antiguos; así, cuenta Burkhardt, en los carnavales romanos y florentinos de los siglos XV y XVI era indispensable el desfile de carrozas fantásticas sobre las cuales se asentaban diversas figuras alegóricas: «la Envidia con cuatro caras con gafas en una misma cabeza; las tres Parcas; la Prudencia en un trono sobre la Esperanza y el Temor, que yacen encadenados a sus pies; los cuatro elementos, las edades de la vida», etc. etc. Sabemos cuál es la naturaleza de ese fenómeno político-social, auspiciado regularmente por los poderes establecidos, según el cual a las ceremonias de sacralización de los príncipes ha de seguir el desfogue carnavalesco de los míseros y oprimidos: orden espectacularmente impuesto y caos brevemente tolerado, serán también apreciables en el mundo novohispano y, más singularmente, en la aludida *Esfera mexicana*, según luego veremos.

Para los «festivos alborozos y comunes alegrías» de la corte mexicana por el nacimiento del infante Felipe Pedro, el erudito Gil Ramírez, en colaboración con otros ingenios de la corte mexicana, singularmente su discípulo José de Villerías[5] y su amigo Ambrosio de Orcolaga[6], imaginó un deslumbrante dispositivo simbólico, según el cual serían cada una de las divisiones de la esfera mundana: el Primer móvil, el Firmamento y los siete cielos planetarios quienes, a lo largo de trece días, irían aclamando por turno al infante. «Mas ya oigo –escribía Gil Ramírez en anticipada justificación de su idea alegórica– que pregunta la discreción escrupulosa, si no es la crítica curiosidad, por qué han de ser los Cielos los que aplaudan este nacimiento»; y respondía cortesanamente: porque «sujetos tan elevados no quedan dignamente aplaudidos, menos que por tan altos Panegiristas». La idea que subyace en toda la disposición alegórica del festejo del infante se funda en la correspondencia establecida entre la compleja estructura de la máquina universal respecto de los componentes del bajo mundo, esto es, los hombres y el lugar que éstos ocupan dentro de la jerarquía social, de modo que los estados mundanales se asimilan a la estricta organización de los cielos: la sociedad, como el universo, es una máquina establecida *ab aeterno* en la cual cada uno de sus miembros debe desempeñar una función intransferible y necesaria con el fin de asegurar, por una parte, la inmutabilidad del universo y, por otra, la incolumidad de la república.

Para la cabal comprensión de ese magno programa alegórico será menester recordar con brevedad la figura o mapa del universo tal como fue ideada por los filósofos de la Antigüedad y, en particular, por el alejandrino Ptolomeo. Apelaremos para ello a nuestro Henrico Martínez, autor de un *Reportorio de los tiempos e Historia natural de la Nueva España*, publicado por el autor en 1606 en su propia imprenta de la Ciudad de México[7], y cuya exposición del «mundo en general y en particular de la región celeste», siguió siendo la más recibida aún mucho después de la «revolución copernicana», esto es, de la aceptación en los círculos científicos del cambio del paradigma geocéntrico por el heliocéntrico.

El universo mundo está compuesto de dos partes distintas: una celeste y otra terrestre; la primera se extiende desde el cóncavo de la luna hasta el primer móvil; debajo del cielo de la Luna hasta el centro de la tierra, que lo es también del universo, se instala la llamada región elemental, sobre la que ejercen su permanente influjo las luces y los movimientos de los astros. Hay entre los elementos y los orbes celestes una particular correspondencia, pues todo el universo ha sido creado para servicio del hombre; de ahí que éste se asemeja a los ángeles en el entendimiento; al Sol, en el corazón; a la Luna en el cerebro; en el bazo a Saturno; en el hígado a Júpiter; en la hiel a Marte, y por el mismo modo a los otros planetas, razón por lo cual los filósofos llamaron al hombre «mundo abreviado».

5
En 1725, Villerías publicó el *Llanto de las estrellas al Ocaso del Sol anochecido* donde también recurrió a la astronomía emblemática.

6
Autor de *Las tres Gracias, manifestadas en el crisol de la lealtad de México... Fiestas por el natalicio del mismo infante Felipe Pedro* (1713).

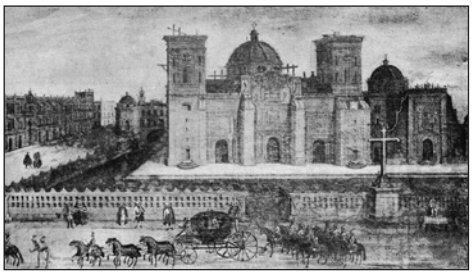
7
Puede consultarse la moderna edición, prologada por Francisco de la Maza, del *Reportorio de los tiempos e Historia natural de esta Nueva España* (1991 [1ra. ed. 1948]).

Supusieron los astrónomos en la región celeste –explicaba Henrico Martínez– «diez orbes distintos»; el primero de ellos, considerado desde nuestra perspectiva terrena, es el de la Luna; el segundo, de Mercurio; el tercero, de Venus; en el cuarto se mueve el Sol, en el quinto Marte, en el sexto Júpiter y en el séptimo Saturno; «al octavo Cielo, llamado firmamento, es adonde está la multitud de estrellas fijas». Y sobre todos ellos imaginaron otros dos cielos con el fin de explicar los movimientos planetarios, y así postularon la existencia de una novena y décima esferas: «el movimiento tardío que las estrellas hacen sobre los polos del zodíaco, de occidente en oriente, se atribuye a la novena esfera»; la décima –superior a todas y que determina los movimientos del Sol y de la Luna- es el Primer Móvil, y sobre este motor universal, está el Empíreo, morada de los dioses antiguos y ya declarada sede de la divinidad cristiana. Añadamos una información complementaria: atravesando el universo, en posición oblicua al eje de la esfera, está el círculo zodiacal, debajo del que se mueve el Sol; «divídese este círculo –anota Henrico Martínez– en doce partes iguales que se dicen signos y a cada uno de ellos dieron los antiguos el nombre de algún animal o de otra figura» (Aries, Tauro, Géminis, Cáncer, León, Virgen, Libra, etcétera) en correspondencia con el significado atribuido a las estrellas consteladas. Y como la tierra «sea un receptáculo común de todas las influencias del cielo», los peritos en astrología saben que en la hora de su nacimiento, cada ser humano participa, no sólo de la calidad de su signo zodiacal ascendente, sino «también de la influencia de toda la máquina celeste».

III

El primer día de los trece que ocuparon los festejos, correspondiente al Empíreo cristiano de conformidad con la trama alegórica discernida por Gil Ramírez y sus colaboradores, tocó a la Iglesia Metropolitana de México celebrar una solemne misa de acción de gracias; por la noche hubo luminarias en el palacio virreinal, claro antecedente de las pirotecnias nacionalistas de nuestro zócalo septembrino. Fingieron los «étnicos» o gentiles –explicaba Gil Ramírez– «una florida Estancia, Vergel ameno y delicioso Parayso donde, desatadas las almas, gózanse entre incomparables delicias»; pero erraron como gentiles, puesto que –de conformidad con esta alegórica teología– «no hay más Elisios que los que plantó el hortelano Divino en el supremo Cielo, Real Palacio del más soberano Monarca», a cuyo «florido Hemisferio», sirve de Sol el luciente cordero Jesucristo.

El mecanismo semiótico utilizado para el establecimiento de estas retóricas correspondencias es, pese a su aparatosidad cósmica, verdaderamente simple: se trata siempre de ponderar los atisbos del «ciego» gentilismo, esto es, partir de sus mismos paradigmas culturales (en este caso su peculiar imagen del mundo) pero corrigiendo en ellos los «errores» en que había incurrido respecto de los dogmas de la teología cristiana. Así, pues, a este «Elisio ameno», sede de la divinidad, se corresponden en la tierra «los templos que la Cristiandad erige» y, por tal razón, en el festejo novohispano del que tratamos, tuvo la Iglesia Metropolitana la primacía en celebrar la «pompa festiva de rendidas gracias que se consagraron a Dios por el feliz natal de nuestro glorioso Infante». Se adornó el templo con incontable número de «bujías artificiales» que, según se dice, evocaban las azucenas del Empíreo; se echaron a vuelo las campanas y los indios se unieron al regocijo general «repicando ternos de chirimías»; como era de preverse, terminó el día con la «Oración Angélica». Por la noche, frente de la fachada principal de la Iglesia metropolitana, «se quemaron nueve distintas invenciones de fuegos», entre ellas «un vistoso volador», que es antiguo artificio de los naturales del Reino, y el cual, con sus «compasadas vueltas», fue vivo trasunto de su original, esto es, del Primer móvil o décima esfera. Advirtamos de una vez que la conspicua presencia de indios y castas en estos y otros festejos públicos novohispanos es claro indicio del propósito de sus organizadores no sólo de reconocer públicamente el mérito o la extrañeza de las costumbres de la tierra, sino



Grabado de la iglesia metropolitana de la ciudad de México, siglo XVIII

Cuadro de castas, anónimo. Museo Nacional del Virreinato

del designio criollo de incorporar a las dos repúblicas de españoles e indios en un mismo patrón de identidad americana[8].

Si el primer domingo de festejos correspondió a las autoridades religiosas constituirse como representes terrenos del Empíreo, el siguiente día se destinó para que las autoridades civiles, esto es, la «Nobilísima Ciudad de México», se viera homologada con el «Primer Moble», esfera superior que sirve de «imán de los restantes Orbes», pues es ella quien «arrastra arrebatadamente tras de su veloz movimiento toda la voluble máquina de los inferiores Cielos». ¿Qué mejor metáfora para designar el omnímodo poder virreinal que ese motor inmóvil de todos los estamentos de la sociedad novohispana, a la vez imperativo y suave, justo y prudente, que es como querían y debían verlo sus panegiristas? Así, el conjunto de corregidores, alcaldes, regidores, caballeros de las órdenes de Santiago o Calatrava... (cuyos nombres registró puntualmente Gil Ramírez, como queriendo inscribirlos en el padrón glorioso de la urbe mexicana) participaron de una lucida procesión, jinetes en hermosas y bien enjaezadas cabalgaduras, que con su bizarría hiperbólica «dejaron atrás la antigua destreza de los Lapitas». Y más, cuando que sus vestidos –simbólicamente acordes con el nuevo linaje de la monarquía- combinaron los gustos de la moda francesa con la española. A nuestro autor que, en el fondo, no parecía muy conteste con estos cambios dinásticos, comenta que dicha «composición» de los vestidos «en otro tiempo pudo parecer monstruosa, y en éste fue indicio del hermanado enga[r]ce de una y otra nación generosa, y moda que continuó discreta la política en lo restante del paseo». Pero fueran cuales fueren los gustos indumentarios de quienes habían nacido bajo el imperio indiscutido de los Austria, la verdad es que esa mezcla de vestidos y linajes era ya el símbolo de una nueva e indiscutible realidad política.

Teniendo la Ciudad de México por blasón al «Aguila generosa», que fue signo de las antiguas armas mexicanas y era ahora «insignia» del dilatado imperio español, no podía dejar de convocar a la celebración del infante Felipe Pedro a los «nobles pollos de las ciudades que ocupan el espacioso nido de este Americano mundo» [9]. A efecto de que las más insignes ciudades de la Nueva España se hicieran presentes en el festejo, ostentando los «frutos con que próvido el Cielo enriqueció sus climas», se ideó y construyó un «hermoso Plaustro», que seguía a la comitiva de las autoridades civiles.

En la popa de ese carro triunfal «en metáfora de Nave», se tendió un pabellón azul y plata cuya luminosidad era «envidia» –dice Gil Ramírez– del sol y las estrellas; debajo de ese fingido cielo deslumbrante, en un sitial en forma esférica, se pintaron, del lado derecho, la imagen del Rey Felipe V; al centro, la de la reina María Luisa Gabriela de Saboya, con el infante Felipe Pedro en su regazo, cual si figurara a Venus con su Cupido recién nacido; y a la izquierda, el retrato del Príncipe de Asturias, Luis Felipe, sucesor inmediato al trono, todos ellos vestidos a la moda francesa. A los costados del bajel rodante se colocaron diversas estatuas de talla que representaban las principales ciudades del Reino, las cuales ofrecían a sus majestades su lealtad y sus riquezas. La ciudad de México dedicaba «un corazón ardiendo en amor sobre la nieve de una azucena», patente alusión a los dos linajes que se conjuntaban en la nueva familia real española y, en especial, a su vital regeneración debida al nuevo implante de sabia francesa. Desataba la alegoría Gil Ramírez en el siguiente soneto, que no dejaba dudas acerca de la fidelidad, por no decir subordinación, de los monarcas españoles a los designios de la corona francesa:

Este regio pimpollo dominante,
Ardiendo nieves y nevando ardores,
Es Ethna vegetable entre las flores
Que oculta en viva nieve ardor fragante.

La vida debe a un corazón constante;
Éste le infunde alientos en olores,
Y a sus Esferas cinco de candores
Oculta sirve de amoroso Atlante.

Qué mucho pues que a vuestros pies presente
(Lis generoso) mi lealtad nativa
Un corazón que os ame reverente.

Porque si a tanto influjo vidas liba,
No el corazón a la azucena aliente,
Sí el corazón por la azucena viva.

Seguía la ciudad de Veracruz, «primera fundación de este Reyno», cuyo simulacro sostenía en las manos un castillo que figuraba el de San Juan de Ulúa y una «tarja» o escudo en que «hablaban» por ella un mote latino y una octava castellana en que se ponía de manifiesto la efectividad de esa guarnición

8
La participación de los indios era, política e ideológicamente, indispensable en todos los festejos y honras fúnebres celebrados en la Nueva España; en su descripción del *Túmulo imperial* (1560), Cervantes de Salazar indica el sitio que les fue asignado «así a los Señores como Gobernadores, Alcaldes y Regidores de las cuatro cabeceras» (México, Tacuba, Texcoco y Tlaxcala), y alude expresamente a los macehuales que tomaron parte activa en la procesión. Cfr. Francisco Cervantes de Salazar (1972). Por su lado, el P. Pedro Morales, en la carta en que dio detalladas noticias de los festejos ordenados en 1578 por la Compañía de Jesús para celebrar el envío que les hizo el Papa Gregorio XIII de numerosísimas reliquias, insistió una y otra vez en el gran número de naturales que asistían a las ceremonias y, en particular, al éxito del «buen espíritu» con que los propios jesuitas los guiaban en su devoción. Cfr. *Carta de Padre Pedro de Morales* (2000). Está claro que si los indios caciques pudieron sentirse lateralmente incorporados a la sociedad criolla, el pueblo bajo continuó en la servidumbre, esto es, permaneció en su propia condición antes y después de la conquista. El esquema de las jerarquías sociales ordenadas en función de la estructura ptolemaica del universo fue –y aun sigue siéndolo, oculto bajo los designios de ciertas fuerzas políticas de nuestro mundo actual- un persuasivo fantasma ideológico.

9
La explícita vinculación simbólica del águila imperial con los polluelos de la expulsada águila mexicana la había establecido precedentemente Isidro de Sariñana en su *Llanto de Occidente...fúnebres demostraciones... en las exequias de Felipe IV*, de 1666, ponderando la clemencia de los reyes hispanos, cuyos afectos paternales convirtieron a los adoptivos (los indios) en hijos naturales.

militar contra las incursiones piráticas. Decía así el mote de esta composición emblemática: *Infantis magno firmabor, robore planta.* Y así decía la glosa en esta octava:

Este de Marte Alcázar elevado,
Militar Templo de guerrera Diosa,
Horror tonante de Pyrata osado,
Guarnecido de gente valerosa,
Que en planta estriba de arrecife armado,
De vuestro pie la estampa generosa
Besa, porque si alcanza dicha tanta,
Hallará en vuestro pie más firme planta.

Otras estatuas bordeaban el carro triunfal cuya disposición era semejante a la primera, pues cada una de ellas sostenía igualmente en las manos un objeto significativo y una tarja con un doble texto compuesto de un mote latino y una estrofa castellana. Se aprecia claramente en esta disposición la estructura emblemática de ese dispositivo alegórico, pues si la figura tallada corresponde obviamente a la *res picta* de los emblemas, los textos inscritos o suscritos cumplen la misma función que corresponde en ellos al mote que encabeza la imagen y a la glosa o epigrama que declara su significado alegórico-conceptual. No sería oportuno dar cuenta pormenorizada de todas y cada una de las ciudades novohispanas (México, con su corazón ardiente; Puebla, con su tecalli o «mármol indiano»; Valladolid, con las espigas de Ceres; Guadalajara, con su rubio metal; Mérida, con sus panales; Antequera, con su «múrice indiano»; Zacatecas, con su plata, y Durango con sus vides), baste decir que –en la lengua hiperbólica del relator– eran todas ellas de tan perfecta factura que «pudieran ser fatigada tarea de Phidias».

Una vez llegada toda aquella «alegre variedad al Real Palacio, en cuyos balcones esperaba gozoso el Excelentísimo Señor Duque de Linares, Virrey de esta Nueva España», salió «por un escotillón del buque del Carro» –esto es, por una tapa corrediza disimulada en el suelo de la fingida nave– un «gallardo mancebo» que, pidiendo silencio, comenzó a recitar una loa en la que describía con mayor aliento los atributos de cada una de las estatua y de las ciudades que de ellas representaban. Era costumbre entonces que, para ser recitada ante el arco por el que hacían su entrada triunfal arzobispos o virreyes, o frente a un plaustro también repleto de figuras y textos alegóricos, el autor del programa alegórico compusiera una loa explicativa; así por ejemplo, el *Neptuno alegórico*, arco ideado y descrito por Sor Juana Inés de la Cruz para la entrada del virrey Marqués de la Laguna en la Ciudad del México, en 1680, concluye con la loa en la cual –en eficaz ejercicio de descripción ecfrástica– fue explicando la traza y significación de cada una de las figuras representadas en el arco:

NEPTVNO
ALEGORICO, OCEANO
DE COLORES, SIMVLACRO POLITICO,
QVE
ERIGIO LA MVY ESCLARECIDA,
SACRA, Y AVGVSTA IGLESIA
METROPOLITANA DE
MEXICO:
EN LAS LVCIDAS ALEGORICAS IDEAS
de vn Arco Triumphal, que consagró obsequiosa,
y dedicó amante à la feliz entrada
DE EL
Ex.mo Señor Don Thomas, Antonio,
Lorenço Manuel de la Cerda, Manrique de Lara,
Enriquez, Afan de Ribera, Portocarrero, y
Cardenas: Conde de Paredes, Marquès de la
Laguna, de la Orden, y Cavalleria de Alcantara,
Comendador de la Moraleja, del Consejo, y
Camara de Indias, y Junta de Guerra, Virrey
Governador, y Capitan General de esta
Nueva-España, y Presidente de la Real
Audiencia, que en ella reside, &c.
QVE HIZO
La Madre Juana Ines de la Cruz, Religiosa
del Convento de S. Geronymo de esta Ciudad.

Aquel lienzo, Señor, que en la fachada
Corona airosamente la portada...

En el otro, Señor, que a mano diestra
En aquella anegada ciudad muestra...

Allí se ven los griegos inhumanos
Dando alcance a los míseros troyanos...

Procediendo de igual modo, Gil Ramírez compuso una loa descriptiva y exegética de todas las figuras de aquel carro triunfal en la que recoge y amplía las ideas y las imágenes que antes vimos aparecer en las octavas que servían de glosa conceptual de las figuras emblemáticas, pero que en esta composición son afrontadas con mayor libertad y abundancia. Pongamos un ejemplo, el segmento de la loa relativo a Mérida. En la respectiva octava, destacó el autor el don principal de esa ciudad, los panales de cera y miel, y forjó allí una sugestiva imagen de la «abeja exploradora» que, por moverse en un «piélago de flores», se trasmuta en un metafórico «buzo errante/ de las perlas que grana limpia Aurora»; pero en la loa, la «abeja errante» ya no se nos presenta como exploradora de los océanos floridos, sino como «pirata alado en piélago fragante». Como se ve, las retóricas exigencias de la poesía cortesana no ocultaban, antes bien, incluían en la guirnalda de sus versos pastorales, la constante amenaza de las incursiones piráticas en las ciudades ribereñas del Seno mexicano:

Oigamos un poco más acerca de la ciudad de Mérida:
Esta, pues, opulenta
Noble Ciudad a vuestro culto atenta
Os rinde (heroico dueño)
De su crecido amor corto diseño,
Con afecto leal y decoroso,
Compuesto de destellos
Que Flora en granos atesora bellos,
Y en fragatas de rosa
Comercia con el Cielo venturosa
Por océanos de púrpura y de nieve,

Retrato del virrey duque de Linares

Que a blandos soplos el Favonio mueve,
Y abeja susurrante,
Pirata alado en piélago fragante
O le roba o le liba
Con ambiciosa sed, con ansia viva,
Para hacer de este robo, argumentosa,
Ya dulce miel, ya cera luminosa,
Que en llama refulgente
Arde en las aras, culto reverente.
Cera, en fin, os dedica,
En otra mejorada que fabrica
Dulce abeja oficiosa
En la fe de su pecho fervorosa,
Que atenta a vuestro culto y a su fama
Eterno aliento su implacable llama.
(Méndez Plancarte, 1942, pp. 174-183)[10].

Siendo tan patentes los efectos de percepción sensorial en muchos de los versos que anteceden, ¿quién pensaría que fueron escritos por un poeta ciego? De atenernos a Beristáin, se diría que Gil Ramírez fue vidente en su infancia o juventud y que la ceguera lo atacó cuando ya conservaba el firme recuerdo de lo que son luces, colores y volúmenes. Por ahora solo contamos con el testimonio de su escritura plena también de luminosidad y movimiento que evoca –quizá más allá de los modelos reconocibles: Virgilio, Garcilaso y el omnipresente don Luis de Góngora– una sutil competencia poético-pictórica que era, por otra parte, exigencia estética a la que debía ceñirse toda descripción literaria. Sea como fuere, en la evocación de los dones ofrecidos por la ciudad de Mérida al recién nacido Infante, es decir, los fulgores de la cera y la miel; la reverberación de las luces estivales; las flores movidas por el cálido Favonio, comparables a océanos de «púrpura y de nieve», en fin, la sensación de lienzo pintado que se desprende de éste y otros muchos momentos de la loa, nos persuaden de que si Gil Ramírez tenía la vista tan «apagada» que no le permitía distinguir las luces de las sombras, su fantasía, en cambio, estaba tan sobrada de luces, que era capaz de reconstruir verbalmente –apoyado en los dechados literarios recibidos– los más luminosos paisajes y describir con pormenor los más bizarros cortejos de aquellas lucidas fiestas en honor del infante Felipe Pedro, el primer Borbón hispano.

IV

Prosiguieron los festejos y al tercer día tocó desfilar a la Real y Pontificia Universidad –como representante de las «luces del Firmamento y Minerval aparato»– con la numerosa concurrencia de sus «elocuentes retóricos», «perspicaces astrónomos», «agudos filósofos» y toda la cauda de estudiantes, bachilleres, licenciados, maestros y bedeles que acompañaban un «suntuoso carro» sobre el que se colocó una «cuna de cristal, con respectos de trono», donde se mostraba la imagen del Infante, y sobre él las del sol y de un león, como queriendo significar –contra las evidencias de la historia– que las más remotas naciones habrían de temer el «valiente rugido del León castellano». En contraposición con el riguroso aparato ceremonial de los festejos anteriores, los días cuarto, quinto y sexto se destinaron a regocijos populares y, así, evocando las figuras del Zodíaco, se dieron corridas de toros, carreras de perros y peleas de gallos, todo ello narrado con notable puntualidad por Gil Ramírez, socorrido sin duda por sus atentos informantes.

El día séptimo salió el Real Protomedicato de México con un carro triunfal dedicado a los «lucimientos de Apolo», el mayor planeta, cuya «variedad de movimientos y diverso temperamento de sus rayos» causan las mudanzas de los humores, «ordinariamente proficuas a la conservación del linaje humano». Esta facultad, recordaba Gil Ramírez, se divide en tres «orbes» o especialidades: la Dietética, la Farmacéutica y la Quirúrgica; de suerte, pues, que médicos, boticarios y cirujanos desfilaron acompañando un carro triunfal que transportaba una estatua de Apolo sentado en su trono y rodeado de sus cuatro «doctísimos hijos y famosos príncipes de la medicina: Hipócrates, Galeno, Avicena y Mesue», todos ellos ilustrados con sus correspondientes jeroglíficos y octavas que declaraban su semiencubierto significado.

El segundo festejo del día correspondió al «popular alborozo de la plebe». Fue costumbre de los antiguos, apunta el autor, celebrar convites públicos en honor de los «días geniales de las personas insignes» y, para ello, concluida la manifestación pública de los guardianes de la salud con la loa que se pronunció frente a los balcones del Virrey, determinó el duque de Linares que se erigiese en medio de la Plaza un «opíparo Paraíso de la gula» en forma de pirámide cónica, en cuya cima se colgaron apetitosos manjares: chorizos, morcillas, salchichas, tocino, melones, chirimoyas, chayotes, piñas y camotes, y en

10
Siendo casi imposible la consulta de algún ejemplar de la *Esfera mexicana*, el lector podrá acudir a la antología de *Poetas novohispanos. Primer siglo* (1942), pp. 174-183.

su base se ataron pavos, palomas, gallinas y hasta una «temerosa terneruela». Se trataba, pues, de una formidable cucaña destinada a darle gusto al pueblo bajo. Gil Ramírez dice no haber sido él, sino un anónimo «curioso» –esto es, un esmerado poeta, colaborador suyo– quien describió en octavas ese formidable Paraíso gastronómico. Es evidente que el sagaz Virrey quiso darle al vulgo satisfacciones más adecuadas a su mísera condición y, así, hizo alternar con los desfiles de los carros triunfales, ricamente plagados de erudiciones astronómicas, míticas y emblemáticas, no sólo las sangrientas corridas de toros y peleas de gallos –que tanto deleitaban también a los individuos de las clases privilegiadas– sino además una gran cucaña atestada de manjares que incitaban el gusto de los macehuales.

La autoridad alternó sabiamente las manifestaciones gloriosas de un orden político y social reciamente establecido con una breve fuga carnavalesca que diera a los desamparados la ocasión de la boruca, el hartazgo y la risa. Mientras los individuos de la plebe trepaban trabajosamente por el resbaladizo cono ensebado, desde los balcones de palacio, los cortesanos reirían de las grotescas contorsiones y aparatosas caídas de los cucañeros, que en esta ocasión se disputaban, sin temor y al descubierto, tantos beneficios a costa ajena. Pero no es éste, por cierto, un caso comparable con las comilonas a mandíbula batiente de los personajes de Rabelais, es decir, un simulacro de la relación más o menos justa o proporcionada entre la realización de un trabajo y la obtención del alimento como «última etapa victoriosa» del esfuerzo personal, que diría Mijail Bajtin (1974); ni es tampoco un banquete ceremonial en el que los individuos de un grupo entran en relación eficaz y simbólica con el mundo y consigo mismos; es más bien el asalto carnavalesco, permitido por única ocasión, a una riqueza reservada a los otros, pero que ahora –en las «graciosas» circunstancias de haber nacido un Infante real y con el fin de mostrar precisamente el inmenso poder y generosidad de la monarquía– se concede a los socialmente ínfimos, testigos inveterados de las hambrunas crónicas en la Nueva España, el placer salvaje de disputarse libremente los trozos desgarrados de unos alimentos milagrosamente puestos a su alance.

Algo de esto deja entrever el «curioso» poeta autor de la descripción de esta «Pirámide» incitante, pues no omite decirnos que, después del asalto, «ni la ruina quedó del edificio», a lo que añade Gil Ramírez este comentario revelador: «así fue, pues aun los maderos de que se componía [la pirámide], fueron, aun cuando más pesados, ligera carga a los hombros de la necesidad ambiciosa». Oportunidad única para esos desesperados que cargaron con todo lo que podía aliviar su crónica miseria, sabedores de que allí terminaba para ellos la justicia carnavalesca de un mundo transitorio. Sin embargo, lo que más parece importarle al relator, colocado en la doble perspectiva de un alejamiento burlesco y de un orgullo criollo y regionalista, es poner los productos americanos en pie de igualdad o, inclusive, en ventaja sobre las peninsulares, como ya lo habían hecho más de un siglo antes algunos poetas sevillanos residentes en México, Juan de la Cueva entre ellos, quien -contrariamente al menosprecio que hacían los gachupines de las comidas de la tierra- supo gustar de todas las «frutas naturales,/ el plátano, mamey, guayaba, anona...», no menos que del pipián, que «es célebre comida, / que al sabor dél os comeréis las manos»[11].

He aquí las octavas que describen ese monumental

Paraíso de la gula.
Sobre fornido y circular cimiento,
hermoso objeto de atención ayuna,
se levantaba acongojando el viento
fábrica primorosa y oportuna;
su vuelo mantecoso, si opulento,
al Sol peligro fue, riesgo a la Luna,
pues temieron manchar en su cabeza
aquél sus rayos y ésta su pureza.

Cuanto ganado a espaldas de la nuca
cuchillo sufre, que su aliento beba,
plato aquí fue de popular boruca,
si desquite a la mano que le ceba.
Desierto Metepec, yerma Toluca,
moderna Extremadura a España Nueva,
lloraron imitando ondas al Nilo
las sartas de chorizos hilo a hilo.

Sabroso el pavo, honor de cuanto vuela,
guloso el apetito convidaba;
la gallina, el carnero y terneruela
y el fiero toro de arrogancia brava;
el tierno recental, niño de escuela,
sin dejar de balar deletreaba;
piaban las aves con afán baldío,
piedad faltando (como siempre) al pío.

11
Léanse algunos fragmentos de su «Epístola al Lic. Sánchez de Obregón, primer corregidor de México» en Alfonso Méndez Plancarte (1942).

12
Circuló en papeles manuscritos y se imprimió en la sección de «Poesías líricas» del *Segundo volumen de las obras de soror Juana Inés de la Cruz*, Madrid, 1692.

No produjo en el valle o en la sierra,
fruta el suelo que fuese reservada:
el melón, de la vida armada guerra,
y el plátano de Jerjes, paz amada;
la reina chirimoya, que esta tierra
al imperio usurpó de la granada;
recia la piña, indócil el chayote,
fresca sandía y hartador camote.

Salchichas y morcones (nada en vano)
séquito eran del lomo y el tocino,
fe de bautismo a todo fiel cristiano,
y asco del agareno y palestino;
pato de la laguna, cortesano,
paloma del tejado también vino,
con blanco pan, con oloroso queso
de escolástica hambre carne y hueso.

Hizo la seña a la invasión precisa
de éste que, a ser de talle algo más breve,
igualara el sepulcro de Artemisa,
el que acrecienta el número a las nueve,
y, encrespando narices a la risa,
turba embistió la codiciosa plebe;
muchos van, pocos no se precipitan,
suben unos, caen otros, todos gritan.

No así de inmundo enjambre plaga espesa
admiró en su palacio el rey de Egipto,
como el Virrey de México en la gruesa
fábrica del espléndido distrito;
excedióse esta vez la misma priesa
(cuál mosca, cuál moscón, cuál ya mosquito)
y en un instante imperceptible al juicio
ni la ruina quedó del edificio.

Para los poetas novohispanos de principios del siglo XVIII, el *Primero sueño* de Sor Juana Inés de la Cruz era de sobra conocido[12], de suerte que no debe sorprendernos que en la estrofa inicial del *Paraíso de la Gula* se aluda en tono burlesco a la imagen sobrecogedora de aquella «piramidal, funesta, de la tierra nacida sombra…» que –en el texto de Sor Juana– amenaza con oscurecer la luna y las remotas estrellas y que, dentro del general paradigma astronómico de los festejos que nos ocupan, el «vuelo mantecoso» de la pirámide gastronómica amenazase también con manchar ignominiosamente los rayos del sol y la blanca castidad de la luna. Se haría con esto una intencionada alusión al grupo de los privilegiados espectadores quienes, resguardados en sus altos balcones, contemplarían entre el disimulado temor y el abierto desdén los excesos a que podía llegar la cómica violencia de los desheredados. Pero hasta allí llegan las posibles remembranzas del poema sorjuaniano, pues el propósito del autor del *Paraíso de la gula* no es el de hacer la parodia de un poema «heroico» y erudito, sino el de darnos una descripción jocosa y a la vez incitante de todos los comestibles que se colocaron en aquella piramidal cucaña para el fugaz y tormentoso disfrute de los macehuales. Así, pues, a partir de la segunda octava, da inicio ese bodegón literario en que se combinaron la naturaleza viva y la naturaleza muerta, es decir, la mezcla de frutos y animales con los alimentos ya guisados.

Es notable en esta descripción la eficacia y variedad del sistema descriptivo de los elementos evocados, por medio del cual se ponen de relieve tanto sus cualidades sensibles como afectivas. Así, por medio de un significativo sistema de epítetos se precisa la especificidad (semántica y aun gastronómica) de los elementos mencionados; *vgr*. «*recia* la piña», «*indócil* el chayote», «*hartador* camote» o, en otras ocasiones, a través de la combinación de epítetos con frases sustantivas en aposición: «*sabroso* pavo, *honor de cuanto vuela*»; «el *tierno* recental, *niño de escuela*»; o también por medio de la doble determinación de un núcleo sustantivo con epítetos y frases sustantivas: «el *fiero* toro *de arrogancia brava*». Con el doble fin de evocar los usuales tópicos de la erudición clásica y de darle mayor plasticidad sintáctica al poema, se acude a la doble determinación de los núcleos sustantivos, de manera que a éstos se añade una frase en aposición que los instala en un espacio semántico de carácter ya sea familiar o ya erudito; v. gr. «el tierno recental, niño de escuela» o «el plátano *de Jerjes*, *paz amada*».

Ese tan apreciado recurso a la alusión de textos memorables –o, si se quiere, de noticias acerca de la historia antigua o, incluso, de la casera realidad cotidiana– puede desarrollarse en frases de estructuración más compleja; así por ejemplo, al ponderar con hipérbole irónica la talla descomunal de la pirámide gastronómica, se dice que, de haber sido algo más chica, «igualara el sepulcro de Artemisa», y cuando se trata de caracterizar el destructor embate que dio la plebe a la cucaña, se la compare a la «plaga espesa» de moscas y mosquitos que destruyó el «palacio del rey de Egipto». Antes, cuando se hizo mención del *lomo* y el *tocino,* éstos fueron calificados como «fe de bautismo a todo fiel

cristiano/ y asco del agareno y palestino»; y cuando se trató del «*blanco* pan» y el «*oloroso* queso», se asociaron con el hambre tradicional de los estudiantes de las Escuelas –cuyo modelo inolvidable está en el *Buscón* de Quevedo–, de modo que pan y queso se constituyeran, con metáfora teológica, como su verdadera sustancia, esto es, su carne y sus huesos.

En la octava final del poema es donde se muestra con mayor énfasis su carácter burlesco y, con ello, los contradictorios sentimientos de menosprecio y fascinación que sobre los gobernantes y letrados novohispanos podía ejercer aquella plebe, sobreviviente degradada de una nación poderosa y temible. La burla no es sólo una forma despectiva del ataque, sino además la embozada defensa de un superior ante la amenaza del temido trastrocamiento de las jerarquías universales; así, será preciso apaciguar al menesteroso con las dádivas de la caridad o aun de permitirle una libertad pasajera y ficticia mediante el trastorno carnavalesco del orden social imperante. No creo exagerar si digo que esa imponente dádiva gastronómica del virrey duque de Linares a los hambrientos de la gran Ciudad de México tuvo el carácter de un verdadero y doble simulacro: por una parte, fue expresión simbólica del poder y magnanimidad con que se presentaba a sus súbditos aquella monarquía que conquistó y seguía manteniendo sujetos a los naturales de la tierra; por otra parte, el total arrasamiento de esta pirámide fue signo subliminal de otra gran catástrofe: la destrucción por parte de los propios indígenas de aquella imagen degradada de su idolatría ancestral. ¿Lo pensarían así Gil Ramírez y sus colaboradores? La innegable competencia de los intelectuales barrocos en el uso de los sistemas simbólicos, tan extendidos en su tiempo, nos permite suponer que así sería.

Bibliografía

Bajtin, Mijail (1974), *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid, Barral Editores.

Beristáin de Souza, José Mariano (1819), *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, En México, Oficina de Alexandro Valdés.

Bravo Arriaga, María Dolores (2001), *El discurso de la espiritualidad dirigida*, México, UNAM, (Estudios de Cultura Literaria Novohispana, 16).

Burkhardt, Jacob (1942), *La cultura del Renacimiento en Italia*, Buenos Aires, Editorial Losada.

Carta de Padre Pedro de Morales (2000), Beatriz Mariscal Hay (ed.), México, El Colegio de México.

Castro, Octavio (1998), *Sor Juana Inés de la Cruz y el último de los Austrias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Veracruzana.

Cervantes de Salazar, Francisco (1972), *México en 1554 y Túmulo imperial*. Ed. pról. y notas de Edmundo O'Gorman, México, Editorial Porrúa, («Sepan cuántos», 52).

Cruz, Sor Juana Inés (1955), *Obras completas*, III, Autos y Loas. Edición, prólogo y notas de Alfonso Méndez Plancarte, México, Fondo de Cultura Económica.

Méndez Plancarte, Alfonso (1942), *Poetas novohispanos*. *Primer siglo (1521-1621)*, México, Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma.

Fecha de recepción: 14/02/2013
Fecha de aceptación: 20/03/2013

América sin nombre, nº 18 (2013) 136-148
DOI. 10.14198/AMESN2013.18.12
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

Carmen Ruiz Barrionuevo
Carmen Ruiz Barrionuevo es Catedrática de Literatura Hispanoamericana en la Universidad de Salamanca. Ha trabajado autores de los siglos XIX y XX, modernismo y poesía y prosa contemporánea. Entre sus publicaciones se cuentan *El «Paradiso» de Lezama Lima* (1980); *La mitificación poética de Julio Herrera y Reissig* (1991); *Rubén Darío* (2002); *Asedios a la escritura de José Lezama Lima*, (2008). También ha realizado ediciones y trabajos críticos sobre los siglos XVIII y XIX, sobre todo acerca de la obra del mexicano José Joaquín Fernández de Lizardi.

EDUCACIÓN, LIBROS Y LECTURA EN EL SIGLO XVIII HISPANOAMERICANO

CARMEN RUIZ BARRIONUEVO
Universidad de Salamanca
barrionu@usal.es

RESUMEN

Las diferencias educativas entre hombres y mujeres marcaron la enseñanza en el siglo XVIII tanto en España como en América aunque, ya avanzado el siglo, se va a producir la entrada de las nuevas teorías que socavarán el tradicionalismo y conmoverán las costumbres establecidas. Se enumeran los autores europeos que más incidieron en este cambio, así como la reforma educativa que se produjo tras la expulsión de los jesuitas en 1776 y que dio lugar a la reforma de los sistemas pedagógicos vigentes. En la segunda parte se aborda la educación y las lecturas de las mujeres en México. Fue muy lenta en comparación con los jóvenes, debido al freno en la presencia de tratados pedagógicos ilustrados y a la escasa difusión de obras de lectura, que con dificultad llegan a las mujeres, sometidas a una precaria educación en el seno del hogar.

Palabras clave: Pedagogía siglo XVIII, libros y lectura.

ABSTRACT

The educational differences between men and women marked the teaching in the 18th century both in Spain and in America though, the century has already done, will occur the entrance of new theories that would undermine the traditionalism and moved the established customs. Listed European authors who most impacted in this change, as well as the educational reform that occurred after the expulsion of the Jesuits in 1776, and which gave rise to the reform of existing educational systems. The second part deals with education and the readings of women in Mexico. It was very slow in comparison with young people, which contributes the brake in the presence of illustrated educational treaties and the lack of diffusion of works of reading than with difficulty reaches women, subjected to a precarious education in the family.

Keywords: pedagogy 18th century, books and reading.

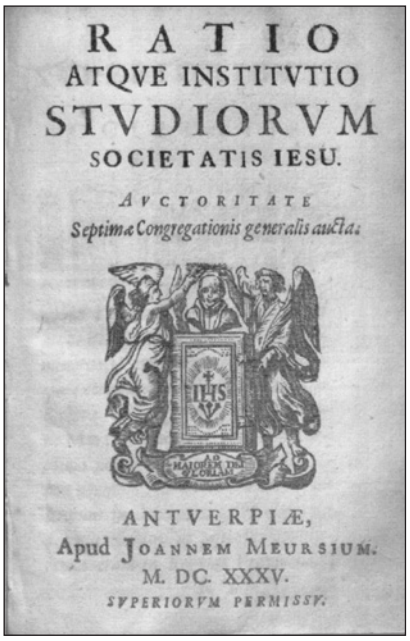
Las diferencias educativas entre hombres y mujeres marcaron la enseñanza en el siglo XVIII tanto en España como en América[1]. Mientras los varones podían asistir a centros de mayor o menor calidad que les preparaban para la vida social, las mujeres eran relegadas a una educación que dependía del entorno familiar o de otras mujeres que, por lo general, no habían recibido una educación reglamentada. Al igual que en los siglos precedentes, diferentes trayectorias marcaban el proceso educativo de niños y niñas, pues los primeros podían acabar accediendo a la lengua del conocimiento, el latín, instrumento que de manera ocasional podía utilizarse por parte de las niñas. Por eso la mayor parte de los libros que empiezan a circular en este siglo, y que confirman el adelanto de las ciencias, están destinados tan solo a la educación y la lectura de los jóvenes y no de las mujeres.

A comienzos de siglo la enseñanza estaba encomendada a las órdenes religiosas, que

1 La base investigadora de este trabajo procede de Carmen Ruiz Barrionuevo (2011).

establecieron en sus monasterios y conventos salas dedicadas a este menester en las que se difundía el arte de escribir y de contar, fundamentos de la doctrina cristiana, las reglas de aritmética y de gramática, así como preparaban a los niños para el estudio del latín. También existía desde los siglos anteriores la iniciativa privada y había maestros que impartían clases en casas particulares a grupos de estudiantes. Sabemos que en México en 1600 debió reglamentarse esta situación mediante ordenanzas del virrey Gaspar de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey, mediante *La Ordenanza de los Maestros del Nobilísimo Arte de Leer, Escribir y Contar*, que según Francisco Larroyo constituye «la primera ley sobre educación primaria en la Nueva España» (1982, p. 117), pues se obligaba a los maestros a pasar el correspondiente examen que demostrara su capacidad. Pero esta desconfianza no existía en los centros gestionados por las órdenes religiosas, en los que se estudiaba la lengua, la composición escrita y la retórica con el fin de dominar la expresión oral. Agustinos y jesuitas fueron órdenes que se ocuparon de la enseñanza en México, los primeros fundaron el colegio de San Pablo en 1575, y los segundos llegaron en 1572, para, dos años después, empezar a impartir la enseñanza a los jóvenes en el colegio de San Pedro y San Pablo. Los jesuitas establecieron tres cursos de gramática, otro curso de humanidades y otro de retórica. Ello adquirió fuerza de ley a través de la *Ratio Studiorum* (Figura 1) aprobada por la Orden en 1599 e implantada en todos sus centros (Rey Fajardo, 2005, pp. 39-63).

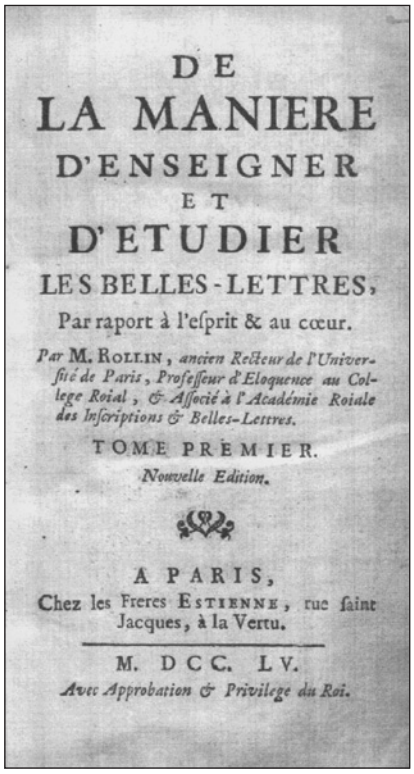
Como índice general, los libros educativos que se utilizaban en el siglo XVIII continuaban siendo los de los siglos precedentes, e incluso, como bien indica Elisa Luque Alcaide para el caso mexicano, podían seguir observándose hasta un siglo después en algunas instituciones. Sin embargo, en un plan de enseñanza de 1790 para el colegio San Juan de Letrán se apuntan novedades en las que se aprecia el interés por la educación física, la salud y un trato más humano en la relación maestro y discípulo, con la propuesta del abandono de los castigos corporales y la intención de que la escuela fuera un lugar de preparación para la integración social y un estímulo para sus habilidades naturales; y en lo que atañe a la lectura se indica que en tiempo vacacional, de agosto a octubre, se dedicará un tiempo cada día a otro tipo de estudios, lo que implicaba el aprendizaje de las lenguas francesa e italiana, geografía e historia sagrada y profana (Luque, 1970, pp. 154-156). Con todo, las lecturas recomendadas presentaban una mezcla de títulos religiosos y libros de ejemplaridad, fábulas de Samaniego, los catecismos del abate Fleury y del obispo de Soissons (traducido por Mayans y Síscar, Valencia 1787), el de fray Luis de Granada, *Las Reglas de la Buena Crianza civil y cristiana* y las normas de la ortografía y gramática de la Real Academia para los alumnos de gramática (Luque, 1970, p. 155). También en los colegios de los jesuitas se incorporaron las ciencias de la naturaleza, las disciplinas históricas y en torno a la literatura se proscribió el Barroco con la entrada del Neoclasicismo. Por ello el material general puede ejemplificarse en la nómina siguiente, que continuaba la de siglos anteriores:


RATIO
ATQVE INSTITVTIO
STVDIORVM
SOCIETATIS IESU.
AVCTORITATE
Septimæ Congregationis generalis auctæ.
ANTVERPIÆ,
Apud JOANNEM MEURSIUM.
M. DC. XXXV.
SVPERIORVM PERMISSV.

(Figura 1). La *Ratio Studiorum* o *Plan de estudios* de los colegios jesuíticos contiene la normativa para la administración de las escuelas en todo lo referente a la educación de los jóvenes. Fue aprobado en la Quinta Congregación General en 1599 y estuvo vigente hasta su expulsión.

> Catecismos de Ripalda, Astete y Fleuri, catecismo de las Escuelas Pías de Madrid, *Compendio de la religión*, *El Amigo de los niños*, *El ayo de la juventud*, *Ventajas de la sociedad fundadas en la religión cristiana*, *Ordinario de la santa misa por el P. Pouget*, *Moral de un filósofo cristiano*, distribuidas en máximas deducidas de la Sagrada Escritura, gramática castellana, ortografía castellana, fábulas de Iriarte y Samaniego y compendios acomodados a la niñez de gramática, ortografía y caligrafía castellana, aritmética de los mejores autores y cartillas en el método silabario (Luque, 1970, p. 151).

En otros dominios americanos se producen también cambios paulatinos, así en el Nuevo Reino de Granada durante la primera mitad del siglo la educación se impartía en los conventos y en el hogar por parte de preceptores que acogían las familias principales. La educación era por tanto «un fenómeno de élites, y el número de alumnos era muy reducido», y además los centros se encontraban ubicados en las ciudades y villas en las que residían los españoles (A. Martínez Boom en Delgado, 1993, p. 886). En la segunda parte del siglo se planteará que la enseñanza no debe restringirse al ámbito familiar sino que debía ser iniciativa y objeto público del Estado, con lo que se arrebata su poder a los eclesiásticos, aunque los proyectos educativos no


DE
LA MANIERE
D'ENSEIGNER
ET
D'ETUDIER
LES BELLES-LETTRES,
Par raport à l'eſprit & au cœur.
Par M. ROLLIN, *ancien Recteur de l'Univerſité de Paris, Profeſſeur d'Eloquence au College Roial, & Aſſocié à l'Académie Roiale des Inſcriptions & Belles-Lettres.*
TOME PREMIER.
Nouvelle Edition.
A PARIS,
Chez les Freres ESTIENNE, rue ſaint Jacques, à la Vertu.
M. DCC. LV.
Avec Approbation & Privilege du Roi.

(Figura 2). Charles Rollin, *De la manière d' enseigner et d' étudier les belles lettres par rapport a l'esprit et au cœur* (1726-1728) en cuatro volúmenes fue traducido al español con el título de *Modo de enseñar y estudiar las bellas letras para ilustrar el entendimiento y rectificar el corazón*, Madrid, 1755.

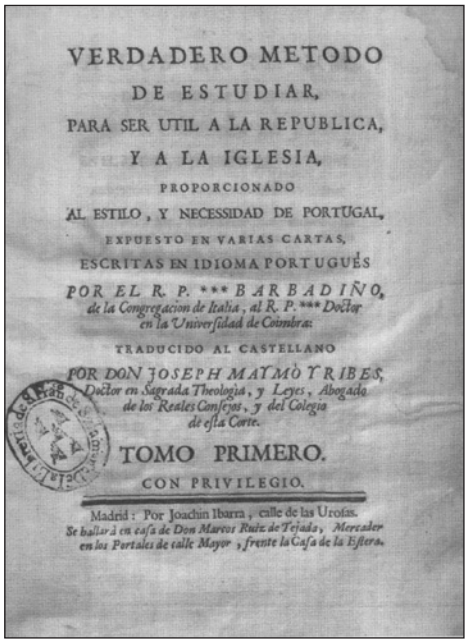
prescindirán tampoco de la fundamentación religiosa. Un proyecto de importancia en este ámbito fue la fundación emprendida en 1766 por la santafereña Clemencia de Caycedo y Vélez (1710-1779), que al casarse con Joaquín de Aróstegui y Escoto puso en marcha la única institución religioso-educativa dedicada a la enseñanza de las jóvenes (Foz y Foz, 1997, pp. 147-166). Se trata de la Compañía de María y Enseñanza que se establece en Santafé en 1783. Una institución que ya había abierto sus puertas en México en 1754. A su vez en el Río de la Plata el cabildo de Buenos Aires en 1722 plantea la educación obligatoria para los niños en edad escolar y en el último cuarto de siglo les impone la necesidad de costear las escuelas primarias; varios colegios se abrirán en la última década del siglo, con lo que los libros alcanzaron relieve también. El primer texto de lectura escrito en el país se atribuye a fray José Antonio de San Alberto, *Instrucciones para los niños*, así como el primer catecismo de educación cívica (Madrid, Imprenta Real, 1783) en el que se proclamaba el absolutismo (Biagini en Delgado 1993, pp. 900-901; Gato Castaño, 1990). Sin embargo, Manuel Belgrano, ya influido por Jovellanos y Campomanes, «en su Memoria de 1796, aseguraba que la educación es el principio de donde resultan los bienes y los males de la sociedad» y se ocupaba de la enseñanza mercantil, agrícola, rural y también de la de las mujeres (Biagini en Delgado 1993, p. 903).

De modo general, ya avanzado el siglo XVIII se va a producir la entrada de las nuevas teorías que tenderán a socavar el tradicionalismo y a conmover las costumbres establecidas. El escritor que encarna esta inquietud renovadora de modo más general y representativo es fray Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764) que, con el *Teatro Crítico Universal y Discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes* (1726-1739), atacó el principio de autoridad, aunque salvara el principio divino, esto es, que en las materias no teológicas, y por tanto, en todo conocimiento humano, las soluciones debían contemplarse a la luz de la razón y no por los argumentos ofrecidos por autoridades del pasado. Feijoo estuvo muy presente con sus críticas y teorías en los países de América. Además en la primera parte del siglo eran conocidos importantes estudiosos franceses de signo reformista, muy especialmente los que estaban dentro de la ortodoxia, como François de Salignac de La Mothe, Fenelon (1651-1715), Claude Fleury (1640-1723) y Charles Rollin (1661-1741), así como, derivado del último, la obra del español Manuel Rosell (1735-1796), *La educación conforme a los principios de la educación cristiana, leyes y costumbres de la nación española,* Madrid, 1786 (Larroyo, 1982, p. 181). La obra de Fenelon acerca de la educación de la mujer era conocida, probablemente, tanto en su edición francesa, *De l'education des filles* (1687), como en traducción española, y su influencia, al igual que la de los otros dos citados, cubre todo el siglo XVIII. Del mismo autor era muy divulgado y valorado *Aventures de Télémaque, fils d'Ulysse: ou suite du quatrième livre de l'Odyssée d'Homère* (1699) de la que circulan ejemplares en idioma original, pero también traducciones al español, *Aventuras de Telémaco hijo de Ulysses: continuación del libro IV de la Odyssea de Homero* por el señor Arzobispo de Cambray, 2 vols, cuya primera edición encontrada en México, sin lugar de imprenta, data de 1716. También en francés y en español eran conocidas otras obras suyas que tenían que ver con la educación, *Diálogos de los muertos antiguos y modernos,* obra que añade «algunas fábulas selectas para la educación de príncipes, y caballeros» (Madrid, 1759). De Fleury se manejaban, aparte de multitud de catecismos, muy posiblemente su *Tratado de la elección y método de los estudios*, que fue traducido al español por Manuel de Villegas y Piñatelli en 1717. En cambio, de Rollin, al igual que en la Península, son muchas las obras que circulaban, sobre todo su tratado *De la manière d' enseigner et d'étudier les belles lettres par rapport a l'esprit et au cœur* (Figura 2), del que al menos se difundió la edición de París de 1741-1748 en cuatro volúmenes. El mismo tratado, traducido al español, da cuenta en su amplia presencia del interés de los lectores: *Modo de enseñar y estudiar las bellas letras para ilustrar el entendimiento y rectificar el corazón*, traducido por María Cathalina de Caso (Madrid, 1755, en 4 vols). Otro pedagogo conocido y que entraba dentro de estas pautas fue François de La Mothe Le Vayer, cuya

enciclopedia aparecida bajo el nombre de M. de Chevigny: *La science des personnes de la cour, de l'épée et de la robe* (Paris 1706), fue traducida al español con el título de *Ciencia para las personas de corte, espada y toga: enriquecida a más de las adiciones con los tratados de la física, y retórica* dividida en seis tomos, a través del idioma italiano, como consta en el título, por el Dr. J. B.C.S, que se identifica con Juan Bautista Company y Soler (1699-¿) y cuya primera edición apareció en Valencia, Imprenta de Antonio Balle, 1729-[1736], en seis volúmenes. Se tuvo acceso a otros autores menos famosos como el controvertido Eustache Lenoble, Baron de Saint-Georges y de Tenneliere, (1643-1711) con su obra *L'école du monde, ou, Instruction d'un père a un fils: touchant la manière dont il faut vivre dans le monde* (Ámsterdam, 1739) en seis volúmenes. Sin embargo, andando el siglo, la verdadera renovación de la enseñanza y el afianzamiento de la pedagogía quedarán marcadas, además de por la persistencia de la obra de Fenelon, por la difusión de la obra en español de Charles Rollin desde mediados de siglo y el *Algunos pensamientos acerca de la Educación* (1690) de John Locke. A ellos se añade el autor que revolucionará la pedagogía en el siglo XVIII, Jean Jacques Rousseau (1712-1778), cuya obra era conocida en México hacia 1763[2] de manera fragmentaria, aunque es muy posible que sus célebres tratados circularan en francés en fechas tempranas y fueran leídos por algunos de los estudiosos del siglo. Varias de sus obras fundamentales se encontraban en francés y, dada la polémica que suscitó el autor, no fue transparente su difusión en el siglo XVIII en los dominios españoles: *La nouvelle Héloïse, ou, Lettres de deux amans: habitants d'une petite ville au pied des Alpes* (1780), *Pièces diverses* (1782) y mucho menos del *Contrato social* y el *Emilio* (1762) que, como en los casos precedentes, tardaron varias décadas en ser vertidos al español. Sin embargo la impresión que produce es que estos libros están ocultos pero presentes en el siglo XVIII, por lo que no se puede negar su lectura e influencia. Un caso parecido puede ser el de John Locke (1632-1704), cuyo tratado aparece en traducción francesa *De l'éducation des enfants*, a su vez traducido del inglés por M. Coste, (Paris, 1747, 2 vols), una de las varias traducciones francesas del original inglés que data de 1693. En todo caso este autor pudo ser difundido también a través de la lectura de Ignacio de Luzán (1702-1754), que, habiendo leído a John Locke, da a conocer las teorías pedagógicas francesas, las difunde y ofrece algunos consejos para la enseñanza en España.

En otros lugares de América la política reformista produjo cambios en la educación superior, al igual que sucedió en España, así la creación de un virreinato en Nueva Granada supuso un «fuerte impulso para la ilustración neogranadina que, con su estímulo y apoyo entró en contacto con la ciencia, el pensamiento y la cultura de la Europa moderna», tal y como ha estudiado Pilar Foz. Así, José Celestino Mutis argumenta que «en 1762, al inaugurar el curso de matemáticas en el colegio del Rosario, exhortaba a los discípulos a dejar los estudios tradicionales y a emprender el de las ciencias, matemáticas y física, el camino seguido por los sabios 'que mira hoy con singular respeto toda la Europa'». Ello indica que «la reforma educativa se inició con la crítica de los programas y métodos de enseñanza vigentes y con la manifiesta voluntad de incorporar las ciencias útiles, de crear nuevas cátedras en las universidades y de fomentar la enseñanza primaria» (Foz, 1997, p. 37). Por su parte en la zona de Venezuela se puede comprobar cómo a fines del siglo existe un gran interés por el pensamiento ilustrado, aunque la educación estaba dominada por las instituciones religiosas y el mismo ambiente social propiciaba la insistencia en las obligaciones del cristiano que se fijaban con indeleble impronta en la niñez. No obstante, las nuevas ideas de que la educación redunda en la búsqueda de la felicidad y de la prosperidad económica de las naciones -con lo que tiene una gran importancia social- eran conceptos manejados por los ilustrados venezolanos a fines del siglo XVIII, por lo que la minoría ilustrada «se preocupaba por los mismos problemas y hacía las mismas críticas a la realidad social, así como las mismas proposiciones de reforma, que la minoría ilustrada de la Península y del resto de las Colonias» (Andrés-Lasheras, 1997, p. 47). Los criollos venezolanos habían leído a Rollin y a otros ilustrados españoles y sus ideas son volcadas en documentos de la época, «testimonios que encontramos no en amplios tratados sino en forma de principios de consenso, expresados en los considerandos para la toma de decisiones sobre la educación en los organismos político-administrativos, principalmente el Ayuntamiento» (Andrés-Lasheras, 1997, p. 34). El

2 Jefferson R. Spell (1971, pp. 71-81) ha demostrado en «Rousseau's 1750 *Discours* in Spain and Mexico» que en esta fecha, 1763, se publica en Puebla la *Oración vindicativa del honor de las letras* de Cristóbal Mariano Coriche que comenta con apasionamiento la opinión del ginebrino en su *Discurso* acerca de que la cultura y la ciencia se oponen a la virtud, aspecto que había comentado también Feijoo en la década precedente a poco de su aparición en 1751.



VERDADERO METODO
DE ESTUDIAR,
PARA SER UTIL A LA REPUBLICA,
Y A LA IGLESIA,
PROPORCIONADO
AL ESTILO, Y NECESSIDAD DE PORTUGAL,
EXPUESTO EN VARIAS CARTAS,
ESCRITAS EN IDIOMA PORTUGUÉS
POR EL R. P. *** BARBADIÑO,
de la Congregacion de Italia, al R. P. *** Doctor en la Universidad de Coimbra:
TRADUCIDO AL CASTELLANO
POR DON JOSEPH MAYMÒ Y RIBES,
Doctor en Sagrada Theologia, y Leyes, Abogado de los Reales Consejos, y del Colegio de esta Corte.
TOMO PRIMERO.
CON PRIVILEGIO.
Madrid: Por Joachin Ibarra, calle de las Urosas.
Se hallarà en casa de Don Marcos Ruiz de Tejada, Mercader en los Portales de calle Mayor, frente la Casa de la Estera.

(Figura 3). Juan Antonio de Verney, el Barbadiño, autor de *Verdadero método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia, proporcionado al estilo y necesidad de Portugal*, traducido al castellano por D. José Maymó y Ribes (Madrid, 1760, 4 vols.).

mismo autor enfatiza cómo se leían con avidez libros de temas pedagógicos, como bien se refleja en los textos de Simón Rodríguez (1771?-1854) *Reflexiones sobre los defectos que vician la Escuela de Primeras Letras de Caracas y medios de lograr su Reforma por un nuevo establecimiento*. No hay que olvidar que, tanto Juan Bautista Picornell (1759-1825), implicado en la conspiración de San Blas y de La Guaira, como Simón Rodríguez y Miguel José Sanz (1756-1814) se hacen eco de las nuevas doctrinas, demostrando que su pensamiento está en la línea de los ilustrados españoles como Campomanes y Jovellanos y otros autores europeos, con citas alusivas. Es el caso de Picornell, que en su obra *Discurso teórico práctico sobre la educación de la infancia* cita a Rousseau al menos en cuatro oportunidades como «un moderno», «un anónimo francés» (Andrés-Lasheras, 1997, p. 49). Otro ejemplo significativo son los testimonios de cómo existe un interés por establecer la escuela pública controlada por el Estado, cosa que se comprueba al exponer Simón Rodríguez el costoso Plan de Escuelas en 1795: «las Rentas Públicas apenas pueden tener mejor inversión que la que se dirige a la pública educación, enseñanza e instrucción de la juventud» (Andrés-Lasheras, 1997, p. 38). Es destacable que uno de los temas que preocupó a Simón Rodríguez fue el de la calidad de los libros de lectura, porque los maestros, condicionados por el ambiente y las familias «ponen en las manos de los niños únicamente libros de meditaciones o discursos espirituales porque se cree generalmente que estos son los libros que se necesitan en las escuelas» (Andrés-Lasheras, 1997 pp. 44-45). Con lo que se puede apreciar que sus preocupaciones no eran muy diferentes de las de los ilustrados españoles.

Factor de gran importancia es que a mediados de siglo entra en crisis la pedagogía de los jesuitas, la orden educadora por antonomasia en las primeras décadas del siglo hasta su expulsión de Portugal en 1759 y de los dominios españoles en 1767. Una expresión clara de este estado de opinión contra el tradicionalismo de la orden, y de la educación en general, es el libro del portugués Juan Antonio de Verney (1713-1792), apodado el «Barbadiño», *Verdadero método de estudiar para ser útil a la República y a la Iglesia, proporcionado al estilo y necesidad de Portugal*, traducido al castellano por D. José Maymó y Ribes, (Madrid, 1760, 4 vols.), (Figura 3) que había aparecido por primera vez en portugués en 1746. Su autor, antiescolástico y antijesuita, entró en contacto en Italia con los más significados hombres de la ilustración italiana como es el caso de Ludovico Antonio Muratori (1672-1750), y como resultado escribe un tratado en el que fustiga a las universidades de la Península. Por esta razón los ilustrados españoles lo esgrimieron como importante instrumento de su política y se desencadenó una significativa polémica en la que se fueron enlazando respuestas varias. Así el traductor, José Maymó y Ribes (1712-1775), tras años de prohibición de su traducción por la censura, pudo publicar en 1758 un libro titulado *Defensa de Barbadiño en obsequio de la verdad* (Madrid, 1758). Y en ese mismo año vertió al español, continuando la controversia, el libro del también portugués Joseph de Seabra da Sylva, *Deducción cronológica y analítica en que por la sucesiva serie de cada uno de los reinados de la monarquía portuguesa... se manifiestan los horrorosos estragos que hizo en Portugal y en todos sus dominios la Compañía llamada de Jesús* (Madrid, 1768, 3 vols.).

Las respuestas de la Compañía no se hicieron esperar y varios jesuitas escribieron libros que terciaban en la polémica, así José de Araujo (1681-1759) publica en portugués *Reflexoens apologeticas a obra intitulada Verdadeiro metodo de estudar: dirigida a persuadir hum novo metodo para em Portugal se ensinarem e aprenderem as sciencias* (Valensa, 1748). Pero es el padre Isla con su *Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas, alias Zotes* y Antonio Codorniu (1699-1770), profesor del Colegio de Barcelona, los que tuvieron una mayor repercusión en los dominios españoles, saliendo en defensa de los ataques que en el libro se hacían contra ellos. Codorniu con *Desagravio de los autores y facultades que ofende el Barbadiño en su obra Verdadero método de estudiar* (Barcelona, 1764) Pero la obra de Verney tuvo mayor ascendencia tras la expulsión de los jesuitas, pues revisaba todos los estudios y señalaba los vicios más destacados, con lo que «supuso indudable-

mente en España un paso firme adelante en la preparación del ambiente que impondría la necesidad de las reformas» (Álvarez de Morales, 1985, p. 43), y muy significativamente en Portugal como consecuencia del ascendiente que su autor tenía sobre el Marqués de Pombal, a quien conoció en Italia y que llevaría a cabo las reformas universitarias en este país a su llegada al poder.

La primera medida para reformar los estudios fue la expulsión de los jesuitas, a los que se acusaba del estancamiento y la decadencia de las letras humanas, y tras ello, hacia 1770, se impulsa en España un movimiento pedagógico importante fundamentado en el conocimiento de los autores franceses a la vez que se recuperan autores y tratados de los siglos precedentes, lo que da muestra de una mayor inquietud por el método de aprendizaje y enseñanza. A este espíritu responde la recuperación de Luis Vives (1492-1540) y su tratado *La instrucción de la mujer cristiana* o la curiosa obra de Francisco Gutiérrez de los Ríos, *El hombre práctico o Discursos varios sobre su conocimiento y enseñanza*, cuya tercera edición aparece en Madrid en 1779. Esta obra de Gutiérrez de los Ríos, Conde de Fernán Núñez, que ha sido considerada como un manual de educación perteneciente a los novadores o autores puente entre el Barroco y los ilustrados, data en su primera edición de Bruselas de 1686. Todo se fortalece con el conocimiento de las ideas de Rousseau y de la *Enciclopedia* (1851-1782), que empiezan a difundirse bajo el reinado de Carlos III (1759-1788) y de manera más general a fines de siglo.

En estas últimas décadas del siglo, la preocupación por la reforma de la enseñanza se materializa en obras e informes de prestigiosos ilustrados, como Mayans y Síscar, que al año siguiente de haber sido expulsados los jesuitas, en 1768, publicó su *Gramática latina* con la pretensión de sustituir el tradicional *Arte* de Nebrija. Mayans rechazaba los sistemas pedagógicos vigentes y la costumbre de enseñar la gramática en latín, proponiendo la sustitución por el español con el fin de que los jóvenes emplearan su tiempo en actividades de mayor utilidad. Por eso en 1768 publicaba su *Idea de la gramática de la lengua latina* (Valencia, 1768), pero no fue sino en 1774 cuando el Consejo dejó libertad a las universidades para explicar la gramática de Mayans, aunque la disposición no debió ser muy bien acogida en determinados medios, como demuestra Lázaro Carreter (1949, p. 143). Por esta razón, si el latín sigue siendo a lo largo del siglo XVIII la lengua escolástica, la lengua de las universidades, el español va cobrando progresiva fuerza como lengua de la enseñanza. Y junto a ello la necesidad de reforma de los planes de estudio. En 1766 Mayans había recibido el encargo de renovar los estudios en España y el resultado es *Idea del nuevo método que se puede practicar en la enseñanza de las universidades en España* y un año después Antonio Tavira, por encargo de Campomanes presenta su *Plan para la reforma de la Universidad de Salamanca* (julio de 1767), pero como dice Françoise Etienvre, «la Real Cédula firmada por Campomanes el 22 de enero de 1786, con su intento de extender a todas las universidades el sistema salmantino de exámenes previos, no hizo sino reafirmar la voluntad de conservar una base humanística a la enseñanza superior» (1990, p. 167). Ello respondía al enorme deterioro de la enseñanza, pues, como refuerza Gregorio Weinberg, incluso «en las universidades otrora prestigiosas no se diferenciaba entre astronomía y astrología, o entre química y alquimia, mientras que la física se enseñaba como parte de la filosofía escolástica» (1988, p. 35).

En esta revisión de la cultura y de la educación hay que recordar estudios e informes que ejercieron enorme influencia en España y en América, tales son los títulos del Conde de Campomanes (1723-1802), Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811) y Francisco de Cabarrús (1752-1810) en apoyo de un sistema nacional de educación. Las reformas sugeridas se centraban en torno a una política educativa y cultural que, de llevarse a cabo, modificaría hábitos y valores, lo que permitiría asimilar las innovaciones de los nuevos tiempos (Gregorio Weinberg, 1995, p. 85), pues los ilustrados no confiaban en la Iglesia para llevar a cabo su programa y el único promotor había de ser el Estado, tanto en España como en América:

> En el caso de las colonias [...], los representantes del iluminismo actuaron a partir del apoyo prestado por la Corona, que facilitaba el acceso a puestos de relativo poder en el aparato político de la administración colonial y confiaron en su respaldo para el desarrollo de las iniciativas. Pero a poco de iniciado este proceso, el estallido de la Revolución Francesa y sus consecuencias sobre la monarquía como sistema,

> produjo un retroceso importante en los impulsos renovadores de los Borbones. Este reflejo trajo aparejado el rechazo de numerosas iniciativas originadas en los medios ilustrados de las colonias [...], entre ellas las vinculadas a la educación. Pero evidentemente la consecuencia más seria de esta reacción del espíritu borbónico, por llamarlo de alguna manera, fue hacer perder a los 'ilustrados' las esperanzas puestas en la Corona española como factor de cambio. Esta alternativa volcó a dichos sectores a favor de la propuesta emancipadora (Weinberg, 1995, p. 86).

Sin embargo estos esfuerzos no significaron avances efectivos ya que incluso en los países de Europa los progresos en materia educativa y estudios primarios datan del siglo XIX. En todo caso, obras de los autores reformistas españoles se pueden rastrear en los países de América, es el caso de los varios volúmenes de Campomanes presentes en sus bibliotecas, como *Discurso sobre el fomento de la industria popular* (Madrid, 1754), *Discurso sobre la educación popular de los artesanos, y su fomento* (Madrid, 1775) o *Apéndice a la Educación popular* (Madrid, 1775-1777). Las varias ediciones de la obra de Cabarrús, *Cartas del conde de Cabarrús al señor D. Gaspar de Jovellanos, sobre los obstáculos que la naturaleza, la opinión y las leyes oponen a la felicidad pública*, publicado por primera vez en 1783, y también de Jovellanos, *Informe de la sociedad económica de esta corte al real y supremo consejo de Castilla en el expediente de ley agraria, extendido por su individuo de numero el Sr. D. Gaspar Melchor de Jovellanos a nombre de la junta encargada de su formación y con arreglo a sus opiniones* (Madrid, 1795). A ello se añade el *Proyecto sobre la educación pública* traducido del original francés *De l'éducation publique* (Ámsterdam, 1763) por Jaime de Abreu (Madrid, 1767), en el que se realiza un alegato a favor de la educación promovida por el Estado.

También podemos encontrar algunos de los tratados de educación más famosos de todo el siglo y de parte del siguiente, pues aportaban novedades en el tratamiento de la infancia, el de Jacques Ballexserd (1726-1774), *Crianza física de los niños desde su nacimiento hasta la pubertad, y método el más seguro de robustecer la especie humana contra los insultos de las enfermedades, disertación que ganó el premio de la Sociedad holandesa de las Ciencias año 1762*, puesta en castellano por D. Patricio de España, (Madrid, 1787). Si este tratado incidía en la parte física, de modo más exclusivo lo hacía el de Joseph Raulin (1708-1784), *Tratado de las enfermedades de las mujeres paridas: con el método de curarlas* traducido al castellano por el Lic. D. Felipe López Somoes (Madrid, 1783). A él hay que añadir uno de los más importantes tratados que adaptaba a la religión cristiana las teorías rousonianas, *L'école des mœurs, ou, Réflexions morales et historiques sur les maximes de la sagesse* de Jean Baptiste Blanchard, (1731-1797), (Lyon, 1784) y la temprana traducción española *Escuela de costumbres, o, Reflexiones morales e históricas sobre las máximas de la sabiduría: obra útil a los jóvenes y a toda clase de personas para conducirse en el mundo,* lo que vuelve a dar muestras de la necesidad que se tenía por este tipo de tratados.

Los libros eran bienes apreciados en esta época, sabemos que la biblioteca de la Universidad de México contaba en 1784 con 20.000 volúmenes, pero la selección de lecturas para los estudiantes todavía adolecía de los recuerdos del pasado. En materias como la teología se leían y comentaban los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, en derecho se seguían las *Decretales* y los Libros de Instituta, en filosofía se seguía a Aristóteles y las versiones tomistas, sin embargo en el último tercio del siglo XVIII la Universidad recibió los *Elementa Recentioris Philosophiae* (1774) de Juan Benito Díaz de Gamarra, obra en que este criollo mexicano introducía por primera vez en su país los métodos modernos aunque con un eclecticismo respetuoso con los principios tradicionales. En medicina se usaban los textos de Herman Boerhaave, Juan Gortes y otros (Luque, 1970, pp- 65-67).

Al mismo tiempo que este entusiasmo por la educación, se incrementa el paso de libros hacia los países de América que, en el caso de Venezuela, es realmente importante, como ha destacado Ildefonso Leal, pues para el periodo de 1700 a 1767 en los navíos de la Compañía Guipuzcoana llegarán abundantes cargamentos de libros no obstante las prohibiciones de la Corona. El 65% de los libros versan sobre temas religiosos y el resto responden a variadas disciplinas en las que aparece el pensamiento ilustrado (Leal, 1979, pp. 69-96). Autores como Benito J. Feijoo llegaron a mitad de siglo a tierras venezolanas, un poco después se leyó *Fray Gerundio*

del Padre Isla, así como el *Compendio de la Historia de España* (Lyon, 1731) del padre Duchesne que tradujo el mismo Isla en 1754 y que Leal indica que fue el compendio más usado en las escuelas. Lo mismo puede decirse de Diego de Torres Villarroel, cuyos libros circularon por Venezuela en todo el siglo, muy especialmente sus *Pronósticos* y la obra *Visiones y visitas de Torres con don Francisco de Quevedo*. Prueba de que también había calado el interés por la reforma lo revela la presencia del libro de Verney, *Verdadero método de estudiar*, que se conoció en Venezuela en fecha bastante temprana, pues aparece en el inventario de los bienes del rico hacendado caraqueño Lorenzo Antonio de Ponte y Villegas en el año 1762. Al mismo tiempo se documenta que Baltasar de los Reyes Marrero, introductor de la filosofía moderna en la Universidad de Caracas, confesaba en 1790 haberse inspirado en Verney para la reforma de los estudios en sus aulas (Leal, 1979, pp. 96-100).

En otro ámbito de lectura los criollos venezolanos leyeron cantidad de libros como el *Tratado de la Regalía de la Amortización* (Madrid, 1765), donde se plantea la riqueza de la Iglesia por los bienes de manos muertas. Este tratado

> se hizo presente en Venezuela con una velocidad asombrosa, pues un año después de haber sido editado en Madrid en 1766, llegó un ejemplar en el navío «Santa Ana» de la compañía Guipuzcoana, que cubría la ruta entre Cádiz y el puerto de La Guaira (Leal, 1979, pp. 96-100).

También los criollos venezolanos analizaron los problemas de la economía y el comercio en *Teórica y Práctica de Comercio y de Marina* (Madrid, 1724) de don Jerónimo de Ustáriz, donde se señalan las causas del atraso industrial y comercial. También en el libro de Francisco Solano Luque, *Idioma de la Naturaleza* (1768), pudieron leer que «en materias naturales y físicas, como lo es la medicina, es libre el entendimiento para abrazar aquella sentencia que fuere más o menos conforme a la razón» y «los libros de Martín Martínez, *Anatomía completa del hombre* y *Medicina Scéptica*, llegados a Venezuela en 1756, insisten también en recomendar la experimentación, la observación y la disección de cadáveres para así combatir el supersticioso respeto a los antiguos» (Leal, 1979, pp. 81- 87).

Muchos libros franceses están presentes en estas bibliotecas, como el *Espíritu de las Leyes* de Montesquieu (1748), que llega a Caracas en 1752, aunque había sido motejada de herética, por intermedio del Obispo Manuel Machado y Luna, y que se prohibirá cuatro años después. Voltaire fue conocido por los lectores venezolanos desde el año 1766 al llegar al puerto de La Guaira su *Historia de Carlos XII, Rey de Suecia* (1731). Voltaire había sido prohibido por la Inquisición en 1762. Otros libros, algunos de ellos prohibidos, que circularon en la zona la primera mitad del siglo,

> son aquellos que trataban sobre la literatura teológica y el derecho eclesiástico, como son las obras de Fleury (*Discursos sobre la Historia Eclesiástica e Instituciones del derecho eclesiástico*), la de Don Calmet (*Historia del Antiguo y Nuevo Testamento* y *Comentarios sobre la Biblia*) y el libro del padre Isaac Berruyer, *Historia del pueblo de Dios*, cuya primera y segunda parte fue condenada por el papado en 1734 y 1775 (Leal, 1979, p. 83).

Muchos otros títulos relacionados con la ciencia circulaban en tierras venezolanas, de física y ciencias de la naturaleza como *Spectacle de la nature* de Noel Antoine Pluche, que se leyó en Venezuela desde el año 1765 en traducción al español, *Espectáculo de la naturaleza, o conversaciones acerca de las particularidades de la historia natural*. Y *Essai sur l'electricité* del abate Jean Nolet, traducido en 1747 (Leal, 1979, pp. 85-86). Además son cuantiosos los libros de matemáticas, geometría, astronomía, náutica, geometría, medicina, filosofía, historia, derecho y literatura.

La educación y las lecturas de las mujeres en México

Como se ha notado, se mantenían las diferencias educativas entre niños y niñas heredadas de los siglos precedentes. Como máximo, la educación de las jóvenes llegaba hasta los doce años, pues se consideraba poco honesto que la joven saliera fuera de casa. Siguiendo similares pautas, una minoría de criollas recibía una educación formal en lectura y escritura, y las más privilegiadas, entre las que se encontraban las que entraban en los monasterios, aprendían latín y música. Las llamadas «amigas», escuelas privadas de mujeres que enseñaban las primeras letras, eran de menor nivel educativo, y en ellas se aprendía el ca-

NUEVA
ARTE
DE
ESCRIBIR
INVENTADA
POR EL MAESTRO
PEDRO DIAZ MORANTE:
ILUSTRADA
CON MUESTRAS ORIGINALES,
Y VARIOS DISCURSOS CONDUCENTES
AL VERDADERO MAGISTERIO DE
PRIMERAS LETRAS
POR
D. FRANCISCO XAVIER DE SANTIAGO
PALOMARES.
GRAVO LAS MUESTRAS
D. FRANCISCO ASENSIO Y MEJORADA.

(Figura 4). *Arte nueva de escribir inventada por el insigne Pedro Díaz Morante e ilustrada con muestras nuevas y varios discursos conducentes al verdadero magisterio de primeras letras por D. Francisco Xavier de Santiago Palomares, individuo de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*. En Madrid, en la imprenta de D. Antonio de Sancha, 1776.

tecismo, la lectura y las labores del hogar. A mediados de siglo se comenzó a aceptar la capacidad intelectual de las mujeres, lo que incidió en la reducción del analfabetismo, aunque sólo a fines del siglo XVIII las escuelas públicas y privadas empiezan a abrirse a todas las niñas de cualquier clase social.

Con todo, existieron en este siglo importantes instituciones renovadoras como en el caso mexicano el Colegio de San Ignacio o de las Vizcaínas, de iniciativa privada, creado por bula pontificia en 1766 y en el mismo año por real cédula de Carlos III. En él se manejaban

> Los principios y oraciones de la doctrina, 'cartilla' de la lengua castellana, leer por el Catón, Catecismo de Ripalda, y, terminado éste pasaban a estudiar el Belarmino y el Fleury, ejercitándose en la lectura de libros y también en letra escrita a mano. Se les enseñaba a coser en lienzo, labrar y bordar y hacer 'cuanto conduzca a una buena y perfecta educación mujeril' (Luque, 1970, p. 179) (Figura 4).

Como ha enfatizado Josefina Muriel, en esta institución las colegialas tenían a su disposición una biblioteca que fue enriqueciéndose a lo largo de los siglos mediante donaciones, y que estaba constituida por obras de carácter religioso y moral, pues se pretendía enseñarles los deberes de la mujer cristiana en función del matrimonio y de la vida conventual (1992, p. 107). Claro que el nivel más alto de lectura y de conocimientos se producía en los conventos de monjas donde, aparte de las labores femeninas, se podía aprender lectura, escritura y aritmética.

Muy significativa fue la llegada de la Compañía de María a México, gracias a los esfuerzos de la madre Mª Ignacia de Azlor y Echeverz, hija de los marqueses de San Miguel de Aguayo, que profesó en 1745 en la Península en la Orden de la Compañía de María, y tras conseguir la autorización en 1752 funda en México el primer convento de la Orden de María, institución originaria de Francia en el siglo precedente, y que se dedicó a la educación de mujeres de la clase alta colonial (Foz y Foz, 1981). A lo largo de todas estas décadas se crearán varias escuelas laicas, patrocinadas por confraternidades o seglares, hasta acabar a finales de siglo con la aparición de escuelas públicas con recursos municipales o sociedades patrióticas alentadas por la ilustración europea, hecho que tampoco cambió el patrón de total sumisión dentro de la familia. Y sin embargo, a pesar de la marginación evidente, la educación de las mujeres es un tema importante del siglo, cuya discusión irá en crecimiento a medida que avancen los años, aunque las jóvenes seguirían recibiendo una similar instrucción religiosa y las labores propias del hogar, frente a los conocimientos que el devenir del siglo iba proporcionando a los varones. Las décadas finales abren una leve perspectiva de mejora. Y en efecto fue decisivo el impulso que propició la Real Cédula del 11 de mayo de 1783, que ordenaba el establecimiento de escuelas gratuitas de niñas en los barrios de Madrid para «fomentar 'la buena educación de las jóvenes en los rudimentos de la Fe Católica, en las reglas del bien obrar, en el ejercicio de las virtudes y en las labores propias de su sexo» (Luque Alcaide, con información procedente de los documentos del conde de Floridablanca presentados a Carlos III con los hechos principales de su Ministerio, 1970, p. 3).

Como de superior formación era frecuente que las monjas escribieran sus propias crónicas, como es el caso de las que integraban el convento de la Compañía de María, que en 1784 escriben y publican la *Relación Histórica de la fundación de este convento de Nuestra Señora del Pilar* en torno a la biografía de su fundadora. Comenta con acierto Josefina Muriel que «el hecho de que estas monjas escriban para publicar manifiesta la llegada de los aires de la ilustración», a la vez que pone de relieve un claro ejemplo de mujer letrada en el siglo XVIII, la criolla María Anna Águeda de San Ignacio (1695-1756), monja dominica recoleta, gran lectora desde niña, pues aprendió por sí misma el latín con lo que accedió a muchas otras lecturas, como la *Biblia* y el *Nuevo Testamento*, así como le eran familiares desde la adolescencia San Agustín, San Gregorio, San Jerónimo y otros Padres de la Iglesia. Autora de varios títulos, su obra *Modos de exercitar los Oficios de Obediencia* circulaba por todos los conventos de monjas de Nueva España como manual indispensable (Muriel, 1992, pp. 161-173). Pero sin duda fue un caso muy especial e insólito.

En cambio, las mujeres que vivían en el siglo presentaban una situación muy diferente, sus lecturas eran muy limitadas. Tanck de Estrada ha reconstruido un día de la escuela en la «amiga», en la que las niñas y los niños menores de siete años recitaban en voz alta la *Cartilla o Silabario para uso de las escuelas* que databa del siglo XVI y de la que se imprimían muchos miles cada año, así como el *Catecismo y exposición breve de la doctrina cristiana* del Padre Jerónimo de Ripalda (Tanck Estrada, 1984, pp. 217-220), que también memorizaban con preguntas y respuestas. Esta era, para la gran mayoría de las mujeres, la única educación que recibían en su vida, porque incluso no les eran accesibles los libros que usaban los niños en las escuelas como *El Amigo de los niños*, *El ayo de la juventud*, ortografías, fábulas de Iriarte y Samaniego (Luque, 1970, p. 151). La educación de la mujer era mucho más sumaria y expeditiva con destino a una vida familiar que todo lo justificaba. Una vez cursada la «amiga», la joven sólo podía acceder a los libros en el hogar familiar. Era allí donde el padre elegía y seleccionaba los títulos que constituían la pequeña o gran biblioteca y que se leían en voz alta. Eran libros generalmente formativos, de meditación o de moral cristiana entre los que se encontraban las Sagradas Escrituras, los Padres de la Iglesia, vidas ejemplares como las contenidas en el *Flos Sanctorum*, o bien poesía, teatro y libros históricos (Muriel, 1992, p. 113). Esta actividad relacionaba a las mujeres con la lectura y les proporcionaba el conocimiento del catecismo y del silabario, con lo que la niña, una vez madre de familia, se podía implicar de algún modo en la educación de los hijos. La temática de estas lecturas era limitada y estaba centrada en la ejemplaridad, las hagiografías eran las lecturas preferidas, pues era un tipo de libros que se leía con agrado y por pasatiempo en las reuniones familiares como antes las novelas de caballería.

Y sin embargo es muy posible que las mujeres novohispanas de la época, al menos una parte de esa clase superior, tuviera acceso a libros y a lecturas cuyos títulos y rastros podemos hoy revisar por las bibliotecas mexicanas. Fondos imprescindibles son para ello el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México y la Biblioteca Sutro, Almacén de Alejandro Valdés y Abadiano, en cuyos catálogos hemos podido encontrar ejemplares que en muchos casos presentan numerosas marcas y ex-libris indicativos de su circulación. Ello afecta a los tratados educativos y pedagógicos y también a los libros de lectura, los primeros como constancia de cuánto interesaba el tema, y los segundos como prueba del interés de los lectores.

Durante todo el siglo las pautas de la educación femenina estaban marcadas por la lectura de autores cristianos del siglo precedente y desde luego la obra de Fleury y de Fenelon, tanto en su edición francesa, *De l'éducation des filles* (1687), como en traducción española, cubren con su influencia todo el siglo XVIII. Pero sin duda a partir de la década de los años 70 del siglo son mucho más numerosos, y más variados los textos relacionados con la educación, los pedagógicos y los de lectura. Se pueden citar obras de origen francés que acentúan este elemento didáctico y moralizante, como la Pierre Le Moyne (1602-1671) de la Compañía de Jesús, *Galería de mujeres fuertes*, Madrid, Benito Cano, 1794 y del también religioso francés, Pierre Collot (1672?-1741), *Conversaciones sobre diferentes asuntos de moral: muy a propósito para imbuir y educar en la piedad a las señoritas jóvenes. Obra nuevamente útil a todas aquellas personas que tuvieren a su cargo la educación de niñas*, en traducción de Francisco Fernando de Flores (Madrid, 1787), de la que se conserva un ejemplar con abundantes marcas procedente del arzobispado de México, del Colegio Apostólico de San Fernando y la Catedral de México. Todas son obras de moral recomendadas para los educadores de la juventud femenina, así como otra bien conocida, *La escuela de la felicidad*,[3] en traducción del francés de Diego Rulavit y Laur, anagrama de Jacobo Villaurrutia, (Madrid, 1786). De ambas da noticia Elisa Luque como conocidas en México y como incluidas en las noticias de la *Gazeta de México* (1970, p. 12).

También podemos encontrar algunos de los tratados de educación más famosos de todo el siglo y parte del siguiente, y que hemos citado más arriba como derivados de la lectura de Rousseau. Se trata de *Crianza física de los niños desde su nacimiento hasta la pubertad*, de Jacques Ballexserd (el ejemplar conservado tiene marcas de su procedencia, el Colegio de San Pedro y San Pablo, y algunas notas de lectura), el de Joseph Raulin, *Tratado de las enfermedades de las mujeres paridas*, con la marca «Bermúdez» de su antiguo poseedor. Y por último *L'école des mœurs, ou, Réflexions*

3 Es traducción de la obra del matemático y moralista Joseph A. Sigaud de La Fond (17..-1810), *L'Ecole du bonheur ou tableau de vertus sociales dans lequel le précepte mis à côté de l'exemple, présente la route la plus sûre pour parvenir à la félicité* (Paris, 1782).

morales et historiques sur les maximes de la sagesse de Jean Baptiste Blanchard, en lengua francesa y en su traducción española, *Escuela de costumbres, o, Reflexiones morales e históricas sobre las máximas de la sabiduría*: *obra útil a los jóvenes y a toda clase de personas para conducirse en el mundo.* Lo que es buen índice del interés que se tenía por este tipo de tratados.

Distinto pero sorprendente y apreciable es otro tratado que también consta en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México, el de la española Josefa Amar y Borbón (1749-1833?), *Discurso sobre la educación física y moral de las mugeres* (Madrid, Benito Cano, 1790). De familia de médicos de élite ilustrada y mujer de amplia formación e ideas neojansenistas, traductora de griego y latín, y que enviudó en 1798. Su tratado es un elaborado y cuidado texto que tiene en cuenta lecturas precedentes, sobre todo en lo que afecta a la educación y presencia de la mujer en la historia. Sin embargo su autora no busca una ruptura, sino la revisión de lo establecido, al apostar por una educación doméstica, aunque desconfiara de la que se realizaba en los conventos de religiosas. Amar creía en la absoluta capacidad regeneradora de la educación y aunque pueda parecer conformista y hasta conservadora, evidencia una especial fe en la disposición de las mujeres para cualquier actividad intelectual. Josefa Amar junto con Inés Joyes y Blake (1731-1806) con su obra *Apología de las mujeres* (1789), forman parte del reducido grupo de escritoras españolas preocupadas por la educación[4].

Sin asegurar que todos ellos fueran a parar a manos femeninas sí se puede observar que la situación va cambiando de forma progresiva y en el último tercio del XVIII cuando se introducen en Nueva España obras científicas y literarias portadoras de nuevas corrientes de pensamiento que inciden en la educación, entre ellas bastantes obras francesas, como se puede apreciar en periódicos como la *Gazeta de México* y la *Gazeta de Literatura*. El tono moralizante y educativo cubre las obras de ficción de este siglo. Así eran muy celebradas las obras del portugués Theodoro de Almeida (1722-1804), adaptador cristiano de la obra de Rousseau, con *El hombre feliz independiente del mundo, y de la fortuna, o, Arte de vivir contento en qualesquier trabajos de la vida*, (Madrid, 1783); del mismo autor, *Recreación filosófica, o, Diálogo sobre la filosofía racional: para instrucción de personas curiosas que no frequentaron las aulas* (Madrid, 1787).

Al lado de la persistencia de autores ya clásicos como Fenelon, algunas escritoras francesas tienen un éxito significativo, al menos en círculos restringidos, dado el número de ejemplares encontrado, como son la Marquesa de Lambert, Madame Leprince de Beaumont y la Condesa de Genlis. La primera, Anne Therese de Marguenat de Courcelles, Marquesa de Lambert (1647-1733), cuya obra es accesible desde mediados de siglo a través de sus *Oevres* (Paris, 1751 y 1761) en dos volúmenes que recogían importantes reflexiones sobre la vida y la educación de las mujeres. Con todo, su obra más conocida es *Avis d'une mère a son fils et a sa fille, et autres ouvrages* (La Haye, 1748), donde dedicaba una gran parte de las páginas a reflexionar sobre las características y educación de las jóvenes. Mayor cantidad de títulos se conservan de Jeanne Marie Leprince de Beaumont (1711-1780), que se dedicó a la educación de niñas y fue además autora de celebrados cuentos infantiles, entre ellos el muy divulgado de «La bella y la bestia». De ella se conservan numerosas obras que tocan la educación en general y más específicamente de la mujer, *Conversaciones familiares de doctrina christiana entre gentes del campo, artesanos, criados, y pobres*, traducido al castellano por el Doctor don Miguel Ramón, y Linacero (Madrid, 1773); *La devoción ilustrada, o, Conversaciones familiares entre una sabia directora, y algunas personas de distinción sobre el verdadero camino de la virtud,* traducida en castellano el Dr. D. Juan Manuel Girón (Madrid, 1782); *Biblioteca completa de educación o instrucciones para las señoras jóvenes en la edad de entrar ya en la sociedad y poderse casar: Instruye una sabia directoria a sus nobles discípulas en todas las obligaciones pertenecientes al estado del matrimonio y a la educación de sus hijos*, traducido al castellano por Joseph de la Fresa (Madrid, 1779-1780). Pero también se encuentran de su autoría obras literarias o compilaciones de cuentos tradicionales que servían para la educación, así *La nueva Clarisa: historia verdadera. Cartas y conversaciones de Clarisa Derby, y Madama Hariota*, traducido en castellano por Josef de Bernabé y Calvo (Madrid, 1797). Además están presentes sus *Obras* traducidas al castellano por D. Plácido Barco López (Madrid, 1787), entre las que se cuenta el *Almacén de señoritas adolescentes o*

4
De 1792 data una de las primeras y más reconocidas obras de feminismo, *Vindicación de los Derechos de la mujer* de Mary Wollstonecraft (1759-1797).

Diálogos de una sabia directora con sus nobles discípulas, libro incluido también en la Biblioteca Sutro y que fue continuación de su famoso y difundido *Almacén de los niños*, compilación de cuentos infantiles, y que aparece en la Biblioteca Nacional de México en cuatro volúmenes fechados en 1790. (Figura 5).

Igualmente conocidos en la época fueron los títulos de la Condesa de Genlís, Stéphanie Félicite Ducrest de Saint Aubin, (1746-1830), con sus tratados *La religion considérée comme l'unique base du bonheur et de la véritable philosophie: ouvrage fait pour servir a l'éducations des Enfants de S. A. S. Monseigneur le Duc d'Orléans...* (Orleáns Paris, 1787); *Adèle et Théodore, ou, lettres sur l'éducation*, (Paris, 1782 y Maestricht, 1784) en tres volúmenes; a ello se añaden también traducciones españolas de Bernardo María de Calzada, *Adela y Teodoro, o, Cartas sobre la educación escritas en francés por Madame de Genlis* (Madrid, 1785) y *Los anales de la virtud para uso y utilidad de los jóvenes de ambos sexos* (Madrid, 1792) en dos volúmenes. Pero al igual que Madame Leprince, recogió historias de lectura para niños, entre las cuales la más conocida es *Las veladas de la quinta, o, Novelas e historias sumamente útiles para que las madres de familia a quienes las dedica la autora puedan instruir a sus hijos juntando la doctrina con el recreo* traducida al castellano por don Fernando de Gilleman (Madrid, 1788 y 1791) en tres volúmenes. (Figura 6).

En definitiva, aunque las mujeres no tienen acceso a los estudios y a los libros que producen el cambio de la historia de la humanidad en el siglo XVIII, y se mantienen gran parte de los métodos y las escasas lecturas de los siglos anteriores, la implantación y el desarrollo de las ideas ilustradas supuso también para ellas el comienzo de un cambio pedagógico que se sustanciaría en los siglos sucesivos y cuyo empuje sería ya irreversible.

Bibliografía

Aguilar Piñal, Francisco (1981-1993), *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*, Madrid, CSIC, 8 vols.

Álvarez de Morales, Antonio (1985), *La ilustración y la reforma de la universidad en la España del siglo XVIII*, Madrid, Eds. Pegaso, 3ª ed.

Andrés-Lasheras, Jesús (1997), «Ideas pedagógicas en Venezuela a finales de la colonia» en Jesús Andrés-Lasheras, Luis Antonio Bigott y otros, *Temas de Historia de la Educación en Venezuela. Desde finales del siglo XVIII hasta el presente*, Caracas, Fundación Gran Mariscal de Ayacucho, pp. 23-51.

Chiaramonte, José Carlos (1979), *Pensamiento de la Ilustración. Economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Delgado Criado, Buenaventura (Coord.) (1993), *Historia de la Educación en España y América*, Madrid, Fundación Santa María, Ediciones SM.

Esteban, León (1988), «Las obras «Ilustradas» sobre Educación y su recepción en España» en *Revista de Educación*, número extraordinario (1988), pp. 133-160.

Etienvre, Françoise (1990), «Antigua y nueva retórica en tiempos de Carlos III» en *Actas del congreso internacional de Carlos III y la Ilustración*, Madrid, Ministerio de Cultura, tomo III, pp. 153-173.

Foz y Foz, María Pilar (1981), *La revolución pedagógica en Nueva España (1754-1820)*, María Ignacia de Azlor y Echeverz y los colegios de la Enseñanza, Madrid, CSIC.

Foz y Foz, María Pilar (1997), *Mujer y educación en Colombia. Siglos XVI-XIX*, Santa Fe de Bogotá, Academia Colombiana de la Historia.

Gato Castaño, Purificación (1990), *La educación en el virreinato de La Plata: acción de José Antonio de San Alberto en la Audiencia de Charcas, 1768-1810*, Zaragoza, Diputación General de Aragón.

Glendinning, Nigel (1973), *El siglo XVIII*, Barcelona, Ariel.

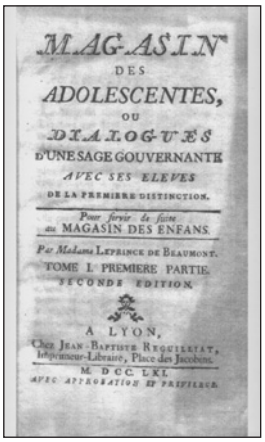
Gonzalbo Aizpuru, Pilar (1987), *Las mujeres en Nueva España. Educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, Berta Ares Queija (coords) (2004), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, Sevilla-México, CSIC, El Colegio de México.

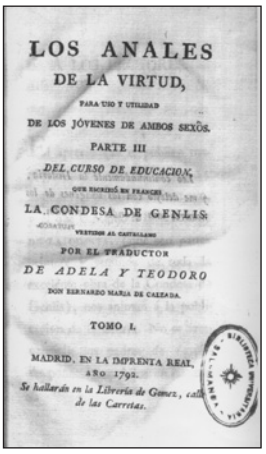
Larroyo, Francisco (1982), *Historia comparada de la educación en México*, México, Porrúa, 17 ed.

Lázaro Carreter, Fernando (1949), *Las ideas lingüísticas en España durante el siglo XVIII*, Madrid, CSIC.

Leal, Ildefonso (1979), *Libros y bibliotecas en Venezuela colonial 1633-1767*, Caracas, Ediciones de la Facultad de Humanidades


MAGASIN
DES
ADOLESCENTES,
OU
DIALOGUES
D'UNE SAGE GOUVERNANTE
AVEC SES ELEVES
DE LA PREMIERE DISTINCTION.
Pour servir de suite au MAGASIN DES ENFANS.
Par Madame LEPRINCE DE BEAUMONT.
TOME I. PREMIERE PARTIE.
SECONDE EDITION.
A LYON,
Chez JEAN-BAPTISTE REQUILLIAT, Imprimeur-Libraire, Place des Jacobins.
M DCC LXI.
AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE.

(Figura 5). *Magasin des adolescentes ou Dialogues d' une sage gouvernante avec ses eleves* de Madame Leprince de Beaumont, fue traducido al español como *Almacén de señoritas adolescentes o Diálogos de una sabia directora con sus nobles discípulas*, y es libro que circuló en México a fines del siglo XVIII.


LOS ANALES
DE LA VIRTUD,
PARA USO Y UTILIDAD
DE LOS JÓVENES DE AMBOS SEXOS.
PARTE III
DEL CURSO DE EDUCACION,
QUE ESCRIBIÓ EN FRANCES
LA CONDESA DE GENLIS.
VERTIDOS AL CASTELLANO
POR EL TRADUCTOR
DE ADELA Y TEODORO
DON BERNARDO MARIA DE CALZADA.
TOMO I.
MADRID, EN LA IMPRENTA REAL.
AÑO 1792.
Se hallarán en la Librería de Gomez, calle de las Carretas.

(Figura 6). La obra de la condesa de Genlís, *Les Annales de la vertu* fue traducido al español por Bernardo María Calzada con el título: *Los anales de la virtud para uso y utilidad de los jóvenes de ambos sexos* (Madrid, 1792) en dos volúmenes.

y Educación, Universidad Central de Venezuela.

Luque Alcaide, Elisa (1970), *La educación en la Nueva España en el siglo XVIII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Martín Gaite, Carmen (1994), *Usos amorosos del dieciocho en España*, Barcelona, Anagrama, 5ª ed.

Mayordomo Pérez, Alejandro y Luis Miguel Lázaro Lorente (comps) (1988), *Escritos pedagógicos de la Ilustración*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 2 vols.

Muriel, Josefina (1992), *Las mujeres de Hispanoamérica. Época colonial*, Madrid, Mapfre.

Pereyra, Miguel A. (coord.) (1988), *La Educación en la Ilustración Española* en *Revista de Educación*, Número extraordinario.

Peset, Mariano y José Luis (1990), «Política y saberes en la universidad ilustrada» en *Actas del congreso internacional de Carlos III y la Ilustración*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1990, tomo III, pp. 31-135.

Rey Fajardo, José del (2005), *La enseñanza de las humanidades en los colegios jesuíticos neogranadinos (1604-1767),* Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

Rodríguez Cruz, Águeda María (1992), *La Universidad en la América Hispánica*, Madrid, MAPFRE, 1992.

Ruiz Barrionuevo, Carmen (2011), «La literatura educativa: La retórica, la pedagogía, la literatura para los jóvenes y la mujer en el siglo XVIII» en Nancy Vogeley y Manuel Ramos Medina (coords), *Cambios de reglas, mentalidades y recursos retóricos en la Nueva España en el siglo XVIII*, volumen 3 de la *Historia de la Literatura Mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días,* México, Siglo XXI Editores, pp. 570-597.

Sarrailh, Jean (1957), *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

Spell, Jefferson Rea (1938), *Rouseau in the Spanish World Before 1833*, Austin, University of Texas Press.

Spell, Jefferson Rea (1971) *Bridging The Gap. Articles on Mexican Literature*, México, Ed. Libros de México.

Tanck de Estrada, Dorothy (1984), *La educación ilustrada 1786-1836. Educación primaria en la Ciudad de México*, México, El Colegio de México.

Tanck de Estrada, Dorothy (1985), *La ilustración y la educación en la Nueva España*, México, Consejo Nacional de Fomento Educativo.

Weinberg, Gregorio (1995), *Modelos educativos en la historia de América Latina*, Buenos Aires, UNESCO, CEPAL, AZ Editora.

Weinberg, Gregorio (1988), «Ilustración y educación superior en Hispanoamérica» en *Revista de Educación*, número extraordinario.

Fecha de recepción: 14/02/2013
Fecha de aceptación: 29/07/2013

América sin nombre, nº 18 (2013) 149-161
DOI. 10.14198/AMESN2013.18.13
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

Mónica Elsa Scarano
Mónica Elsa Scarano es doctora en Letras de la Universidad de Buenos Aires y profesora y licenciada en Letras de la Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina). Es profesora titular de Literatura y Cultura Latinoamericana I y seminarios de grado y posgrado de ese área del Departamento de Letras de la Facultad de Humanidades de la UNMdP. Es docente-investigadora del Centro de Letras Hispanoamericanas (CELEHIS). Sus publicaciones están dedicadas especialmente al estudio del ensayo de interpretación cultural y la crónica urbana del siglo XIX y principios del XX. Correo electrónico: mscarano@mdp.edu.ar

LA *CARTA A LOS ESPAÑOLES AMERICANOS*, DE JUAN PABLO VISCARDO. APORTES PARA EL ESTUDIO DEL SIGLO XVIII HISPANOAMERICANO

MÓNICA ELSA SCARANO
CELEHIS, FH, UNMdP (Argentina)
mscarano@mdp.edu.ar

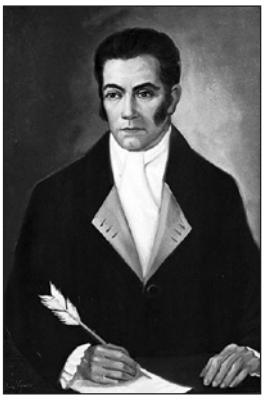
RESUMEN

La *Carta a los españoles americanos* del ex jesuita expulso peruano, Juan Pablo Viscardo y Guzmán es un texto de alta significación para estudiar el proceso emancipatorio de la América Hispana. Olvidada durante más de un siglo y poco estudiada antes del siglo XX, la epístola nos permite problematizar el ya complejo siglo XVIII hispanoamericano. En nuestro trabajo nos detendremos en algunas cuestiones que atraviesan el texto y que nos permiten repensar ese período: la tradición epistolar colonial, el ideario ilustrado y su peculiar cruce con el patriotismo criollo, la literatura de los jesuitas en América y las proyecciones hacia la Emancipación americana.
Palabras clave: Carta a los españoles americanos, Viscardo, siglo XVIII, América.

ABSTRACT

The *Letter to the Spanish Americans*, written by the Peruvian ex Jesuit expelled, Juan Pablo Viscardo y Guzmán, is a remarkable text to study the emancipatory process in Hispanic America. Forgotten during more than a century and understudied before the twentieth century, the epistle allows us to problematize the already complex Hispanic American eighteenth century. In our paper, we will consider with particular attention some issues that cross along the text and help us to rethink that period: the colonial epistolary tradition, the illustrated ideology and its peculiar crossing with the Creole patriotism, the Jesuit literature in America and the projections to the American emancipation.
Keywords: Letter to American Spaniards, Viscardo, Hispanic XVIII, America.

El siglo XVIII hispanoamericano ofrece por su complejidad serias dificultades a la hora de señalar categorías en la prosa o de articular una caracterización coherente. Por esta razón, esa centuria se ha convertido en nuestro continente, como señala Karen Stolley, en «una tierra literaria de nadie», especialmente en lo relativo a la prosa, un verdadero «abismo más que un puente entre el Barroco colonial y el Romanticismo del siglo XIX» (Stolley, 2006, p. 355) que, no obstante, se nos presenta hoy como un reto poco estudiado y mucho menos leído hasta nuestros días. Si la centuria anterior termina con la muerte de tres grandes autores del barroco colonial: Sor Juana Inés de la Cruz (1695), Juan del Valle y Caviedes (1697) y don Carlos de Sigüenza y Góngora (1700), el siglo que nos ocupa se cierra con la muerte de una figura emblemática, el abate Juan Pablo Viscardo y Guzmán



Retrato de Juan Pablo Viscardo siglo XIX

CARTA DERIJIDA

À LOS

Españoles Americanos.

POR

UNO DE SUS COMPATRIOTAS.

Vivat amor Patriæ.
"El Amor della Patria Vincerà."

IMPRESO EN LONDRES POR F. BOYLE,
VERE STREET, PICCADILLY.
1801.

(1748-1798), ex jesuita peruano –arequipeño[1]–, expulso, quien pasó sus últimos años en Londres, bajo la protección del Ministerio de Asuntos Exteriores, y con la sorprendente difusión de su famosa epístola pública de carácter incendiario. En efecto, Viscardo nos legó un manifiesto panfletario de gran trascendencia en la historia cultural de América Latina y que cumplió un rol fundamental en el proceso revolucionario que conduciría a la independencia de varios territorios de América: la *Carta dirigida a los españoles americanos* que terminó de escribir en Londres en 1791 y que fue publicada, ya muerto su autor y a instancias del patriota venezolano Francisco de Miranda, en francés, con el título: *Lettre aux Espagnols-Américains*, y con un pie de imprenta falso de Filadelfia, en 1799, para evitar dificultades en la divulgación del mensaje secesionista.

Los avatares del largo proceso de escritura de la epístola, que no fue un texto improvisado ni escrito a vuelapluma –contrariamente a lo que se podría pensar por su carácter intempestivo y apasionado–, así como las ediciones posteriores que colaboraron para su difusión –en español en 1801 y en inglés en 1808-, revelan su ubicación en la bisagra de los dos siglos (XVIII y XIX)[2]. En su exilio italiano, desde 1768, y durante sus estadías en Londres (entre 1782 y 1784, con su hermano, y ya fallecido éste, solo, entre 1791 y 1798), el joven peruano impulsado por las noticias de la rebelión de Túpac Amaru II en 1780[3], se propuso establecer relaciones con los diplomáticos británicos[4] y en los últimos años de su vida, fijó su residencia en Londres, donde fue un agente pagado por el Ministerio de Asuntos Exteriores británico[5]. En esos años escribió numerosos escritos –algunos de ellos con el seudónimo Paolo Rossi–, informes, cartas y ensayos sobre la situación socio-económica del Perú y sobre la manera más conveniente de liberar al país del dominio de la Corona española, solicitando el envío de una fuerza expedicionaria británica a la América del Sur para lograr una inmediata proclamación de la independencia.

1
Juan Pablo Viscardo y Guzmán nació el 26 de junio de 1748 en la villa de Pampacolca, situada en un próspero distrito del departamento de Arequipa. Poco se conoce acerca de su infancia y la de José Anselmo, su hermano, también novicio jesuita y expulsado como aquel. Su familia tenía propiedades en el valle de Majes; allá está ubicada la hacienda de Chancán, donde pasó al parecer buena parte de su infancia. Cuando ingresaron a la Compañía de Jesús, los hermanos Viscardo fueron enviados al Colegio San Bernardo en el Cusco, y tras dos años de prueba pasaron al colegio Máximo de la Transfiguración para seguir los estudios de Humanidades y Filosofía. Sin duda la estadía en la capital incaica los marcó definitivamente por el ambiente tan especial de esa ciudad histórica. Su padre, Gaspar, murió inesperadamente poco antes de la expulsión de los jesuitas. Una vez desterrados en Italia, los hermanos dejaron los hábitos con la esperanza de que así se allanaría su regreso al Perú, lo que nunca sucedió. Anselmo se casó, tuvo una hija y murió en 1786. Juan Pablo pasó su exilio europeo en Italia e Inglaterra y murió en Londres el 10 de febrero de 1798.

2
Las citas textuales de la «Carta a los españoles americanos» están extraídas de la siguiente edición: Juan Pablo Viscardo y Guzmán (2004), que reproduce la versión publicada en España en 1801, pero con ortografía y puntuación modernizadas. Cabe señalar que inicialmente la *Carta* fue escrita en español y el propio Viscardo la tradujo al francés. Además, los dos manuscritos existentes de ese documento están en ese idioma. Uno de ellos formó parte de los manuscritos que revisó y completó entre 1791 y 1792 y que presentó a «su protector», Sir James Bland Burges, el subsecretario de Estado británico, poco después de su arribo a Londres. Una década más tarde, al editar las dos versiones, la francesa y la española, Francisco de Miranda introdujo leves cambios muy significativos como la inserción en las notas de una larga lista de jesuitas exiliados y una extensa cita de Bartolomé de Las Casas, a quien Viscardo admiraba profundamente. En 1801, Miranda propició la traducción de la Carta al español y la publicó en Londres, titulándola *Carta derijida* [sic] *a los españoles americanos*. En 1806, cuando Miranda llegó a Venezuela con una pequeña expedición, repartió copias del panfleto en algunas islas del Caribe. Dos años después, la incluyó como apéndice en inglés, al costear una colección de documentos relacionados con su expedición, con la convicción de que ese «pequeño tratado» contribuiría en la tarea emancipatoria más que los discursos y declaraciones sobre España y Sudamérica. Efectivamente esta publicación causó una enorme impresión en Gran Bretaña.

3
José Gabriel de Condorcanqui (Túpac Amaru II), cacique de Tungasuca (Perú), había desatado en 1780 una rebelión para liberar a los habitantes originarios de esa región de la esclavitud de España y recuperar el antiguo imperio de sus antepasados. La rebelión fue sofocada y sus líderes, ejecutados. Según Viscardo, este fracaso se debió en gran parte al «recíproco celo» de las razas que habitaban el Perú, un serio obstáculo para la lucha contra el régimen colonial. Ya en Europa, Viscardo leyó en varias cartas procedentes de la América del Sur que el levantamiento abarcaba toda la región serrana del virreinato del Perú y que en Charcas y Quito existían movimientos separatistas semejantes. El ex jesuita alentaba una expedición naval británica para capturar el puerto de Buenos Aires, con la esperanza de que ello colaboraría a la liberación de su tierra natal. Finalmente ese plan se vio frustrado por cambios en el gobierno británico y por la firma de la paz entre España y Gran Bretaña, tras la declaración de guerra entre Francia y España, en 1793. Lo que queda claro hacia 1793 es la abierta oposición de Viscardo al estado revolucionario francés y sus crímenes y atropellos, sin que esto signifique desconocer la deuda de los angloamericanos y de los españoles americanos con la Revolución de Francia, a la cual reconoció siempre como un acontecimiento que conmocionó a todo el género humano.

4
Ya exiliado en Italia, en 1781, le envió varias cartas a John Udny, cónsul británico en Leghorn, en las que le comunicaba la noticia del levantamiento de Túpac Amaru II, señalaba el momento propicio para ganar la independencia de Hispanoamérica y ofrecía sus servicios al gobierno británico para ayudar a liberar al Perú, presentándolo como un atractivo mercado para los productos británicos (Simmons, 1983, p. 24). Víctima él mismo del despotismo español, se sumaba así al descontento de los españoles americanos con el régimen colonial y sus tiranías, especialmente por la exclusión de los criollos (los españoles nacidos en el Nuevo Mundo) de los puestos más altos de la Iglesia y el Estado. A menudo incluso las reivindicaciones de indios, mestizos y mulatos tenían a los criollos como líderes naturales, como es el caso del mismo Viscardo, en el orden ideológico.

5
Entre junio de 1782 y marzo de 1784, los Viscardo residieron en Londres, donde recibían una modesta subvención del Ministerio de Asuntos Exteriores británico. En 1790, Francis Osborne, el quinto duque de Leeds y ministro de Asuntos Exteriores, ordenó a los representantes británicos en el norte de Italia que entablaran relaciones con Paolo Rossi, alias de Juan Pablo Viscardo y Guzmán. Éste causó tan buena impresión a los funcionarios, que pudo negociar ventajosamente su colaboración y obtener una buena retribución por sus servicios, suficiente para vivir cómodamente en Londres. Llegó a esa ciudad en marzo de 1791 y permaneció allí hasta su muerte.

Justamente para colaborar con tal empresa terminó de escribir en 1791 su *Carta dirigida a los españoles americanos,* confiando en despertar el entusiasmo patriótico en la nobleza criolla y el clero, principales *prodestinatarios* y *paradestinatarios* de la Carta[6], hasta convencerlos de aceptar a sus liberadores británicos. Fracasado este proyecto, se dedicó a trazar un análisis profundo del gobierno despótico que se impuso durante los tres siglos de colonialismo español en la América española, y de las desigualdades del comercio transatlántico. Viscardo murió sin haber visto publicados sus escritos, ni la Carta ni sus otros ensayos extensos[7], pero siendo tal vez consciente de ello, en su lecho de muerte, confió su «paquete de papeles» a Rufus King, ministro plenipotenciario de los Estados Unidos en Londres, con la petición de publicarlos para su honra y la dicha del mundo. King se los prestó a Miranda, residente por ese tiempo en esa capital, quien fue el futuro responsable de las primeras ediciones de la Carta. Inmediatamente el documento llamó la atención e impulsó a muchos patriotas y revolucionarios a comprometerse con la lucha por la independencia americana. Luego desapareció por completo, relegados su autor y la Carta al olvido, al postergarse la independencia del Perú. Y aunque fue publicada por entregas en el país del autor, en 1822, casi no obtuvo reconocimiento, excepto la mención que hace de él Andrés Bello en su silva americana «Alocución a la poesía» (1823). Recién en el siglo XX, la Carta se volvió a publicar, primero en París, luego en Buenos Aires y por último en Perú. Desde entonces y merced también a los estudios del paso de los jesuitas expulsos por Italia, se reavivó el interés tanto por la vida, el contexto y la formación profesional del autor como por su obra.

Otras razones nos permiten comprender este prolongado y aparente desinterés por la obra del arequipeño. A las investigaciones sobre el autor llevadas a cabo por dos eruditos jesuitas, el peruano Rubén Vargas Ugarte (1954) y el catalán Miguel Batllori (1953), que impulsaron la recuperación histórica de su figura y de sus escritos, se sumó el decisivo descubrimiento del historiador norteamericano Merle E. Simmons del «paquete de papeles» que Viscardo le confió a Rufus King[8]. Este hallazgo, junto con el de otras copias de la Carta y la publicación de las obras completas de Viscardo, significó un paso muy importante para el estudio de la trayectoria intelectual del peruano[9]. Como lo ha señalado David Brading, esto colaboró en forma decisiva para cambiar la percepción que se tenía de este autor, en la medida en que puso en evidencia que no fue un mero precursor de la independencia sino «una de las principales figuras de la Ilustración hispánica» (2004, p. 11), discípulo de Montesquieu y de Adam Smith.

Entre la epístola colonial y el discurso político moderno

Viscardo adjuntó su intensa y apasionada epístola, ya traducida al francés, en una carta dirigida a Sir Bland Burges del 15 de setiembre de 1791. En ella exhortaba a sus «hermanos y compatriotas» –tal, el inédito *íncipit* de la Carta– a rebelarse contra el régimen colonial español que los oprimía. Este texto, a diferencia de los otros escritos coetáneos del autor, se caracterizaba por ser un verdadero manifiesto político emancipatorio, con un fuerte tono panfletario, diseñado para ser distribuido durante las expediciones de la marina británica en el caso de que éstas llegaran a la América española. En el manifiesto que precedía a la carta, el autor admitía su posible efecto insurreccional y por ello advertía que sólo debía ser distribuida en caso de una guerra entre España y Gran Bretaña, situación que no estaba lejos de poder concretarse por esos años.

Como lo ha planteado Luis Hachim Lara en su interesante estudio sobre el texto viscardino (2000), desde el punto de vista estrictamente genérico, esta epístola reconoce una larga tradición retórica colonial con la que entronca. Pensemos no sólo en las Cartas del Descubrimiento, sino en otras epístolas de resistencia rubricadas por nativos amerindios

LETTRE AUX ESPAGNOLS AMÉRICAINS

LETTRE

AUX

ESPAGNOLS-AMÉRICAINS.

PAR

UN DE LEURS COMPATRIOTES.

Vincit Amor Patriæ.
" L'Amour de la Patrie l'emporte."

A PHILADELPHIE.

MDCCCXCIII.

6
Utilizamos la clasificación de los destinatarios del discurso político propuesta por Eliseo Verón (1987, pp. 16-18). En el juego discursivo que se plantea en todo discurso político, Verón distingue una doble destinación (positiva y negativa, a la vez). En el Otro positivo señala, por un lado, a un grupo que denomina *prodestinatario,* cuyas creencias presupone y que incorpora en un mismo colectivo de identificación junto con el sujeto de la enunciación, en un «nosotros» inclusivo y, por otro, a un *paradestinatario,* a quien está dirigido el arsenal persuasivo del discurso con el objeto de ganar su adhesión a las ideas y metas propuestas.

7
Entre esos escritos, se destaca *La paz y la dicha del nuevo siglo,* «exhortación dirigida a todos los pueblos libres o que quieran serlo, por un americano español,» sobre el comercio exterior. Un extenso borrador de este tratado estuvo durante años inconcluso y fue concluido finalmente en 1797. Casi no quedan en este escrito huellas del patriotismo criollo que había profesado en sus textos anteriores; por el contrario, el autor se presenta aquí como un discípulo confeso de la Ilustración europea.

8
Como acota Brading (2004, p. 16), Rufus King sin duda se interesó en Viscardo por haber sido aquel un destacado político federalista y por la posición del peruano enfrentada a la revolución francesa. El estadounidense esperaba iniciar una intervención angloamericana en la América española para asegurar su independencia, ya que de no contar con el apoyo de Inglaterra, lo haría Francia, introduciendo sus principios y dividiéndola en pequeñas repúblicas y concretando sus planes contra los ingleses. Con estas ideas, King entabló cordiales relaciones con Francisco de Miranda, recién llegado a Londres, desilusionado por los acontecimientos en Francia y esperando recibir el apoyo británico.

9
Simmons encontró otras copias de la Carta entre los papeles del protector de Viscardo en el Ministerio de Asuntos Exteriores, sir James Bland Burges, quien los había depositado en la Biblioteca Bodleiana, en Oxford. En 1983, Simmons publicó los ensayos londinenses de Viscardo, también incluidos en los materiales de King conservados en Nueva York. Véase: Merle E. Simmons (1983).

durante la conquista o en la misma *Carta-respuesta a Sor Filotea de la Cruz* de Sor Juana Inés de la Cruz, donde se despliega el dilema del letrado ilustrado entre razón, dogma y poder. Más precisamente, el texto epistolar que nos ocupa forma parte del «intrincado tejido de cartas» que recorrerá –al decir de Ángel Rama– todo el continente americano, «una compleja red de comunicaciones con un alto margen de redundancia y un constante uso de glosas» (1995, p. 47), aunque a diferencia de otras ésta no generará réplicas sino simplemente reproducciones y servirá de estímulo para esquelas emancipatorias posteriores.

Desde una perspectiva temático-argumentativa, la Carta se presenta aquí como una forma discursiva emancipadora y de resistencia, portadora de una conciencia crítica, que asume una función servicial (pedagógica y crítica a la vez), y se vincula con una serie de textos que proliferan en ese período –cartas, proclamas, manifiestos, pasquines, alegatos, arengas, periódicos, panfletos, sermones laicos, advertencias, declaraciones y otras «discursividades emergentes de un nuevo *decir* emancipatorio y letrado» (Hachim Lara, 2000, p. 83), cuyo uso no era exclusivo de los líderes criollos. Ocupando un lugar central en el pensamiento hispanoamericano, que se le negó durante mucho tiempo, la epístola de Viscardo inaugura un tipo de reflexión encaminada a la búsqueda de una racionalidad inclusiva, alternativa, americana, combatiendo el colonialismo cultural, político y económico, ejercido por el gobierno español.

Pero hay en esta Carta una nota que la hace peculiar: Hachim Lara ve en ella una «estrategia de la subjetividad» (2000, p. 84). Ya desde el título se plantea su inscripción en el género epistolar. Sin embargo, la interpelación que ejerce esta proclama la coloca al mismo tiempo en una categoría transgenérica. En efecto, investido de la autoridad del saber ilustrado, enciclopédico, ético-religioso (recordemos las citas de autoridad -Montesquieu, Antonio de Ulloa- y las referencias a la independencia de las Colonias de la América del Norte y la Revolución Francesa), el sujeto de la enunciación inicia una alocución dirigida a sus «hermanos y compatriotas», como elige nombrar a sus destinatarios más explícitos en el encabezado del texto, esbozando una entidad cultural casi inédita, aún distante de ser concretada en el orden político. La Carta deviene así un discurso político emancipatorio en el sentido moderno, que oficia de texto-base para futuros proyectos libertadores y forma sistema con otras anteriores y posteriores desde el punto de vista temático-argumental.

Por el contrario, es difícil –si no imposible– reconstruir el intercambio al que pudiera haber dado lugar, en principio porque se publicó y difundió ya muerto su autor. Esa compleja red de interlocución no se establece solamente en relación con el poder español, sino también y al mismo tiempo con criollos, mestizos, indios y españoles que viven en Europa y no son gachupines ni chapetones.

Por otra parte, si –como sostiene Hachim Lara– «el acto performativo tiende a construir un narratario específico, que se involucra con el proyecto emancipatorio» (2000, p. 85), el sujeto de la enunciación es desde varios puntos de vista un sujeto inédito, consciente de su especificidad, no sólo por su condición de ex jesuita criollo, desterrado de su lugar natal, la que podría colocarlo en un *entre-lugar*: ni del lado del dominador ni del dominado. Sin embargo, elige presentarse como un «español americano» y desde esta opción enuncia un esbozo de una entidad supranacional, la Patria grande, en el marco de lo que Arturo Roig ha llamado el «discurso del nosotros» (1981), marcado gramaticalmente por la omnipresencia casi asfixiante de la primera persona del plural a lo largo de todo el texto, como cuando afirma ya en las primeras líneas de la Carta que «El Nuevo Mundo es *nuestra* patria, su historia es la *nuestra*, y en ella es que debemos examinar *nuestra* situación presente para determinarnos, por ella, a tomar el partido necesario a la conservación de *nuestros* derechos propios y de nuestros sucesores» (Viscardo, 2004, p. 73. La cursiva es nuestra).

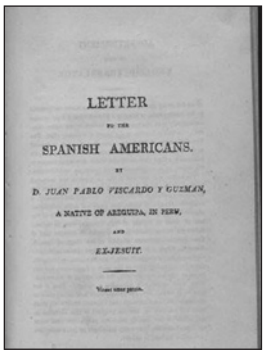
Al identificarse el enunciador con el personaje del jesuita expulsado, proclama la urgencia de la liberación de la América española y se establece de este modo una interpelación fundada en un cúmulo de conocimientos propios de la cultura humanística en la que fue formado el autor. Hay aquí, como advierte con agudeza Hachim Lara, un sustrato ficcional en los modos discursivos desde el principio hasta el final (*explicit*) de la carta que escapa al esquema epistolar: el destinatario criollo de ese relato emancipatorio permanece siempre en el campo de la potencialidad, está siempre en formación como un sujeto posible, proyectado hacia un futuro que es

imperioso construir. En este punto el discurso ingresa en un territorio dominado por la letra y la razón, propio de la secularización, en la medida en que se reconoce y promueve allí la lucha del sujeto moderno por superar prejuicios, rémoras y limitaciones para ganar la libertad necesaria para recrearse como un sujeto soberano y dueño de sí mismo (2000, pp. 87-88). Aquí Hachim Lara sugiere la cercanía del texto-proclama con una forma discursiva propiamente moderna como el ensayo (2000, p. 88). Nosotros preferimos plantearlo como una forma *proto-ensayística* que anticipa y prepara el advenimiento del ensayo propiamente dicho en el siglo XIX, ya libre de fórmulas retóricas ajenas, y enunciado por sujetos políticamente emancipados.

Hay que advertir, además, que en la Carta el discurso emancipador no se limita a lo meramente retórico; por el contrario, incita a la acción y pone énfasis en la denuncia histórica de tres siglos de coloniaje: el gobierno colonial es acusado de tiránico, opresor, usurpador, con una larga serie de improperios y figuras descalificatorias proferidas en tono creciente. Esto habilita la posibilidad de leerlo como un discurso político, ya en un sentido moderno, donde pueden distinguirse con claridad las diferentes zonas que distinguen este discurso (Verón, 1987)[10]. En efecto, el discurso despliega desde las primeras líneas un cuadro de situación donde prevalecen componentes descriptivos[11]y explicativos del presente y el pasado colonial[12], para más adelante avanzar en prescripciones[13] y fórmulas programáticas orientadas a instalar en el lector la urgencia de concretar la independencia en esa instancia histórica precisa[14].

Más allá de lo hasta aquí expuesto –insistimos–, existen otros factores coadyuvantes que hacen de esta carta un texto peculiar: personal y público a la vez. En verdad, la subjetividad allí construida incluye lo personal: no escribe solo un criollo sino un jesuita expulso y, en un plano no visible ni explícito, un peruano con problemas para regresar a su patria y obtener su herencia patrimonial. Además, el sujeto de la enunciación no se agota en su condición de revolucionario o de ex jesuita exiliado; efectivamente pesan en la Carta motivos privados de índole personal que enfrentan a Juan Pablo Viscardo así como a su hermano, al tiránico gobierno colonial español. Ambos habían hecho sus primeros votos en Cuzco y habían dejado el Perú en 1768, aún sin recibir tonsura, arrojados a un temprano y penoso exilio por el decreto de expulsión sumaria firmado por Carlos III[15], episodio en el que nos detendremos en el próximo apartado. Durante su estadía en Europa creció en él el resentimiento hacia el gobierno español que lo había expulsado de su patria y que además le impedía volver para hacerse cargo de su herencia[16]. Su experiencia de informante y conspirador en la Foreign Office, sumada a su desconfianza y su temor de ser perseguido y vivir bajo sospecha (Brading, 2004, p. 15), conforma un telón de fondo siempre presente en sus escritos y en su pensamiento, que nos revelan aspectos no siempre considerados en los estudios sobre esta centuria en nuestros países.

Es claro que el siglo XVIII hispanoamericano no se agota en la razón ni mucho menos en la hegemónica o imperial. La Independencia se va conquistando y tejiendo no sólo con


LETTER
TO THE
SPANISH AMERICANS.
BY
D. JUAN PABLO VISCARDO Y GUZMAN,
A NATIVE OF AREQUIPA, IN PERU,
AND
EX-JESUIT.

10
Eliseo Verón distingue cuatro zonas discursivas en el discurso político, caracterizadas por la presencia de componentes discursivos: 1) *descriptiva*: perteneciente a la constatación del pasado y el presente; 2) *didáctica*: donde se introducen explicaciones, argumentos y principios generales, y que corresponde a la modalidad del *saber;* 3) *prescriptiva* que pertenece al orden del *deber* y que plantea las necesidades deónticas generalmente como imperativo universal, y 4) *programática* que plantea un proyecto futuro con verbos en ese tiempo y en infinitivo. Véase Verón (1987, pp. 19-22).

11
Algunos ejemplos: «El descubrimiento de una parte tan grande de la tierra, es y será siempre, para el género humano, el acontecimiento más memorable de sus anales», «examinar nuestra situación presente», «veamos cómo se adaptan» (Viscardo, 2004, p. 73); «Si corremos nuestra desventurada patria de un cabo al otro hallaremos» (p. 79), «Observad que» (p. 94).

12
«Supuestos estos principios incontestables» (Viscardo, 2004, p. 75); «No se pueden observar sin indignación los efectos de este detestable plan de comercio» (p. 76); «Aplicando estos principios al asunto actual» (p. 85).

13
«Queridos hermanos y compatriotas, (…) los grandes ejemplos de vuestros antepasados, y vuestro valeroso denuedo, os prescriben la única resolución que conviene al honor» (Viscardo, 2004, p. 89); «Debemos hacerlo por gratitud a nuestros mayores» (p. 90); «Debémoslo a nosotros mismos por la obligación indispensable de conservar los derechos naturales» (p. 91); «No hay ya pretexto para excusar nuestra apatía» (p. 92).

14
«Descubramos otra vez de nuevo la América para todos nuestros hermanos, los habitantes de este globo (...). La recompensa no será menor para nosotros que para ellos» (Viscardo, 2004, p. 91); «No hay ya pretexto para excusar nuestra apatía…» (p. 92); «Este momento ha llegado: acojámosle con todos los sentimientos de una preciosa gratitud (…) la sabia libertad (…), seguida de la prosperidad comenzará su reino en el Nuevo Mundo, y la tiranía será inmediatamente exterminada» (p. 92); «Este glorioso triunfo será completo y costará poco a la humanidad» (p. 93).

15
Recordemos que, al arribar a Italia, los hermanos Viscardo dejaron la Compañía de Jesús, pasaron a ser laicos y se mantenían con una magra pensión cercana a la paga de un sirviente inferior, razón por la cual se vieron obligados a reclamar su parte del patrimonio paterno y el de un tío sacerdote. Por vía paterna, su bisabuelo era un español que se había asentado en esas regiones en 1630 y su abuelo se casó con una heredera de Pampacolca, en el valle del Majes, donde su familia tenía las haciendas. Pese a que los dos hermanos insistieron en el reclamo ante la Corona española tanto para que les permitieran regresar a su patria como para la liquidación judicial de su herencia, ¡jamás obtuvieron respuesta.

16
Habiendo crecido Juan Pablo en la provincia de Arequipa y habiendo cursado estudios durante siete años en el Cuzco, donde pudo conocer el Perú auténtico, es comprensible que hablara el quechua (la lengua de los nativos). Existían además conexiones por matrimonio entre su familia y un linaje de indios kurakas. Esto, sumado a su dominio del francés y el italiano, además del español naturalmente, lo convertiría –ya en Europa– en un calificado agente para la corona británica.

Juan Pablo Viscardo

el telón de fondo de nuevas ideas y de una fría racionalidad política sino en un bastidor donde se entrecruzan también temores, resentimientos, urgencias y pasiones, no siempre confesadas públicamente. Por otra parte, es curioso observar cómo este despojo que conjuga el disimulado lamento personal con el explícito compadecimiento colectivo nos reenvía nuevamente a la correlación formal que mencionamos anteriormente entre las cartas indígenas y la que aquí nos ocupa: todas ellas comparten la situación de menoscabo y usurpación social, política y económica, y la desigualdad comunicativa. Leemos en la Carta: «…con nuestros tesoros inmensos no hemos comprado sino miseria y esclavitud» (Viscardo, 2004, p. 79), y «¿Qué maravilla es pues, si con tanto oro y plata, de que hemos casi saciado al universo, poseamos apenas con qué cubrir nuestra desnudez? (Viscardo, 2004, p. 76).

La formación jesuítica de Viscardo y la idea de la independencia americana

El episodio de la expulsión de los cinco mil jesuitas de los territorios monárquicos de América en 1767[17] es mencionado en la Carta en reiteradas oportunidades con el claro propósito testimonial y de denuncia, pero también como un ejemplo contundente de la índole de la tiranía española ejercida en América: «La España nos destierra del mundo antiguo» (Viscardo, 2004, p. 75); «han desplegado de un golpe su irresistible eficacia sobre más de cinco mil ciudadanos Españoles» (p. 84); «Después de haberlos botado en un país, que no es de su dominación, y renunciádolos como vasallos, la Corte de España (…) se ha reservado el derecho de perseguirles y oprimirles continuamente» (p. 81), entre otras tantas alusiones[18]. Sin embargo, aunque en esos pasajes Viscardo se posiciona frente a la decisión de Carlos III de expulsar a los jesuitas de todos los vastos territorios de la monarquía española, y critica que se los haya condenado a pasar el resto de su vida en Italia, en un penoso exilio, en ninguno de ellos explicita su relación pasada ni presente con la Orden de San Ignacio ni singulariza su experiencia, excepto por el «nosotros» que lo incluye y la aclaración de su condición de «ex-jesuita» que figura en la «Advertencia del Editor». De hecho no figuran ni él ni su hermano en la lista de jesuitas en el exilio italiano agregada por Miranda a las notas en su edición de la Carta, probablemente por haber renunciado ambos a la Orden. No obstante, no quedan dudas de la pertenencia de la epístola a la literatura de la diáspora jesuítica, un capítulo que complejiza aún más la caracterización de la producción literaria hispanoamericana del siglo XVIII y del entresiglo XVIII - XIX.

Por otra parte, es sabido que la presencia de los jesuitas y su intensa labor educativa incidieron fuertemente en la producción cultural de los dos últimos siglos coloniales, el XVII y el XVIII, en la América Hispana. En particular, en lo que nos incumbe, forman parte ineludible de un capítulo aún abierto y por explorar literatura del siglo XVIII hispanoamericano. Sin duda no se puede entender esta última centuria sin tener en cuenta su papel. Como sostiene Mario Hernández Sánchez-Barba:

> En la elaboración de las estructuras culturales y mentales del siglo XVIII hispanoamericano, resulta fundamental el mundo de ideas creadas por la sensibilidad criolla del siglo XVII, la elaboración de un humanismo jesuítico que en el siglo XVIII fue en gran parte, heredero de las ideas elaboradas por ilustres miembros de la Orden en el siglo XVII (1978, p. 284).

Entre otros fenómenos destacables menciona el surgimiento de «un sentido crítico a distancia por los jesuitas expulsados y por sus discípulos universitarios, los criollos» (p. 284)[19]. En el marco de un denso proceso inte-

17
Los jesuitas fueron brutalmente arrestados y enviados a un penoso exilio sin razón alguna, violando los derechos naturales de libertad y seguridad de las personas y de sus bienes, lo que anticipaba de algún modo la futura confiscación de sus ricas propiedades. Los expulsados eran todos ciudadanos hispanos (europeos y americanos), de renombre por sus servicios a la comunidad, con grandes riquezas y muy estimados. Entre las causas no confesadas o, mejor, las excusas de la expulsión se impone su gran influencia en el continente americano. Carlos III tomó la decisión, incitado por ministros influenciados por enciclopedistas franceses, principalmente Voltaire y D»Alembert. Uno de ellos, Pedro Pablo Abarca de Bolea, Conde de Aranda, hábil y enérgico, llamado el «representante de Voltaire en España», indujo al rey español a firmar la Pragmática Sanción en contra de la Compañía de Jesús del 27 de febrero de 1767. Finalmente, el rey accedió a ordenar la expulsión de los jesuitas de América en abril de ese mismo año, luego de que los enemigos de esos clérigos lo persuadieran con una carta que fingía la acusación de que Carlos III no era hijo de su padre, Felipe V, sino de un cardenal. Lo extraño fue que el monarca llevara adelante esa acción, siendo él mismo católico.

18
Ya antes de la expulsión del territorio americano, se había concretado una orden similar en Portugal y Francia. En América existieron antecedentes de la defensa de la libertad y la vida como derechos humanos inalienables. La primera expedición al Perú de los jesuitas fue durante el reinado de Felipe II y las reducciones de Juli (de Belaúnde, 2002, pp. 57-58). Según Batllori, el germen de la idea independentista de los jesuitas expulsos fue el fermento de la idea cesionista entre ellos. Lo cierto es que hasta los no católicos y los enemigos de los jesuitas lo condenaron. Era conocido el encono de las monarquías borbónicas contra la orden de San Ignacio de Loyola, por los principios filosóficos tomistas y de otros discípulos sobre la soberanía popular, opuestos al absolutismo monárquico. Al mismo tiempo, fueron creciendo las presiones de esas cortes para que la Santa Sede extinguiera la Orden hasta que el Papa Clemente XIV firmó el Breve de Extinción el 21 de julio de 1773.

19
Mario Hernández Sánchez-Barba menciona, además, entre otros factores que singularizan el «poco conocido y peor estructurado siglo XVIII hispanoamericano», la consideración de la polémica defensiva frente a las interpretaciones de los naturalistas europeos, y la aparición de una importante corriente de opinión pública, llevada adelante por los primeros periodistas (1978, p. 284).

lectual la pervivencia del humanismo jesuítico había cobrado fuerza creciente entre las capas criollas ilustradas hispanoamericanas desde las Universidades y cobró importancia al crear una sensibilidad telúrica hispanoamericana y avivar la crítica racionalista e ilustrada, desde el exilio europeo.

La integración de los jesuitas en la sociedad criolla presenta una doble fase separada por la expulsión. El nuevo humanismo que ellos venían impulsando desde un siglo antes conformó un fenómeno cultural de gran importancia que cristalizó en el saber universitario de la primera mitad del siglo XVIII. La segunda fase consistió en la llamada *literatura de emigración jesuítica*, que abarcó distintas zonas con marcados matices, tanto en sus supuestos ideológicos como en la defensa de lo americano contra los naturalistas y filósofos europeos. En la segunda mitad del siglo, las nefastas implicancias político-administrativas de la Pragmática Sanción firmada por Carlos III en contra de la Compañía de Jesús se vieron agravadas por la violencia inhumana en el trato. Asimismo, entre sus múltiples consecuencias, se destacó la suspensión de una enorme tarea cultural en América.

En lo que concierne a nuestro autor, por su formación como religioso, es muy probable que conociera la corriente doctrinaria de pensadores españoles como el dominico Francisco de Vitoria, el escolástico Martín de Azpilcueta, Francisco Suárez, Juan de Mariana y otros, siguiendo las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino (de Belaúnde, 2002, p. 49). En su horizonte de ideas estaba por un lado la tradición antiabsolutista y populista medieval, modernizada por Suárez durante el reinado del mismísimo Felipe II y puesta en práctica en América en la vida municipal de los cabildos, y, por otro lado, el choque con el absolutismo borbónico. En relación con este último, la expulsión de los jesuitas fue una de las acciones más impopulares en América, ya que en el conflicto los desterrados no habían sido meros espectadores, sino protagonistas (Batllori, 1953, p. 82). Nutridos por las concepciones de Aristóteles, la evolución contemporánea de hechos e ideas y la proyección de la noción de un estado orientado hacia la realización del bien común, los jesuitas objetaban el derecho divino de los monarcas y replanteaban la cuestión del origen de la autoridad, apoyados en la doctrina de la soberanía popular de Suárez. De este modo, el derecho natural cristiano se convertía fácilmente en una crítica intensamente revolucionaria de todas las relaciones de poder existentes, defendiendo la libertad y la igualdad. Podría decirse que, en este sentido, los filósofos y juristas mencionados se adelantaban a los pensadores ilustrados. Como se sabe, las tesis de los teólogos y juristas españoles Francisco de Vitoria y del padre Suárez son dos buenos ejemplos de las raíces ibéricas de la teoría moderna cristiana del estado. Todas estas teorías confluyeron junto con la tradición jurídica española de los Fueros y las Cortes (sobre todo la época gloriosa de las Cortes de Aragón, Navarra y Castilla) y abrieron caminos diferentes a los del pensamiento protestante (de Belaúnde, 2002, p. 52). Mariano Picón Salas destaca aquí la existencia de un «idealismo moral español» que integra lo ético y lo social (1978, p. 66).

Es evidente que el hecho de que Viscardo integrara las filas de los jesuitas exiliados no es una circunstancia aleatoria. Si bien, como ya se ha anticipado, durante mucho tiempo se otorgó un lugar decisivo a situaciones personales, no hubo siempre acuerdo sobre los factores más influyentes: Batllori otorga mayor peso al resentimiento que Viscardo seguramente experimentó por su injusto destierro y las difíciles circunstancias en que vivía, impedido de regresar al Perú. Por otra parte, agrega que el tener noticia del levantamiento de Tupác Amaru incentivó su rebeldía independentista. Desestimando estas posturas, de Belaúnde refuta la conjetura del estudioso catalán, aduciendo que ya antes de enterarse de esa rebelión, Viscardo había manifestado una posición ideológica y un propósito muy claros al respecto. En los catorce años de destierro, transcurridos desde su partida del Perú hasta 1781, cuando tomó conocimiento de ese hecho, ya había forjado un pensamiento al respecto a través de lecturas y de su formación jesuítica. En todo caso –arriesga el investigador peruano–, la noticia operó como un detonante para que se pronunciara el ideólogo (2002, pp. 46-55).

En resumen: la expulsión fue un elemento que facilitó el movimiento de la Independencia y colaboró en la búsqueda de una conciencia americana. Entre los efectos contradictorios de la proscripción, suele señalarse que obligó a los mestizos a comprometerse para avanzar en la acción emancipadora, sin que eso significase anular las ideas subversivas del clero más progresista sino todo lo contrario. En relación con

Retrato de Montesquieu, 1728

el proceso emancipatorio, la expulsión de los jesuitas estimuló la importante función que ellos venían cumpliendo en la difusión del conocimiento de la realidad americana, a menudo en polémicas con los propios europeos. Los jesuitas exiliados sumaron su aporte a la acción de los criollos y contribuyeron a la formación de un Humanismo Ilustrado (Hachim Lara, 2000, p. 79)[20]. En este sentido, fueron, desde la perspectiva de José Luis Romero, la expresión católica del espíritu moderno (1977, pp. IX-XXXVIII). Una muestra de ello fue la sospecha y la persecución que despertó el texto de Viscardo en algunos lugares de América. La suerte de su difusión en México es paradigmática al respecto: el 24 de setiembre de 1810, la Inquisición mexicana hizo público un edicto sumario donde se prohibía un cuadernito que circulaba con el título *Carta dirijida a los españoles americanos por otro de sus compatriotas,* y ordenó la confiscación de todas sus copias. En el dictamen de los dos dominicos que oficiaron de calificadores, se condenaba la carta por «falsa, temeraria, impía y sediciosa», «acre y mordaz, revolucionaria y sofística»[21]. En verdad, lo que más preocupaba de ella eran las acusaciones al gobierno colonial de España, concentradas en cuatro sustantivos con una carga fuertemente negativa, al afirmar que España había gobernado sus imperios de ultramar con «*ingratitud*, *injusticia*, *servidumbre,* y *desolación*» (Viscardo, 2004, p. 73)[22]. Sin embargo, pese a que la Inquisición condenó ese texto en octubre de 1812, un grupo de criollos residentes en la ciudad de México, los Guadalupes, que apoyaban en secreto la insurgencia, le hizo llegar una copia a José María Morelos, líder del movimiento insurgente en el sur. En consecuencia, la circulación del panfleto de Viscardo alarmó seriamente a la Inquisición, al ser la primera demanda pública por la independencia, proveniente de un español americano.

La «Carta…» y la tradición ilustrada en la América Hispana

En cuanto a la formación doctrinaria e ideológica de Viscardo, si buscamos las fuentes que originaron su pensamiento revolucionario, éstas no se encuentran ni en la Revolución Francesa ni en la rebelión de Túpac Amaru[23]. Nada de ello basta para explicar su pensamiento. Reiteramos que cuando Viscardo tomó conocimiento de esta noticia en 1781, ya había manifestado poseer una ideología arraigada al respecto[24]. Por cierto, el pensamiento de Viscardo se formó ocho años antes de la Revolución Francesa, diez años antes de que Francisco de Miranda comenzara sus actividades revolucionarias, unos doce antes de que Antonio Nariño fuera encarcelado en Nueva Granada por la publicación de los Derechos del Hombre y trece antes de que Santiago F. Puglia publicara en una imprenta de Filadelfia sus diatribas contra la monarquía española (De Belaúnde, 2002, p. 73). Habría que buscar las fuentes de su pensamiento revolucionario en lo que Arturo Andrés Roig caracterizó como el *humanitarismo ilustrado,* con límites propios en América y que va más allá del aspecto economicista y utilitario del ideario ilustrado, manifestado en cifras, estadísticas y argumentos económicos, que abundan en la Carta.

Sin duda, la expulsión operó como una motivación psicológica importante para sus escritos independentistas. Formado en los principios filosóficos cristianos opuestos a la crueldad y la injusticia, con los que tomó contacto en el colegio de los jesuitas, durante su noviciado, tras algunos años en Italia, desde su exilio, se trasladó a Londres donde estudió las doctrinas económicas de la Ilustración europea. Los maestros británicos de la palabra se sumaron a la formación provista por Loyola. Durante su exilio también continuó su formación como autodidacta. Entre las fuentes de las que se nutrió, se destacan la filosofía política del siglo XVIII en la que definieron el destino revolucionario las obras de Montesquieu y Rousseau, ya influido por los filósofos católicos españoles, además de la lectura del ensayo del inglés John Locke, de gran influjo en el pensamiento de su época por su defensa de la libertad, el ideal democrático, la tolerancia en el pensamiento político, entre otras ideas que contribuyeron a la independencia de la América del Norte, sobre todo la Declaración de Filadelfia. Aquí podemos encontrar los argumentos por los cuales Viscardo condenaba tempranamente el absolutismo español. En síntesis: doctrinariamente ecléctico –como lo describe César Pacheco Vélez (1975)–, concilió distintas doctrinas

20
El crítico chileno Luis Hachim Lara toma este concepto del filósofo argentino Arturo Andrés Roig, quien lo desarrolla en A. A. Roig (1984, p.16).

21
«Dictamen de los calificadores del Santo Oficio», en J. P. Viscardo y Guzmán (2004), *Carta dirigida a los españoles americanos,* Traducción, prefacio e introducción de David Brading, Apéndice II, p. 110.

22
Según los calificadores de la Inquisición, los frailes dominicos Luis Carrasco y José Bárcenas, en ese texto Viscardo incurría en un «paralogismo», por cuanto admiraba el valor de los primeros conquistadores y al mismo tiempo calificaba a los posteriores de ladrones. Además preveían que la Carta sería un instrumento sedicioso y subversivo que contribuiría a sublevar y fomentar la rivalidad entre hijos y padres, y criollos y gachupines. Por otra parte, dado el fanatismo mexicano con respecto a los jesuitas, la imagen de éstos proyectada en la epístola, de inocentes perseguidos, la tornaba aún más peligrosa (Brading, 2004, pp. 9-10).

23
En verdad, las repercusiones del reinado ilustrado y reformista de Carlos III, iniciado en 1759, no fueron sólo económico-administrativas sino que alcanzaron también la vida intelectual y funcionaron como catalizadores en la formación de una identidad criolla en Hispanoamérica. Propició una verdadera «revolución intelectual» que transformó la cultura académica hispánica hacia el fin del siglo XVIII.

24
Pedro Henríquez Ureña le concede en esa época una importancia decisiva a la influencia de lecturas europeas, de las actas de independencia de recientes naciones americanas y otros libros que circulaban, en muchos casos en forma clandestina (1986, pp. 39 y 52).

que colaboraron con su causa revolucionaria, tal como lo muestran en la Carta las citas explícitas y alusiones más o menos veladas (Antonio de Ulloa, el Inca Garcilaso de la Vega, Montesquieu, Bartolomé de las Casas, y paráfrasis o resonancias de Montesinos, Raynal, Thomas Paine, entre otros).

Teniendo en cuenta que la Ilustración es «un estado de conciencia que canalizó las inquietudes intelectuales minoritarias mediante el impulso de la crítica centrada en dos puntos básicos de anclaje: la comprensión racional de las cosas y la desvinculación consciente del *más allá*…» (Hernández Sánchez-Barba, 1978, p. 286), sin que ninguno de los dos represente un aporte excluyente, podemos asegurar que el efecto de este proceso ideológico basado fundamentalmente en la razón ya se había hecho explícito en sus comentarios críticos sobre el catolicismo romano y español. Una carta dirigida a un colega ex jesuita de 1787 es el único texto donde abordó abiertamente la cuestión religiosa: allí criticó a los obispos y teólogos jansenistas del sínodo de Pistoia. Sin embargo, en su último tratado sobre la paz finalizado en 1797, objetó el despotismo civil religioso desmesurado y criticó los malos efectos de la religión en la conquista de América, sobre todo la superstición expresada en el fanatismo y la discordia. Su objeción no estaba dirigida allí solamente al uso político del catolicismo sino también a sus devociones. Al parecer hacia el final de su vida adoptó una versión más filosófica o ilustrada del cristianismo que se distanciaba de las pretensiones del papado[25].

No cabe duda de que la Carta es el estudio mejor logrado de Viscardo, donde se combina –como afirma David Brading– la defensa de derechos ancestrales, propia del patriotismo criollo, con la proclamación de derechos universales característicos del credo ilustrado[26]. En cuanto a las remisiones a este sistema de creencias, es clara la resonancia de la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos de 1776 y de la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789. Se anticipó así por muchos años a la Revolución de la Independencia en el Perú y otras naciones del subcontinente que fueron, en última instancia, fruto de su prédica ideológica. Seguramente los vaivenes políticos que dominaron en esos años y las diferentes alianzas concertadas por las potencias europeas colaboraron en el proyecto libertador. Por cierto, si en un principio Viscardo fue un precursor y un patriota criollo, terminó siendo muy pronto –según Brading– un *philosophe*[27] (2004). Se resistió a ver la América española con la mirada desdeñosa de otros ideólogos del Nuevo Mundo y defendió su personalidad peculiar y las cualidades criollas frente al menosprecio ilustrado.

Los componentes ilustrados de la Carta nos reenvían a una serie de cuestiones que nos permiten perfilar con mayor acierto el siglo XVIII latinoamericano: en primer lugar, el debate sobre la llegada de la Ilustración a Hispanoamérica –si en verdad eso sucedió–, cuándo tuvo lugar ese «desembarco», las particularidades de la llamada «Ilustración católica» y su papel decisivo en los territorios de ultramar, el fenómeno de la influencia de la Inquisición en la difusión de las nuevas ideas en esta orilla del Atlántico y, finalmente, la relación entre la Ilustración y los movimientos independentistas hispanoamericanos.

Si consideramos en términos generales el período ilustrado en América, es necesario aclarar de antemano que no se dio como en Europa, sino que fue más bien un deseo que una realidad:

> La apropiación del pensamiento Ilustrado adquiere usos diversos y específicos en el hombre de letras americano y aún más, el período no coincide ni temporal ni paradigmáticamente con el homónimo europeo (…). En América, la historia de las ideas se benefició del pensamiento de muchos hombres de letras, que eran sacerdotes y al mismo tiempo luchadores por la causa de la libertad, como Hidalgo

Declaración de los derechos del hombre

25
No obstante, la Carta es un claro ejemplo de lo que sostiene Mario Hernández Sánchez-Barba sobre la Ilustración en América: «No existe, ciertamente, una ruptura decisiva entre el humanismo jesuítico y el humanismo ilustrado, puesto que, en ambos, existe una base antropológica del saber, basado de un modo espectacular en el conocimiento del hombre, del ser humano, desde una situación y desde una realidad mundana específica» (1978, p. 287).

26
Tengamos presente que, en el siglo XVIII, la corriente filosófica de la Ilustración en Europa generó el sistema político del Despotismo Ilustrado (gobierno autoritario de los monarcas o de algunos de sus ministros). Este sistema pretendía realizar algunas reformas en el ámbito administrativo que reformularían la política y el comercio colonial en América. En otros órdenes, al mismo tiempo buscaba disipar las tinieblas del dogma y la autoridad, fomentar el pensamiento crítico, afirmando la razón y la libertad individual, en un sistema anticatólico y adverso a la Compañía de Jesús. En la Carta se apela explícitamente a la dialéctica de las luces («descubramos este horroroso cuadro para considerarle a la luz de la verdad» (Viscardo, 2004, p. 74)), y se alude tanto a los derechos naturales («La naturaleza nos ha separado de la España con mares inmensos» (p. 90); «por la obligación indispensable de conservar los derechos naturales» (p. 91)), como a los ancestrales («…nuestros antepasados, cuando restablecieron el reino y su gobierno, pensaron en premunirse contra el poder absoluto, a que siempre han aspirado nuestros reyes» (p. 82); «Debemos hacerlo por gratitud a nuestros mayores» (p. 90)), para argumentar a favor de la urgencia de lograr la emancipación política, económica y cultural de América.

27
Zygmunt Bauman agrupa en este concepto a «médicos, científicos, ingenieros, hacendados rurales, sacerdotes o escritores» que se leían mutuamente sus obras, hablaban unos con otros y compartían las responsabilidades de un juez colectivo, guía y conciencia de la especie humana» (Bauman, 1997, p. 38). Bauman destaca el papel de *les philosophes* de la era de la Ilustración en el proceso de autoconstrucción de los intelectuales modernos y su función en la memoria histórica viva de «utopía activa», en un «juego sin fronteras». No eran ni una escuela ni una comunidad de experiencia y educación; por el contrario, entre ellos se contaban personas de distintos estados y condiciones sociales (pp. 39-40). Eran, en suma, «un grupo autónomo que presentaba la opinión, la escritura, los discursos y el lenguaje en general como una atadura social para abolir todas las ataduras sociales» (1997, p. 40).

> y Morelos en México. El encuentro de las dos vertientes de pensamiento, en la conformación difusa del proyecto autonomista y emancipatorio, se produce con el aporte de una Ilustración Católica (...), que propende a no disociar la razón y la fe y que por otro lado contiende con la filosofía escolástica en el interior de la misma institución de la Iglesia, recuperando aspectos del humanismo renacentista» (Hachim Lara, 2000, pp. 79-80).

En gran medida, el anticlericalismo dominante en esta corriente filosófica fue la causa de que no se reconociera como es debido el aporte de la ilustración católica, de innegable importancia en Hispanoamérica. La filosofía de la Ilustración se ocupó principalmente del proceso de secularización del pensamiento, pero dentro de ella, como hemos visto, los jesuitas se comprometieron paradójicamente en la ruptura de la *episteme* clásica. Pese a ser sacerdotes, muchos miembros de la Compañía participaron en forma activa en el debate intelectual de su tiempo. Esta variante del pensamiento ilustrado católico se distinguió de la emancipación hispanoamericana por sus raíces escolásticas, sin que se la pudiera negar ni soslayar, puesto que la ilustración americana tuvo lugar en un cruce heterogéneo de diálogos, rechazos e integraciones.[28] Por otra parte, como lo vemos en el texto que nos ocupa, el pensamiento americano no remitió de un modo excluyente a la Ilustración francesa sino también a otras formas ilustradas marginales (españolas y portuguesas) que contribuyeron a explicar la compleja orientación católica y emancipatoria de este autor, que ilustra en cierto sentido la extrema tensión entre escolasticismo y enciclopedismo que atravesó el clima mental de la sociedad colonial (Picón Salas, 1978, pp. 199-200)[29].

Además, la apropiación de estas formas diversas de pensamiento contribuyó a crear una «conciencia criolla diferenciada» que se originó tempranamente durante la colonia y que se manifestó en el enfrentamiento entre peninsulares y *españoles americanos* (sus iguales nacidos en América de padres españoles, llamados también *criollos* o *indianos*), acompañado de desigualdades y discriminaciones impuestas por el gobierno central español, lo que creó las condiciones materiales para el surgimiento de una conciencia crítica (Osorio, 2000, p. 72).

Hay, desde el orden textual mismo, otra particularidad en la Carta que reside en la importancia dual de la razón universal y de cierta subjetividad política en ciernes que trasunta una experiencia situada en un contexto determinado por el entendimiento y la apropiación del mundo, que se vincula con la soberanía de los pueblos: así a argumentos tales como la apelación a la verdad: «Esta nos enseña, que toda ley que se opone al bien universal de aquellos, para quienes está hecha, es un acto de tiranía…» (Viscardo, 2004, pp. 74-75), se le suman otros de esta índole: «aunque no conozcamos otra patria que ésta, en la cual está fundada nuestra subsistencia, y la de nuestra posteridad» (p. 74) o «si no hay entre vosotros quien conozca y sienta sus agravios más vivamente que yo…» (p. 89).

En relación con este último sentido, la reiterada argumentación a favor de la oportunidad de la independencia en esa coyuntura histórica, marcada por deícticos temporales, exhortaciones y verbos en futuro, se torna crítica áspera y sin concesiones a la Conquista, apelando a la fustigación del despotismo y la tiranía coloniales que alcanzan hasta la esfera económica: el estado de «ignominiosa esclavitud» (p. 74) y violencia en que se autorretrata se completa con la denuncia del «más desenfrenado monopolio» en una verdadera «tiranía mercantil» (p. 76). Es esto lo que habilita la estrategia de adoptar un tono panfletario que se hace evidente en los adjetivos calificativos bien elegidos como dardos certeros y las figuras denigratorias de los contradestinatarios del texto (entre otros, los funcionarios españoles que ejercían el poder injustamente y sin piedad). Se los describe como «un enjambre de aventureros, que pasan a la América, resueltos a desquitarse allí, con nuestra propia sustancia, de lo que han pagado para obtener

28
Si por un lado, como sostiene Pedro Henríquez Ureña, «Entre las gentes educadas de la América hispánica hubo mucha afición por la lectura (…). En el siglo XVIII circulaban muchos libros de orientación moderna: la *Encyclopédie*, obras de Bacon, Descartes, Copérnico, Gassendi, Boyle Leibniz, Locke, Condillac, Buffon, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Lavoisier, Laplace se mantuvieron en circulación secreta todavía cuando se los consideró peligrosos y se prohibió su lectura» (1986, p. 39), a la par de la imposición del nuevo sistema del libre comercio en las colonias americanas, desde 1778, aún existía en algunas regiones del subcontinente cierta hostilidad a las ideas ilustradas (soberanía popular, anticlericalismo, entre otras), al mismo tiempo que en otras se abogaba por difundir el conocimiento científico útil y liberar el pensamiento filosófico de la escolástica. Otro ejemplo de las paradojas de este período es el intercambio transatlántico con el erudito benedictino Fray Benito Jerónimo Feijóo, uno de los más destacados exponentes del racionalismo en España que impulsó, ya entrado el siglo XVIII, un cambio hacia una actitud crítico-científica y predicó la flexibilidad mental.

29
Como se sabe, los comienzos de la Ilustración en España coincidieron con la llegada de la Casa de Borbón al trono. Pero la nueva ideología no desplazó totalmente de la escena a las corrientes escolásticas que, desde el siglo XVI y sobre todo desde las universidades de Salamanca y Alcalá de Henares, se habían propagado a las de Lima y México. Con la colaboración de los colegios jesuitas se otorgó cierta homogeneidad al pensamiento hispanoamericano de la época, cuando apenas se hacían sentir en España aún débiles ecos del movimiento científico de la Europa del XVII. Véase: Ma. Angeles Eugenio Martínez (1988), *La Ilustración en América (siglo XVIII): pelucas y casacas en los trópicos*. pp. 34-ss. Por otra parte, como explica Mariano Picón Salas, «El cosmopolitismo del hombre europeo que ya no se satisface con su vida tradicional y sale por anhelo científico o por mera inquietud humana a recorrer distantes países y a someter sus valores seculares al paralelo y contraste con el de pueblos más nuevos y hasta ese instante menospreciados; y el cosmopolitismo del criollo que siente en su cerrada órbita colonial la desazón del aislamiento y el gusto de poseer las ideas y aplicaciones de la vieja Europa, son uno de los ingredientes que determinan hasta en la cultura hispanoamericana del siglo XVIII ese complejo estado de espíritu o actitud de conciencia que se ha llamado «Enciclopedismo» o «Ilustración»» (1978, p. 197). A diferencia de la contrarreforma y el barroco, se abrió en el siglo XVIII «una nueva época internacional» (p. 197) que asistió a un «avasallador choque de ideas», junto a un conflicto generacional y una atmósfera de creciente insurgencia, marcada por el ascenso de criollos y un creciente resquemor indiano frente a los peninsulares (pp. 199-200).

sus empleos» (p. 78), «orgullosos tiranos» (p. 78), sin límites, perversos y obstinados, que exterminaron de la superficie de la tierra a pueblos enteros[30]. Junto a la denostación de éstos y de su mal gobierno, se avanza en la defensa de los criollos, mestizos e indios[31]. A su vez, con la argumentación mediante citas de autoridad tomadas, por ejemplo, de la obra del Inca Garcilaso de la Vega, oponiéndose a la privación de participar en el gobierno de sus propias tierras[32]. Viscardo se inscribe en una tradición de protestas criollas patrióticas, pero es importante advertir que su condena de la monarquía absoluta de los Habsburgo y los Borbones significaba un paso más allá de las quejas tradicionales del patriotismo criollo.

La condición interpelativa y el didactismo del texto abren paso a un discurso político de crítica y resistencia frente a la filosofía escolástica. Reforzado por un discurso pedagógico en la línea del Padre Feijóo, que acompaña la denuncia, buscando ilustrar e iluminar al español americano para enjuiciar el poder colonial y revisar críticamente sus prácticas, a poco de iniciada la proclama se instala claramente la verdad: «descubramos este horroroso cuadro para considerarle a la luz de la verdad. Esta nos enseña que toda ley que se opone al bien universal de aquellos, para quienes está hecha, es un acto de tiranía» (Viscardo, 2004, p. 74). En esa construcción apela también a pensadores coetáneos y testigos oculares como Antonio de Ulloa, coautor de un informe que escribió con Jorge Juan, *Noticias secretas de América* (1747), para certificar su denuncia de condiciones paupérrimas de los americanos en general con argumentos acordes a las reglas de la razón. En ese esfuerzo verificador recurre a afirmaciones como la de Montesquieu: «Las Indias y la España son dos potencias bajo un mismo dueño; mas las Indias son el principal y la España el accesorio» (Viscardo, 2004, p. 81).

Proyecciones hacia el XIX hispanoamericano: la literatura de la Emancipación

El intenso valor polémico de la Carta, propio de un texto agonístico inmerso en la pragmática de un conflicto (Hachim, 2000, p. 92), así como su evidente imbricación con la temática emancipatoria[33] y su función activa en el proceso histórico concomitante en América, nos permiten revisar su inclusión en la llamada «literatura de la Emancipación hispanoamericana». Al respecto, la ubicación de este tramo del siglo XVIII varía según los autores –ya incluyéndolo en el concepto amplio de «cultura colonial» (Pedro Henríquez Ureña, 1986; entre otros), ya incorporándolo entre las «letras de la emancipación», en una primera etapa del siglo XIX (1791-1830) (Picón Salas, 1978; Osorio, 2000)–, y pone de relieve la arbitrariedad señalada por Ana Pizarro en la periodización de la historiografía literaria latinoamericana por siglos o con criterios histórico-políticos externos[34]. Sin desestimar los aciertos descriptivos de estas proposiciones, nos inclinamos por ver también en esa parte del siglo XVIII una prime-

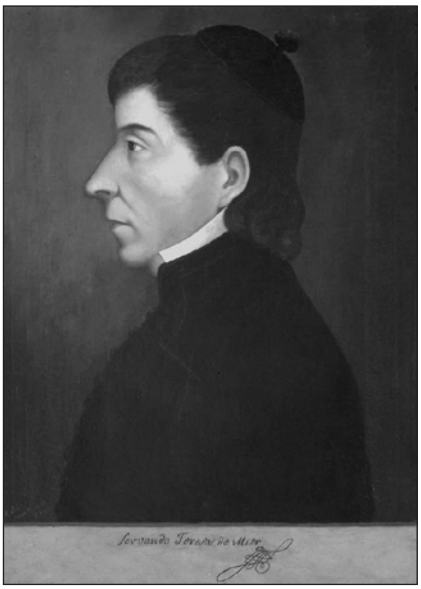
30
También leemos en la Carta: «Sería una blasfemia el imaginar que el supremo bienhechor de los hombres haya permitido el descubrimiento del Nuevo Mundo para que un corto número de *pícaros imbéciles* fuesen siempre dueños de desolarle, y de tener el placer atroz de despojar a millones de hombres, que nos les han dado el menor motivo de queja, de los derechos esenciales recibidos de su mano divina» (Viscardo, 2004, p. 91).

31
Al referirse a fortunas hechas sobre el maltrato hacia los nativos, los evoca como «pobres indios, nuestros compatriotas» (p. 87), y cuando denuncia las atrocidades de los repartimientos se conduele de la desolación y la ruina de «los desgraciados indios y mestizos» (p. 76). Del mismo modo, al criticar a virreyes, corregidores y alcaldes mayores europeos, que actúan como aventureros injustos que trafican injusticias e inhumanidades «de parte de las sanguijuelas empleadas por el gobierno» (Viscardo, 2004, p. 79). En este punto, sus críticas e interpelaciones buscan despertar la desconfianza criolla hacia los españoles peninsulares y atizar su resentimiento por la condición colonial, en tanto que elogia las libertades ganadas por las cortes medievales y ataca el absolutismo real, anticipándose a Gaspar Melchor de Jovellanos y Francisco Martínez Marina, juristas que alabaron la antigua Constitución española y buscaron reformar la monarquía por el retorno a las instituciones y libertades medievales (Brading, 2004, p. 38).

32
En la cita de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso, Viscardo se manifiesta fuertemente en contra del primer representante del nuevo poder arbitrario de la Corona: el virrey Francisco de Toledo, a quien describe como un «monstruo sanguinario» (Viscardo, 2004, p. 81) que capturó al primer heredero del imperio inca, «el joven e inocente Inca Túpac Amaru» (2004, p. 79) y lo asesinó tras un falaz proceso judicial. Allí se explaya sobre la persecución y las torturas de ese virrey hacia los jóvenes mestizos de Cuzco, hijos de conquistadores españoles y princesas incas, acusados de apoyar a los rebeldes. La cita le permite también referir el destino de sus desventurados compatriotas, asociando la causa de los españoles americanos con el destino de los mestizos de Cuzco, y manifestarse en contra del arbitrario régimen colonial introducido por el Emperador Felipe II y su subordinado, el virrey Toledo. Para ilustrar la tiranía real, como se dijo, la expulsión de los jesuitas ocupa en la Carta un lugar preferencial, en una larga y detallada lista de atropellos de diferente índole, tales como el aumento de los impuestos tan resistido por los españoles americanos, el reclutamiento de una milicia en las Indias y la ampliación de la armada española con rentas del Nuevo Mundo. Debe notarse, además, que el sustento argumentativo de la crítica a la colonia y en particular de la tiranía ejercida en ese período, no se basa en las citas de autores clásicos como Aristóteles o Santo Tomás de Aquino, sino en argumentos económicos como el monopolio comercial, los impuestos excesivos que gravaban el comercio con América y el opresivo repartimiento de comercio implementado por los nefastos corregidores.

33
En este sentido, merece llamarse la atención sobre la formulación utópica del remate final de la Carta, donde aboga por una América española que sea punto de encuentro de toda la humanidad. Así la epístola se convierte en un instrumento político poderosísimo que se dirige con distintas voces y variados argumentos, a lectores muy diferentes. Prefigurando la utopía del siglo XIX, ve a hombres de todas las naciones frecuentando las costas de América, atraídos por el libre intercambio de los productos. Erradicados el despotismo y la pobreza, imagina a estos hombres radicándose en la América española para enriquecerse con la industria, los conocimientos y el aumento de la población americana. América se uniría a patrias más lejanas y sus habitantes formarían «una sola GRANDE FAMILIA DE HERMANOS» (Viscardo, 2004. p. 94), en consonancia con la euforia cósmica dominante en la imaginación europea en las primeras etapas de la Revolución Francesa.

34
En relación con la periodización de la historia literaria por siglos, en una perspectiva cronológica, Ana Pizarro explica que «esta forma de organización presenta el inconveniente de simplificar el esquema sin aportar un conocimiento sobre las modulaciones que adopta el discurso en proceso, sobre sus rupturas y sus continuidades en términos de producción literaria.» (2005, p. 28). En cuanto a la organización por cortes de la historia política tales como la Independencia o la Colonia, la crítica chilena sostiene que «ella no explica el proceso mismo sino que lo remite a cortes externos. Estas situaciones externas desde luego lo condicionan, lo sitúan; frente a ellas la literatura entrega una respuesta, pero no necesariamente le corresponden como rupturas propias (1985, p. 29).



Retrato fray Servando Teresa de Mier

ra etapa insoslayable del proceso literario de la Revolución de la Independencia de América Latina, destacando sobre todo el papel rector de ideólogos y precursores.

Volviendo a la epístola, más allá de la forma de la expresión, la perspectiva introducida por el sujeto ilustrado en esta primera proclama de la Emancipación hispanoamericana, como en otras cartas políticas de esta etapa (tal es el caso de la «Carta de Jamaica» de Simón Bolívar y las «Cartas de un americano al Español» de Fray Servando Teresa de Mier, entre otras), remite al relato de la emancipación tanto desde lo cultural como desde lo político y presenta un nuevo objeto: América como una sola Patria, propuesta que continuarán patriotas de la talla de Miranda y Bolívar. En este sentido, no puede negarse la importancia de este texto y de otros escritos menos conocidos de Viscardo para los planes independentistas. En efecto, la Carta es el primer manifiesto célebre que abogó abiertamente por la independencia de las Indias, con argumentos sólidos y razones evidentes, y durante dos lustros fue el instrumento más utilizado por Miranda en su acción revolucionaria y tal vez el más eficaz por la amplia repercusión que al parecer tuvo en el ambiente intelectual de los criollos hispanoamericanos revolucionarios, sirviendo además como modelo a muchos escritos inspirados en ella, desde México hasta Argentina y Chile, lo que colocó a su autor definitivamente en el papel de ideólogo y precursor de la nación, de la independencia y la solidaridad continental[35]. En su áspera crítica a la época colonial en bloque, fue además precursor del liberalismo decimonónico que menospreciaba los tres siglos de dominio despótico hispano, en busca de la concreción de una utopía propia.

A modo de conclusión, podemos afirmar que, en el siglo XVIII, cuando el mundo hispánico vivía ya bajo la sombra de los modelos externos y veía en los Estados Unidos un referente paradigmático, en esa coyuntura, Juan Pablo de Viscardo y Guzmán se perfila como un precursor e ideólogo de la emancipación, la que sería un lugar común en el siglo XIX y no se cumpliría en América de manera uniforme sino con una dinámica propia según las distintas situaciones locales, irreductible a la de los procesos europeos coetáneos (Romero, 1977, p. IX). Con la libertad como condición indispensable del proyecto emancipador, un apasionado fervor utópico ante el futuro y una acendrada causticidad para juzgar el pasado, Viscardo realizó un importante aporte a la tradición nacional peruana, irrumpiendo así con su palabra intempestiva a fines de esa centuria como testigo profético del patriotismo criollo y de la clausura del período colonial.

35
Es difícil precisar el impacto de la Carta sobre los hombres que promovieron y lucharon por la independencia de la América española. Se sabe que fue leída con entusiasmo por los venezolanos Pedro Gual y Francisco. de Miranda, también por el rioplatense Mariano Moreno, quien siendo abogado en Chuquisaca tradujo la edición francesa al español. Además, se sabe que el patriota e ideólogo mexicano fray Servando Teresa de Mier poseía una copia de la Carta.

Bibliografía

Batllori S. J., Miguel (1953), *El abate Viscardo. Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de Hispanoamérica,* Caracas, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Brading, David (2004), «Prefacio» e «Introducción: Juan Pablo Viscardo y Guzmán, patriota y *philosophe* criollo», en Juan Pablo Viscardo y Guzmán, *Carta dirigida a los españoles americanos,* México, FCE.

De Belaunde Ruiz de Somocurcio, Javier (2002), *Juan Pablo Viscardo y Guzmán. Ideólogo y promotor de la independencia hispanoamericana,* Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Eugenio Martínez, María Ángeles (1988), *La Ilustración en América (siglo XVIII). Pelucas y casacas en los trópicos,* Madrid, Anaya - Biblioteca Iberoamericana.

Hachim Lara, Luis (2000), «La *Carta a los españoles americanos* (1791) del abate Viscardo y la tradición crítica en América», en *Tres estudios sobre el pensamiento crítico de la Ilustración americana,* Prólogo de Nelson Osorio, Murcia, Universidad de Alicante – Universidad de Santiago de Chile, Cuadernos de América sin nombre, pp. 75-110.

Henríquez Ureña, Pedro (1986), *Historia de la cultura en la América Hispánica,* México, FCE.

Hernández-Sánchez Barba, Mario (1978), *Historia y literatura en Hispanoamérica (1492-1820). La versión intelectual de una experiencia,* Buenos Aires, Editorial Castalia.

Osorio, Nelson T. (2000), *Las letras hispanoamericanas en el siglo XIX,* Murcia, Cuadernos de América sin nombre.

Pacheco Vélez, César (1975), «Los ideólogos», en *Colección Documental de la Independencia del Perú,* Lima, V. 1.

Picón Salas, Mariano (1978), *De la Conquista a la Independencia. Tres siglos de historia cultural hispanoamericana,* México, FCE.

Pizarro, Ana (1985), «Introducción», en A. Pizarro (coord.), *La literatura latinoamericana como proceso,* Buenos Aires, CEAL, pp. 13-67.

Roig, Arturo Andrés (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano,* México, FCE.

Roig, Arturo Andrés (1984), *El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del Siglo XVIII,* Tomo I, Quito, Banco Central del Ecuador.

Romero, José Luis (1977), «Prólogo», en J. L. Romero y Luis Alberto Romero. *Pensamiento político de la Emancipación (1792-1809),* Caracas, Biblioteca Ayacucho, pp. IX-XXXVIII.

Simmons, Merle E. (1983), *Los escritos de Juan Pablo Viscardo y Guzmán. Precursor de la Independencia Hispanoamericana*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.

Stolley, Karen (2006), «El siglo XVIII: formas narrativas, erudición y saber», en Roberto González Echevarría y Enrique Pupo-Walker (eds.), *Historia de la literatura hispanoamericana, I. Del descubrimiento al Modernismo*, Madrid, Gredos, pp. 354-390.

Vargas Ugarte S. J., Rubén (1954), *La Carta a los españoles americanos de don Juan Pable Viscardo y Guzmán,* Lima, Editorial del CIMP.

Verón, Eliseo (1987), «La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política,» en Eliseo Verón, Leonor Arfuch y otros, *El discurso político. Lenguaje y acontecimientos,* Buenos Aires, Hachette, pp. 11-26.

Viscardo y Guzmán, Juan Pablo (1998), *Obra completa,* 2 vols., Perey Cayo Córdoba y César Pacheco Vélez (edits.), Lima, Ediciones del Congreso del Perú.

Viscardo y Guzmán, Juan Pablo (2004), *Carta dirijida a los Españoles Americanos,* Traducción, prefacio e introducción por David Brading, México, FCE.

Fecha de recepción: 20/02/2013
Fecha de aceptación: 29/07/2013

América sin nombre, nº 18 (2013) 162-177
DOI. 10.14198/AMESN2013.18.14
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

Renán Silva
Sociólogo con estudios en Historia y civilización en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (París). Doctor en Historia Moderna por la Universidad de Paris I –Panthéon– Sorbonne. Profesor jubilado de la Universidad del Valle, Cali, Colombia; profesor titular de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

EL GRAN RUIDO DE 1687. PARADOJAS APARENTES DE LA CRÍTICA ILUSTRADA NEOGRANADINA

RENÁN SILVA
Departamento de Historia
Universidad de los Andes -Colombia-.
rj.silvia33@gmail.com

Suponiendo, pues, que el ruido y la vocería de que tratamos
hayan sido obra del Demonio…
parece muy conforme a la razón,
que el resultado físico sea el que vamos a demostrar.

Papel Periódico de Santafé de Bogotá, 20-03-1795

RESUMEN

El Papel Periódico de Santafé de Bogotá (1791-1797), el primer periódico impreso estable del Nuevo Reino de Granada, fue el escenario de una interesante polémica sobre un las explicaciones de fenómeno físico ocurrido más de un siglo antes (un «ruido y un olor» difíciles de explicar, que recorrieron la ciudad una noche de 1687) y que en su época conmovió a los habitantes, hasta el éxtasis religioso. Contrastar dos «miradas» ilustradas sobre el fenómeno puede ser importante, para conocer algunas de las relaciones entre afán de ciencia y creencias religiosas entre los ilustrados de finales del siglo XVIII.

Palabras claves: Ilustración, ciencia moderna, creencias religiosas, causas físicas, Newton, prensa, historia popular, historia sabia.

ABSTRACT

El Papel Periódico de Santafé de Bogotá (1791-1797), the first printing newspaper permanent in New Granada Kingdom was a scene of a interesting controversy about an explanations of physical phenomena that happened a century ago (a noise and a smell difficult to explain, that toured the city during one night in 1678) and affected the people at that time, to religious ecstasy. Contrast two enlightened regards about this phenomena could be interesting, to known some relations between eagerness scientific and religious believes around the illustrated people at the end of the eighteen century.

Keywords: Enlightenment, modern science, religious believe, physical causes, Newton, printing press, popular history, wise history.

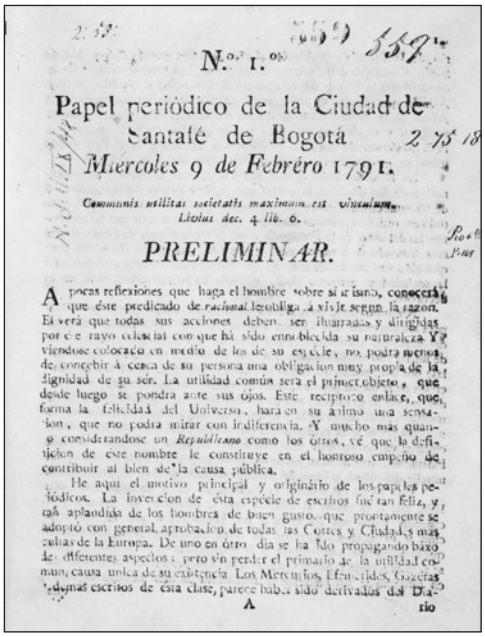
Introducción

La noche del nueve de marzo de *1687*, Santafé, la pequeña capital del Nuevo Reino de Granada, se vio sorprendida por un fenómeno curioso y difícil de explicar, al que desde esa época se llamó «el gran ruido». Según los pocos testimonios conservados, de manera intempestiva se expandió por la ciudad, sin saberse a partir de dónde, un «ruido», por nadie identificado en su naturaleza, acompañado por un olor que las gentes definieron como de azufre, que debió durar entre quince y treinta minutos, según la versión más conocida. El suceso despertó un fenómeno colectivo y explicable de piedad religiosa y arrepentimiento –las iglesias debieron abrir sus puertas esa noche y en los días siguientes cientos de santafereños se postraron de rodillas ante los altares y confesionarios– y a largo plazo fijó los cimientos de una tradición de gracias al Señor que había salvado a la ciudad de su ruina y destrucción, hecho que se celebrada cada año, aunque al final del siglo XVIII, los celebrantes no sabían bien qué episodio se recordaba.

A principios de *1795*, dentro de su «programa» de examen crítico de las tradiciones culturales de la sociedad neogranadina, el *Papel Periódico de Santafé de Bogotá* (1978) [en adelante *PP*]–[1] el semanario de la ciudad, fundado en 1791 por el ilustrado virrey José de Espeleta y puesto bajo la dirección del periodista cubano Manuel del Socorro Rodríguez [en adelante MSR][2]– dedicó varios números a la discusión de las *causas* de este olvidado suceso y propuso una nueva interpretación de los hechos tal como habían sido presentados en *1741*, ya bajo una primera mirada crítica e ilustrada, en la obra del jesuita Joseph Cassani, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reino de Granada*[3].

No tenemos ninguna idea precisa acerca de por qué el interés concreto de examinar las opiniones de Cassani –muchos otros sucesos «milagrosos y maravillosos»– hubieran podido seleccionarse, pues la tradición estaba repleta de ellos–, ni sabemos si la elaboración fue estrictamente personal y corresponde por entero a las concepciones de MSR, o si los textos publicados fueron discutidos con algunos de los amigos con los que se reunía de manera habitual, pero por lo que sabemos en cuanto a las formas de sociabilidad del grupo de los Ilustrados de Nueva Granada, no parece una idea exagerada o sin fundamento pensar que los textos debieron ser discutidos o por lo menos comentados con algunos de sus compañeros, ya que el empeño de discusión de toda la tradición cultural de su sociedad aparecía como un propósito colectivo de la «juventud noble del reino», grupo que corresponde más o menos a aquellos que la tradición ha definido como los representantes locales de la Ilustración[4].

El examen crítico propuesto por el *Papel Periódico* volvía a recordar los hechos designados por la



N.º 1.º

Papel periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá

Miercoles 9 de Febréro 1791.

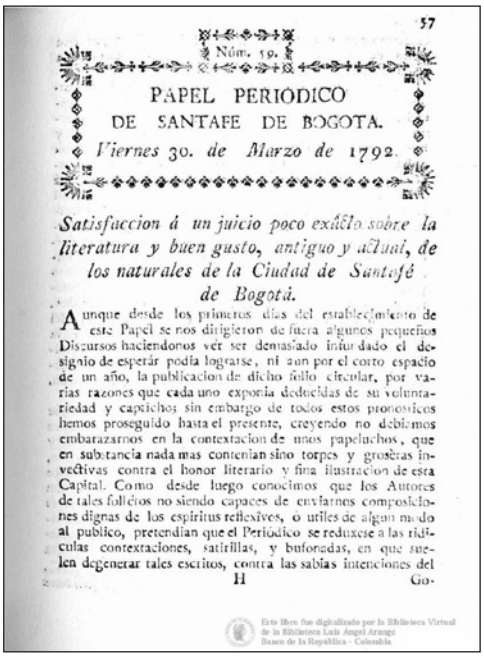
Communis utilitas societatis maximum est vinculum.
Livius dec. 4 lib. 6.

PRELIMINAR.

A pocas reflexiones que haga el hombre sobre sí mismo, conocerá que éste predicado de *racional* le obliga á vivir segun la razon. El verá que todas sus acciones deben ser ilustradas y dirigidas por el rayo celestial con que há sido ennoblecida su naturaleza. Y viendose colocado en medio de los de su especie, no podrá menos de concebir á cerca de su persona una obligacion muy propia de la dignidad de su sér. La utilidad comun será el primer objeto, que desde luego se pondrá ante sus ojos. Este recíproco enlace, que forma la felicidad del Universo, hará en su ánimo una sensacion, que no podrá mirar con indiferencia. Y mucho más quando considerandose un *Republicano* como los otros, vé que la definicion de este nombre le constituye en el honroso empeño de contribuir al bien de la causa pública.

He aqui el motivo principal y originário de los papeles periódicos. La invencion de ésta especie de escritos fué tan feliz, y tan aplaudida de los hombres de buen gusto, que prontamente se adoptó con general aprobacion de todas las Cortes y Ciudades más cultas de la Europa. De uno en otro dia se ha ido propagando bajo de diferentes aspectos; pero sin perder el primario de la utilidad comun, causa unica de su existencia. Los Mercurios, Efemerides, Gazetas, y demas escritos de ésta clase, parece haber sido derivados del Dia-

A rio



57

Núm. 59.

PAPEL PERIODICO
DE SANTAFE DE BOGOTA.

Viernes 30. de Marzo de 1792.

Satisfaccion á un juicio poco exâcto sobre la literatura y buen gusto, antiguo y actual, de los naturales de la Ciudad de Santafé de Bogotá.

Aunque desde los primeros dias del establecimiento de este Papel se nos dirigieron de fuera algunos pequeños Discursos haciendonos vér ser demasiado infundado el designio de esperár podia lograrse, ni aun por el corto espacio de un año, la publicacion de dicho follio circular, por varias razones que cada uno exponia deducidas de su voluntariedad y capricho sin embargo de todos estos pronosticos hemos proseguido hasta el presente, creyendo no debiamos embarazarnos en la contextacion de unos papeluchos, que en substancia nada mas contenian sino torpes y grosêras invectivas contra el honor literario y fina ilustracion de esta Capital. Como desde luego conocimos que los Autores de tales follêos no siendo capaces de enviarnos composiciones dignas de los espiritus reflexivos, ó utiles de algun modo al publico, pretendian que el Periódico se reduxese á las ridículas contextaciones, satirillas, y bufonadas, en que suelen degenerar tales escritos, contra las sabias intenciones del

H Go-

Este libro fue digitalizado por la Biblioteca Virtual de la Biblioteca Luis Angel Arango Banco de la República - Colombia

1
Una introducción breve, y en parte ya superada, a la historia del *Papel Periódico*… en R. Silva, *Prensa y revolución a finales del siglo XVIII* ([1988] 2010). Los trabajos posteriores no me parece que hayan arrojado luces nuevas sobre el tema ni que presenten lecturas nuevas de ese importante semanario, en tanto que las críticas que han dirigidas a *Prensa y revolución* cometen el pecado historiográfico de no reparar en qué año se escribió el libro, cuál era su propósito y cuál la coyuntura historiográfica de la que dependían sus análisis. Cf. por ejemplos Carlos V. Villamizar Duarte (2012). Para una introducción general al surgimiento de la prensa en los siglos XVII y XVIII, Joad Raymond (1996), que a pesar del universo espacial y temporal especializado que aborda, ofrece ideas básicas sobre el proceso y su novedad, más allá de Inglaterra. En relación más directa con el universo cultural y temporal del que aquí nos ocupamos cf. *Debate y perspectivas. Cuadernos de Historia y Ciencias Sociales* (2003).

2
Sobre el cubano Manuel del Socorro Rodríguez tampoco se ha avanzado mucho ni en cuanto a su biografía ni en cuanto a la valoración de su amplia producción intelectual, a pesar de que desde 1988 en *Prensa y revolución*… se insistió en la riqueza de las fuentes. Aquí nos podemos limitar a señalar que gran parte de los 265 números del semanario fueron redactados en parte o en su totalidad por Rodríguez, quien fue sin duda el más prolífico de los Ilustrados del virreinato de Nueva Granada y quien, a pesar de su conocido autodidactismo tuvo intereses en las ciencias, en las artes, en las lenguas modernas y en la literatura de su época. Me parece que se trata de un personaje por descubrir y poner en el contexto de los ilustrados hispanoamericanos más atentos a la cultura de su época, particularmente a la francesa.

3
Cf. Joseph Cassani, S. J., (1967, cap. XXVII). Un ejemplar de la edición original de 1741 se encuentra en la Biblioteca Luis Ángel Arango, en donde lo he consultado.

4
Para informaciones sobre el proceso de constitución del grupo de los Ilustrados y sus formas asociativas Renán Silva (2002).

HISTORIA
DE LA PROVINCIA
DE LA COMPAÑIA DE JESUS
DEL NUEVO REYNO DE GRANADA
EN LA AMERICA,
DESCRIPCION,
Y RELACION EXACTA
DE SUS GLORIOSAS MISSIONES
EN EL REYNO, LLANOS, META, Y RIO ORINOCO,
ALMAS, Y TERRENO,
QUE HAN CONQUESTADO SUS MISSIONEROS PARA DIOS,
AUMENTO DE LA CHRISTIANDAD,
Y EXTENSION DE LOS DOMINIOS
DE SU MAG. CATHOLICA.
SU AUTHOR
EL PADRE JOSEPH CASSANI, RELIGIOSO
de la misma Compañia.
QUE LA DEDICA, Y OFRECE
A LOS REVERENDOS PADRES, Y HERMANOS
de la misma Provincia del Nuevo Reyno.
Con Licencia. En Madrid: En la Imprenta, y Libreria de
Manuel Fernandez, frente de la Cruz de Puerta Cerrada.

tradición como «el gran ruido», trayendo a cuento de manera integral la versión ofrecida por el padre Cassani –una versión escrita más de medio siglo después de haber sucedido el hecho, y en la que el jesuita parece haberse limitado a recoger lo que la tradición corriente repetía-, y a continuación, en nuevos números del periódico, el «redactor-autor» inició una discusión detallada de la *explicación* que el cronista de la Compañía de Jesús había ofrecido «del gran ruido»[5].

Aunque MSR no traía a cuento ninguna clase nueva de documentos que rectificaran o complementaran la versión del Padre Cassani, su discusión del suceso sí trataba en cambio de ofrecer una *explicación alternativa* de la que medio siglo antes había ofrecido Cassani, y desembocaba en una reflexión sobre las relaciones entre ciencia y teología, y sobre la relación entre los análisis de la ciencia y las formas populares de piedad religiosa.

La discusión del suceso y la propuesta de una nueva interpretación no parecen haber despertado en su momento ninguna clase de reacción que las mostraran como «heterodoxas» o como amenaza a las creencias colectivas dominantes en la sociedad –entre otras cosas porque no lo eran–, e incluso no parecen haber despertado ninguna clase de reacción en el grupo de los ilustrados y en general entre los lectores del *PP* en esos años, lo que puede indicar no solamente que todos los jóvenes universitarios ávidos de cultura se mantenían en el marco de la ortodoxia católica y que la crítica ilustrada de la ciencia no era mirada con desconfianza por las autoridades, sino que, además, por lo menos en el caso del *PP*, no parece encontrarse lo que el historiador Jaime Jaramillo Uribe (1996) designó como un «conflicto entre la ciencia y la fe», refiriéndose al caso del astrónomo y botánico ilustrado Francisco José de Caldas y que en cierta medida había planteado como un elemento común –bajo modalidades diversas- para toda la generación anterior a la Independencia, que había enfrentado la «crítica de su tradición».

La discusión ofrecida por el *PP* es importante porque puede servir para volver una vez más sobre el contenido mismo de la Ilustración neogranadina, sobre su evolución hacia finales del siglo XVIII, sobre la definición que en esos años se hacía de la noción de crítica (científica y de las costumbres y prejuicios sociales) y en general sobre el acceso a ese sistema de referencias modernas que designamos como Ilustración y que parece haber incluido en todas las sociedades que han conocido su emergencia un ejercicio de valoración crítica de la tradición cultural que la ha precedido[6].

Por lo demás, el balance crítico que se hizo de las opiniones del Padre Casanni en el plano de la ciencia (es decir de la *causalidad* «del gran ruido») nos enseña sobre las ambigüedades mismas del acceso a las ciencias modernas de la joven generación intelectual de la última década del siglo XVIII en el virreinato de Nueva Granada, pues en gran parte el acceso de esa generación hacia el «pensamiento moderno» se produce no a través de un conocimiento y participación plena en la ciencia de su época, sino más bien a través de su socialización en una *retórica de la ciencia*, de su inmersión en una crítica de las explicaciones tradicionales de los fenómenos naturales, a través de postulados de ciencia no siempre bien asimilados –o incluso mal asimilados-, pero que cumplían un importante papel en la difusión de una actitud crítica en el plano del saber, que es principalmente de lo que se trató cuando la «ciencia moderna» hizo su presencia en el *PP*, lo que no descuenta, de ninguna manera, la función positiva que esa presentación retórica –por lo demás tardía en términos de la historia de las ciencias de la época y de discutible argumentación- puede haber tenido para los lectores de ese momento, sobre todo si se tiene en cuenta que en un mundo intelectual con tan poca experimentación y actividad práctica en el plano de las nuevas ciencias naturales y en donde se trabajaba ante todo con lecturas e informaciones de segunda mano –diccionarios, compendios, síntesis, obras de divulgación-, la crítica de las ciencias era ante todo un deseo, una actitud, una actividad marginal, pero no una práctica regular bien establecida, lo que le daba ese toque distintivo de *retórica de saludo a un mundo nuevo*, por ahora muy alejado, lo que en nada disminuye su importancia, ni desde el punto de vista de la historia cultural –en el punto de las representaciones de la ciencia-, ni desde el punto de vista de la historia social –la modificación de partes importantes de los sistemas de prejuicios en una sociedad y la

5
En el *Papel Periódico*… Manuel del Socorro Rodríguez se designa indistintamente como «autor» y «redactor», pero siempre bajo la idea de que se trata de un *escritor*. Si bien como lo advertimos la mayor parte de la redacción y preparación del *Papel Periódico* fue de su responsabilidad, nada de esto impide considerar que el *Papel Periódico* se inscribe en una red de intercambios entre jóvenes y menos jóvenes ilustrados que se comunicaban a través de la correspondencia y que en Santafé sostenían relaciones de amistad, cuando no lazos familiares, al tiempo que algunos de los miembros del «grupo ilustrado» se reunían en la oficina del periódico –la misma oficina del administrador de correos-, en la Biblioteca Pública –que dirigía MSR- y en las habitaciones de algunos de los que ya en aquella época se designaban como «jóvenes físicos».

6
Para una síntesis de los elementos básicos que conforman lo que se puede designar como la Ilustración en el virreinato de Nueva Granada y en general en el «mundo andino». Renán Silva (2005, pp. 15-45).

lucha por actitudes favorables a cambios en los sistemas educativos–[7].

Lo que ofreceremos pues a los lectores en las páginas siguientes será una presentación de los sucesos designados como «el gran ruido» y de la crítica que a continuación el *Papel Periódico de Santafé de Bogotá*, a través de su «redactor/autor», ofreció de la vieja explicación conocida, al paso que proponía otra nueva, tan problemática como la anterior[8].

El gran ruido *de 1687*

No conocemos las razones precisas por las que MSR decidió abordar el tema «del gran ruido» en su publicación. Tan solo podemos decir que la crítica de la tradición cultural (la crítica de los prejuicios» muy en la conocida línea del Padre Benito Jerónimo Feijóo) se encontraba definida como uno de sus objetivos y había sido reiterada en varios de los «editoriales («Advertencia», «Prevenciones», «Al público lector») que el *PP* dedicó a la definición de su programa editorial[9].

MSR da inicio a sus reflexiones recordando que existe una *memoria pública* del evento, que se transmite en las palabras que «algunos ancianos refieren a sus nietos» –y desde luego también a través de las celebraciones piadosas anuales que recuerdan el suceso–, pero que esa memoria oral de los viejos puede encontrarse un tanto alterada, no solo por la distancia que separa del evento, sino porque «la noticia de tal suceso no consta escrita en ninguna parte, sino en un libro que juzgamos lo tendrán muy pocos [el libro de Cassani]», aunque reconoce que el propio suceso ya ha perdido actualidad para los universitarios de finales del siglo XVIII, «pues su argumento no se mira con interés» y «tampoco será apetecible ni frecuente su lección», a pesar de lo cual le parece un hecho digno de consideración intelectual[10]. Lo que ocurre al parecer es que MSR no confía ya en el testimonio ni en las explicaciones de Cassani y le parece importante volver sobre la explicación tradicional del evento, aunque antes de ello quiere recordar los hechos tal como fueron presentados por el historiador jesuita[11].

MSR comienza indicando que lo que a continuación se va a encontrar es «la misma relación del padre Cassani» y comenzará copiando sus palabras acerca de la calma que precedió al suceso –«En el día nueve del año de 1687 habiendo estado el cielo sereno y habiendo entrado la noche con apacible quietud…»–, para luego indicar que, entonces, «como a las diez de la noche, comenzó un extraño ruido en la tierra, en el aire, o en el cielo, pues esto nadie lo supo, y prosiguió por el largo espacio de más de un cuarto de hora y

EL ORINOCO
ILUSTRADO,
HISTORIA NATURAL,
CIVIL, Y GEOGRAPHICA,
DE ESTE GRAN RIO,
Y DE SUS CAUDALOSAS VERTIENTES:
GOVIERNO, USOS, Y COSTUMBRES DE LOS INDIOS
ESCRITA
Año 1741.

7
Si hay un elemento que hubiera podido asegurar un acceso menos retórico a la «herencia científica ilustrada» en las posesiones hispánicas en América ese elemento hubiera sido la presencia en alguna medida de un mundo experimental de perspectivas industriales, que diera un mayor sentido a las ideas de utilidad y aplicación del conocimiento y valoración del trabajo práctico calificado –como en parte se buscó en Nueva España con la investigación minera-. Francia y Alemania, pero en mayor medida Inglaterra, serán los paradigmas de sociedades en las que la vinculación entre *ciencia y trabajo* dieron un aire de «realidad» a la especulación en ciencias naturales, en química, en física y en matemáticas.-Para las relaciones entre ciencia, técnica y actividad técnica en la Inglaterra del siglo XVII, entre muchos otros trabajos la vieja síntesis sociológica de Robert K. Merton (1984)-. Mientras tanto, en la periferia de la monarquía hispánica, las gentes de ciencia y de cultura estaban condenadas a una situación más bien de especulación en el plano del saber, carentes de instituciones en donde ejercer una actividad de ciencia como profesión, lo que con muy pocas excepciones hacía de su trabajo una actividad marginal, de poco reconocimiento social y que no ofrecía oportunidades de conseguir la *gloria* y mostrar *amor por la patria*, que es como en lenguaje estilizado se designaba la búsqueda de empleo y de logros económicos, por parte de estos hombres de ciencia. Para el desarrollo completo de estas ideas, Renán Silva (2002).

8
La dirección de análisis presente en este artículo busca balancear de alguna manera la irresistible tendencia de todos los comentaristas de los textos ilustrados de finales del siglo XVIII, que buscan hacer a toda costa de la cultura de los ilustrados el gran «antecedente de la Independencia», lo que impide estudiarla por sí misma, como sistema cultural propio, y como momento de acceso a elementos básicos de la cultura moderna y del surgimiento del individuo moderno. Cf. al respecto mis observaciones en Renán Silva (2008, pp. 15-17). La noción de «Ilustración como sistema cultural» se encuentra expuesta de manera convincente en Vicenzo Ferrone y Daniel Roche (1998) –una obra que es al tiempo síntesis y renovación de las nuevas investigaciones sobre la ilustración por los mismos años en que se celebraba el Bicentenario de la Revolución francesa.

9
Sobre los problemas del auditorio –sus lectores- del *PP*, sobre las reacciones del «público lector» y sobre la búsqueda del «bien público» como la meta principal del semanario, Renán Silva (2002, pp. 33-61). El propósito educativo se reitera en la introducción del texto inicial sobre el «gran ruido» al hablar de la «varia lección de nuestro periódico» y señalar que se trata de intervenir sobre un problema sobre el que «se padecen no pocas equivocaciones…». (*PP.*, n. 179. 13-02-1795). Sobre la importancia del contexto social y «discursivo» en la circulación de los textos y sobre el texto como forma de intervención, y más precisamente como una «forma de hacer diciendo», el ya clásico texto de Quentin Skinner (2007).

10
El título con que se inició la presentación del relato del padre Cassani, previo a la discusión de sus «tesis», es revelador: «Raro suceso que debe excitar las reflexiones filosóficas de la ilustrada juventud de nuestro tiempo y aun despertar la atención de algunos espíritus piadosos» (*PP*, 1978, n. 179, 13-02-1795), título que recuerda de una parte que la orientación cultural de la «juventud noble del reino» era uno de los objetos en disputa por parte de «tradicionalistas» y «modernos» en el último tercio del siglo XVIII; y que en el plano de la práctica religiosa la lucha por la modificación de las formas de piedad popular tradicionales (demasiado «expresivas» para los ilustrados) y su sustitución por prácticas moderadas, más silenciosas y concentradas en el «yo interior», era una aspiración de las nuevas gentes de cultura –los partidarios de la historia natural y de la crítica de la escolástica, quienes eran al mismo tiempo los partidarios locales de la modernización absolutista propuesta por los Borbones–. Todas las remisiones al *PP* y a este número, mientras no se advierta otra cosa.

11
La presentación que del relato del padre Cassani hace MSR es casi textual y no desfigura en ninguna parte su argumentación –la que incluía también un matiz crítico, pues Casanni participa ya de una forma renovada de plantearse este tipo de problemas, una forma que puede ser designada como «newtoniana», en la medida en que introduce de manera sistemática la noción de «causas y efectos», sin abandonar la idea de una «causa última y final». Debe señalarse que lo que sí parece difícil de aceptar como cierta es la idea de MSR acerca de que la posible *deformación oral* del relato dependa en este caso del *testimonio escrito*, máxime cuando MSR habla acerca de la rareza del libro de padre Cassani, del que señala que tiene la que le parece ser la única copia y que pertenece a la Biblioteca Pública de Santafé.

aun cerca de media»[12]. El ruido debió ser considerable, pues interrumpió el sueño de todos, que vieron suspendidos su descanso, de tal manera que «al primer golpe dudaron todos, al segundo temieron, al tercero… salieron a la calle», habiéndose formado una confusión fácil de imaginar, como lo señala Cassani, quien escribe de manera precisa:

> No es fácil referir la turbación y conmoción de aquella noche: solo aquella prosopopeya con que nos representan los predicadores el día del juicio, puede prestarnos alguna explicación de lo que sucedió la noche del espanto[13].

Las gentes empezaron a salir a la calle, vestidas o no, como estuvieran, presas del miedo de que sus casas se vinieran a tierra, «todos gimiendo y clamando misericordia» mientras vagaban sin dirección precisa por las calles, clamando al cielo «porque les faltaba la tierra», sin saber qué pasaba, cada uno ofreciendo la interpretación que «le sugería su corazón», lo que hizo necesario que se abrieran las iglesias –posiblemente las más seguras construcciones urbanas de la época– para que las gentes se refugiaran. El padre Cassani indica que lo más singular de todo el suceso fue que mientras el ruido permaneció, «se esparció por el aire un pestilente olor a azufre», hecho del que fueron testigos «todos aquellos a quienes bastó el ánimo para estar sobre sí… antes que se les turbare la fantasía», lo mismo que muchos otros «que salían a las ventanas»[14].

Joseph Cassani no es un cronista cualquiera y forma parte ya de lo que se puede llamar la primera ola de «observadores ilustrados» –del mismo tipo y expresando la misma situación intelectual de transición que recorre los textos del también jesuita Padre Joseph Gumilla en *El Orinoco ilustrado*– y declara entonces que su deseo, más allá del testimonio recolectado, es el de discutir el fenómeno relatado por los testigos –«A la filosofía le interesaría indagar la causa de este extraordinario movimiento [«el gran ruido]»– y comienza, según los métodos habituales de los ilustrados, que tempranamente adoptaron la vieja distinción griega entre «*doxa*» y «*ephisteme*», indicando que sobre el problema existe una «opinión vulgar», con la que de manera habitual «quedan muy satisfechos sus autores», pero que para el pensamiento reflexivo es ya una opinión que resulta insuficiente.

De manera más precisa aun, Cassani dirá que sobre este tipo de sucesos hay dos versiones. Primero la que presentan lo que se llama «Historias» (en el lenguaje de la época relatos maravillosos de gigantes y de monstruos, de fenómenos naturales inexplicables), que cuentan sucesos que «han parecido milagro por lo raros»; y segundo, aquellas otras versiones que se presenten como *opiniones sabias*, pero que aún se mueven en el mundo de las *razones no probadas*, aunque con ellas queden «muy satisfechos sus autores», quienes se dan por servidos, sin saber que salen «de una dificultad, entrando en otra mayor», como dice Cassani. En este caso en particular, y este es un punto notable en la discusión, el jesuita dirá que en este fenómeno hay una dificultad que no se puede eludir y que tiene que ver con el testimonio de los sentidos: regularmente sobre este tipo de «sucesos raros», tenemos testimonios de gentes que declaran haber visto o haber escuchado de alguien que alega haber visto «por sus ojos». Pero en este caso, señala Cassani, se trata de un testimonio que no se apoya en la visión, sino en el oído –el ruido que se escuchó– y en el olfato –el olor que se sintió, «no conociendo la vista nube, ni divisando fuego», sino que se «olía el hedor» y se sentía el ruido, «lo que aumenta mucho la dificultad» –Cassani dice con sorna: «a estos autores» –apegados al testimonio de la visión– «los quisiera yo oír en el caso presente»[15].

Según Cassani, quien publica su obra en 1741, la «vulgar opinión de ese entonces» –es decir de 1687–, fue que «el enemigo común del género humano», el diablo, había producido tal ruido «para espanto de los moradores», e indicará que esa opinión, que en principio él no comparte… pero allá debemos llegar, prevaleció como interpretación dominante, por la fuerza del testimonio que sobre «el gran ruido» ofreció el provisor del arzobispado, una verdadera autoridad para todos los pobladores, quien afirmó que

> […] habiendo oído el ruido, paseándose en su estancia, al abrir la ventana por curiosidad, sintió el olor a azufre… y añadía que al mismo tiempo oyó en el aire una clausulas [unas frases, R. S.] tan lascivas, que ninguna otra lengua que la infernal, pudiera articular semejantes obscenidades.

Así pues al provisor del arzobispado lo visitó el mismísimo demonio, bajo la forma del

12
Sobre Santafé de Bogotá en sus aspectos demográficos, urbanos y culturales en el siglo XVII, *Historia de Bogotá* (1988, vol. I), una crónica extensa llena de datos e informaciones sobre la ciudad.

13
Como se puede ver desde el principio, la presencia de modelos literarios es fácilmente visible en la narración del padre Cassani. Aquí se trata en principio del *modelo* «la tempestad precedida por la calma», lo que prepara al lector para la sorpresa que viene a continuación. Por el camino esa presencia se hará más intensa, como lo muestra el texto citado, en donde de manera expresa se habla del *lenguaje con que los predicadores presentan el juicio final*, es decir el *lenguaje del Apocalipsis*. La presencia acentuada de ese tipo de modelos es un hecho constante en las crónicas tempranas sobre la sociedad colonial, crónicas que aun participan de la idea de «maravillas de la naturaleza» –y de la sociedad-, y que en el siglo XVIII se combinan con lo que llamamos «forma newtoniana».

14
El padre Cassani agrega que las autoridades también se movilizaron y el propio presidente «salió con la gente y armas… a recorrer los barrios y entradas», si bien no había fundamentos de «enemigos externos», como lo advierte Cassani, ya que Santafé se encuentra a más de 200 leguas del mar.

15
Como se sabe, la relación ver-escuchar-testimoniar es clave en el proceso de constitución de la historia en Grecia, y en parte caracteriza el nacimiento de la propia historiografía de Heródoto y de Tucídides. Como en muchas oportunidades se ha señalado, por ejemplo una síntesis del problema en Francois Hartog (2007).

olor a azufre y bajo la escucha de unas frases lascivas –eros no perdona–, lo que lo llevó a fijar su rápida interpretación del suceso, la que se convirtió luego en la mayor fuente de autoridad, cuando subió a la cátedra de la iglesia metropolitana de la ciudad, pidió silencio a la crecida concurrencia y repitió, en lenguaje tomado de la historia bíblica, su versión de los hechos: se trataba de obra del demonio. Se trata pues de la existencia de una precisa confluencia entre la opinión popular y la opinión del provisor –la autoridad eclesiástica–, lo que facilitó el proceso de constitución de esa interpretación en dominante, y le aseguró los mecanismos de su reproducción como creencia legítima.

Para el padre Cassani, en 1741, todo esto resultaba dudoso, empezando por el propio testimonio del provisor, pues su versión no fue dada «en ocasión de sociego», sino más bien en oportunidad en que «no podía obrar en libertad», «sin perturbación de ánimo, ni prevención de potencias», pues el propio provisor estaba «sobrecogido por el olor de azufre» y por los «alaridos de la gente», por lo que Cassani piensa que más bien él fue influido «por el común enemigo en el alboroto de su fantasía» [las clausulas lascivas que pretendía haber escuchado].

El Padre Cassani no niega –como no lo negará MSR, según veremos páginas más adelante–, «que Dios pudo permitir al demonio que causase este espanto», explicación que le parece que como católico debe aceptar, pero afirma que no quisiera refugiarse ni esconderse en la providencia, «cuando la naturaleza me da bastante fundamento», para tener el evento como producido por la naturaleza, y comienza entonces a presentar su propia interpretación acerca de la causa del enigmático suceso, causa que encuentra en la explicación que el pensamiento de su época, afirmándose en lo que la ciencia puede decir en ese momento, ofrece de ese tipo de hechos. Comenzará pues llamando la atención sobre un fenómeno natural ocurrido en el mismo año de 1687: el devastador terremoto –«la tierra abrió bocas para salir al aire»– ocurrido en la ciudad de Lima en octubre de ese año y dirá que como un terremoto es «aire oprimido en la tierra que busca… boca para salir», pues ese aire buscando salida, en contacto con otras sustancias de «abajo» y de «arriba» de la tierra –por así decir–, produjo el ruido que tanto asustó a los santafereños.

Quedaban sin embargo muchas cosas por explicar. La primera de ellas la que tenía que ver con el olor a azufre, rápidamente explicado por la presencia debajo de la tierra de «algún material de azufre» o presente en la propia ciudad de Santafé «o cerca de allí», lo que habría aún más enrarecido el aire. La segunda, aún más difícil, tenía que ver con el hecho de que el terremoto se hubiera presentado en Lima, y no, como parecería más verosímil, en Santafé. Para Cassani lo que había ocurrido es que la búsqueda que el aire hacía por salir de la tierra, no tuvo la fuerza suficiente para «mover la tierra en Santafé», pero sí encontró condiciones en «Lima, Callao y otros circunvecinos lugares», en donde finalmente «reventó el estrago, que se concibió en las entrañas de la tierra en Santafé». Así pues la mano de Dios se había apoderado de un fenómeno natural (del cual en última él mismo era la causa determinante), fenómeno que también podría ser objeto de explicación en términos de sus causas.

Esta es la explicación que el Padre Joseph Cassani ofrecía «del gran ruido» presentado en la noche del nueve de marzo de 1687 en Santafé, por lo menos si se trataba de discurrir «filosóficamente y en lo natural». Otra cosa era cómo Dios había sacado provecho del suceso, pues «Dios sabe sacar de los mayores daños, los mayores bienes», y de este «casual e incógnito rumor» había originado «el mayor fruto espiritual de las almas». Por eso la noche del «gran ruido», fue preciso abrir todas las iglesias de Santafé, «respondiendo al universal clamor del pueblo», y en la propia catedral Dios se valió de la ocasión para que un celoso pastor de las almas –el provisor–, «al ver aquel inmenso concurso [de gente]», subiera al púlpito, ordenada hacer silencio con su voz, y exhortaba a la penitencia y a la oración, y «ayudado de la ocasión» […] «se hubiera logrado tanto fruto» para la Iglesia y para la salvación.

La manifestación colectiva de fe, de un pueblo agradecido por la salvación divina ante la amenaza inminente de destrucción, no se limitó solamente a los gritos adoloridos y llenos de arrepentimiento de gentes que se refugiaban en los templos, pues «desde aquella noche empezaron las confesiones», ya que cada uno de los moradores de la ciudad temía que le faltase tiempo para «reconciliarse con Dios»; y la idea de que ahora sí de verdad el

Retrato Manuel del Socorro Rodríguez

último día había llegado y se acercaba el final, «les ocupó dichosamente los corazones, con tanta vehemencia… [que] duraron más de ocho días las confesiones». En el relato del padre Cassani, el balance final del suceso es un balance positivo, no solo en términos de la renovación de la fe de los habitantes de Santafé, ya que toda la ciudad se había transformado, y había mejorado en relación con su comportamiento de urbe cristiana y honrada, cumplidora de su deber, lo que le permite decir que «la ciudad se halló en pocos días enteramente mudada en costumbres y religión».

Cassani comprueba también la existencia de una memoria viva y agradecida de las amenazas de 1687 –el jesuita habla de «una tierna memoria»– y señala la forma como la celebración se había incrustado en el ceremonial religioso urbano de los días nueve de marzo, día en que en varias iglesias de la ciudad «se descubre el Santísimo Sacramento al final de la tarde, y está expuesto hasta las diez de la noche, que fue la hora del susto…»; y en este tiempo de celebración se aprovecha para hacer una exhortación o sermón a todos los habitantes, «excitando el agradecimiento a Dios, por haber librado la ciudad», exhortación que encuentra la respuesta de los creyentes, según se desprende del «gentío» de asistentes y de «la multitud de confesiones que se experimenta el día siguiente».

Este fue, en términos sintéticos pero fieles el relato e interpretación que el padre Joseph Cassani hizo «del gran ruido» de 1687, relato sobre el cual MSR pretendía abrir la discusión, ya que no se encontraba muy de acuerdo ni con la presentación de los hechos ni con su interpretación, a pesar de que compartía con Cassani la idea de que el suceso podía ser explicado sobre la base del obrar de la naturaleza, sin necesidad de otorgarle al suceso ningún carácter de «milagro» (y ello a pesar de que Dios hubiera aprovechado el suceso para poner a prueba y potenciar la fe de las gentes de Santafé).

El gran ruido *vuelto a considerar*

De esta manera, en el número siguiente del *PP*, luego de haber presentado la versión del padre Cassani, MSR iniciará su examen crítico de esa interpretación, presentando en primer lugar su versión de lo que le parece ser el «método crítico» –esta expresión es mía– y a continuación lo que cree que son sus rasgos definitorios (*PP*, n. 180. 20-02-1795)[16].

De acuerdo con MSR el asunto más arduo y problemático del trabajo del analista crítico es el de fijar los «principios elementales para escribir con exactitud en toda suerte de materias», debiendo aceptarse además que tales principios «no están designados todavía con precisión». En todo caso y a pesar de la indeterminación postulada en que el asunto permanece, al redactor del *PP* le parecía que esos principios podían ser reducidos a tres puntos básicos:

> […] escrutinio riguroso de la verdad de los hechos; combinación de todas las circunstancias relativos a ellos; y oportunidad de las reflexiones con que deben ilustrarse. No podemos negar que cada uno de estos putos es esencialmente necesario y que todos son en la práctica difíciles de abordar (*PP*., n. 180, 20-02-1795)[17].

A partir del citado «credo» MSR quiere adelantar la crítica de la explicación que medio siglo antes el padre Joseph Cassani había ofrecido acerca «del gran ruido» y lo hace al principio en un tono menor, controlado, de gran moderación, señalando que su intento no es afirmar que el autor criticado «ha faltado notablemente a estos tres puntos [los del «método crítico»] en relación con el suceso sobre el que discurrimos», pero indicando que, no obstante, le parecía que el asunto era «aun susceptible de algunos reparos…»[18].

La crítica de MSR –quien vuelve a recordar de manera precisa y sin esquematismos la posición de Cassani– encuentra su punto de apoyo inicial en la observación del jesuita acerca del terremoto de la ciudad de Lima en octubre de 1687 como efecto tardío de la «rarefacción del aire subterráneo» ocurrida en Santafé. Rodríguez llama la atención sobre la frase de Cassani acerca de que «sobrevino después de pocos días en Lima aquel tremendo terremoto» y se pregunta a continuación como debería entenderse la expresión «pocos días», ya que el terremoto de Lima se produjo el 20 de octubre de 1687, es decir siete meses después del «gran ruido» de Santafé, introduciendo de esta manera una primera duda sobre la explicación de Cassani, al preguntarse

> ¿Qué físico podía conceder tanta lentitud al movimiento rapidísimo que produce el aire rarefacto,

16
Todas las citas que continúan se refieren a este número, mientras no advirtamos otra cosa.

17
PP. In. 180, 20-02-1795: «Apéndice del redactor sobre algunas circunstancias del suceso publicado en el número precedente». No nos importa ahora designar las posibles «fuentes epistemológicas» –la expresión tiene mucho de anacronismo- que se encuentran detrás de esta formulación de «principios críticos» y que ya por aquella época eran un lugar común entre los Ilustrados, pero no puede dejar de notarse que ese pequeño «evangelio», puramente generalista pero ya de acusados rasgos empíricos y positivistas, no dejaba de ser un punto de partida realista y sensato, si se trataba de examinar de manera crítica una tradición cultural caracterizada por una perspectiva puramente especulativa y que tanto Cassani como MSR designaron como «metafísica».

18
Hablamos de un tono menor o apagado para diferenciar la forma –en gran parte estratégica en mi opinión- como el viejo editor se planteaba los problemas que corrían en las páginas del *PP*, lo que además combinaba muy bien con su carácter convencido de fiel vasallo y católico, de aquella por completo opuesta, lírica y radical, que utilizó el joven Francisco Antonio Zea para abordar la crítica de la escolástica y el régimen de estudios universitarios en las mismas páginas del *PP* en 1791, lo que casi le vale a MSR quedarse sin trabajo, por cierre del semanario.

> impregnado de fuegos y materias… que lo impulsan y tornan violento..?[19]

Para que la explicación de Cassani fuera verosímil, piensa MSR, sería necesario mostrar que «el material de azufre se prendió en Santafé» y que luego el «aire rarificado» viajó «por varias cavernas», atravesando la cordillera de los Andes, «corriendo todas las mil y setecientas leguas de su extensión», una posibilidad que le merece un no rotundo a MSR, quien afirma que se trata de una «cosa absolutamente imposible», y contra la cual ofrecerá argumentos precisos y detallados, producto de «hechos y experiencias, que son tanto una apelación al sentido común empírico, como una utilización concreta, aunque aún muy inicial, de lo que había designado como los «principios elementales para escribir sobre toda suerte de materias…».

En primer lugar MSR encuentra extraño que si el «aire rarefacto» (es decir combinado con otro tipo de elementos de las que regularmente lo definen) hubiera hecho su viaje a Lima a través de los Andes, no hubiera dejado señal de ese viaje a través de alguna forma de movimiento de la tierra, un hecho del que afirma MSR no había ninguna noticia. En segundo lugar MSR indica que en el momento de producirse «el gran ruido» en Santafé, como lo indica el propio testimonio de Cassani, hubo en la ciudad un marcado olor a azufre; pero por ninguna parte, ni en Santafé, ni en sus cercanías, se observó fuego (es decir llamas y/o humo), lo que indicaría que el olor a azufre se habría producido por otras circunstancias. La tercera objeción –MSR habla de argumentos, objeciones o reparos de forma indistinta– se relaciona al parecer con el movimiento concéntrico que debe desplegarse siempre, en ondas más amplias y débiles a partir del punto focal en que se produce un fenómeno. Si ello es así, y así es como los físicos lo demuestran, ¿por qué el punto «más notable del estremecimiento» –Lima y sus alrededores– se encuentra tan alejado «del foco o centro de ardor» –Santafé y sus alrededores–, es decir el punto inicial de rarefacción del aire? El argumento final tiene que ver con la velocidad de viaje del aire enrarecido (una idea que MSR había esbozado renglones atrás, pero que ahora presentará en un lenguaje especializado de ciencia que debe tomar de alguna fuente que no cita), pues si el desplazamiento de los elementos viajeros tomó siete meses para llegar a Lima, entonces cabe preguntarse

> ¿Dónde está la asombrosa actividad con que obran las fuerzas vivas en razón de los cuadrados progresivos de su velocidad, principalmente en un fluido homogéneo donde la acción y el movimiento conservan un perfecto resorte?[20]

En virtud de los cuatro argumentos presentados, el autor-editor del *PP* piensa que no es posible «en rigor filosófico» admitir como «causa suficiente… la que publicó el referido Padre [Cassani] y que ha corrido hasta el presente sin contradicción alguna». La crítica de la explicación que en 1741 había ofrecido el padre Cassani en su relato «del gran ruido» de 1687, conduce a MSR, por su propia lógica, a plantearse una nueva reflexión «que nos deje satisfechos acerca del verdadero origen de tan raro fenómeno» y cerrará entonces esta parte de su intervención indicando que esa pregunta sobre «el verdadero origen» (origen identificado con causa) será a la que intentará responder ahora «con cuanta claridad y sencillez me sea posible».

La dificultad de explicar un ruido

Una semana después, en el siguiente número del *PP* –el 181–, MSR volverá sobre el asunto de las causas «del gran ruido», pero no comenzará enfrentado de manera directa la pregunta que había dejado planteada sobre «el verdadero origen» del fenómeno, sino que preferirá hacer primero algunas consideraciones sobre el carácter infinito del conocimiento, sobre los límites humanos del conocer y sobre su confianza en el avance y el progreso del saber, a pesar de todas sus dificultades y tropiezos, fiel en esto a la confianza racionalista en el conocimiento que caracterizó a los ilustrados y que se expresó de manera regular en esa retórica repetida que ya hemos mencionado acerca del avance impostergable del saber humano y el viaje de las sociedades hacia la perfección –una retórica que desde luego no fue solo repetida por los ilustrados neogranadinos sino que se encuentra presente en toda Hispanoamérica y en dosis diversas en las sociedades europeas.

El testimonio de fe en el progreso del conocimiento se iniciará con una crítica

19
MSR para dar la fecha y algunos datos del terremoto de Lima cita el *Diario de Lima*, No 1 y el *Mercurio Peruano*, No 31, dos publicaciones que conocía bastante bien, según lo demuestra de manera repetida en varios números del *PP*.

20
Para reforzar su argumento, que es el más «técnico» de los cuatro presentados, MSR escribe que: «La mayor viveza o intensidad del sonido es indudable por varias experiencias que dependen de la densidad y del resorte del aire. Según las pruebas hechas por las academias de Florencia y de París, [y] por las de Gasendo, de Boyle, Flamsted, Halley, Newton, y varios físicos, recorre el sonido en un aire natural, cuando menos 1185 pies en el espacio de un segundo. Ahora bien, cuánto mayor no será infinitamente la velocidad con que obra el aire enrarecido. Considérese con toda reflexión».

que MSR dirige a la opinión del Abad Juan Andrés –a quien cita–, quien desconfiaba del avance de las ciencias experimentales y la matemática, lo que para el editor del *PP* es un juicio errado, a pesar de que reconoce lo limitado y los límites del conocimiento humano, lo poco que se sabe incluso respecto de objetos sencillos, de estructura al parecer simple, «como un insectillo de los que nos parecen más despreciables». Carácter infinito pues del mundo por conocer y fuerzas humanas limitadas para el conocimiento de ese mundo infinito de objetos por conocer, al mismo tiempo que un estado presente (histórico) de conocimientos –el estado actual de las ciencias de su época, tal como las conocía o las imaginaba–, que a pesar de sus avances era aún incipiente, por lo que «aunque el mundo existiese otros tantos siglos, se quedarían ignorados en el vasto campo de la física un sinnúmero de secretos», cuyo conocimiento resultaría de gran utilidad para corregir muchísimos errores «en orden a varios objetos de los cuales creemos tener una correcta y completa noción» (*PP*., n. 181. 27-02-1795)[21].

Pero el conocimiento humano (la ciencia en este caso) no existe bajo una forma puramente general. Lo que hay son ramas del conocimiento y todas ellas no tienen el mismo grado de evolución ni han producido la misma suma de conocimientos. Por eso MSR pasa enseguida a comparar, en el plano de sus procedimientos y de sus resultados, a la anatomía con lo que *hoy* llamaríamos la geología, y hace notar que en la primera el «cuchillo disector» facilita las observaciones del «ojo filosófico del naturalista», a pesar de lo cual, «la estructura interior del cuerpo humano, después de repetidas e innumerables disecciones anatómicas», sigue siendo un mundo lleno de lagunas de conocimiento. Si ello ocurre en el campo del estudio del cuerpo humano, cuánto pues «no será más difícil el conocimiento de la organización interna de la tierra, cuyas entrañas están llenas de prodigios…» que no podemos observar de manera directa.

La comparación puede ser discutible hoy en día a nuestros ojos –sobre todo si se tiene en cuenta que la ciencia de hoy no solo ha definido de una forma nueva la práctica de la observación, mostrando que ella es producto de la rejilla de observación antes que de la simple función empírica de «mirar», y si se recuerda que la ciencia de hoy cuenta con instrumentos que permiten observar «lo que no vemos»–, pero la conclusión que de su idea saca MSR no deja de ser de interés para su discusión: «Lo que digo es que restan muchísimos otros [fenómenos] por conocer, así en las entrañas, como en la superficie del globo».

El avance argumental de MSR, antes de entrar de lleno en el núcleo de lo que piensa que son sus demostraciones y pruebas, se despliega ahora en dos direcciones, pues, aplicando lo que Cassani había hecho notar del provisor eclesiástico y en general de los testimonios de 1687 (es decir que todos los testigos estaban tocados por un cierto efecto del azufre que los hizo ver con poca claridad el suceso al que se enfrentaban), dirá del testimonio de Cassani que es materia discutible, porque se encuentra afectado por «la propia calidad del suceso», «por la confusión con que se observan sus circunstancias» y por varios otros motivos «contrarios a la rigurosa exactitud con que deben referirse estos eventos», y aunque declara que prescindirá de la discusión detallada de las condiciones de los testimonios en que se apoyó Cassani, deja el «aire enrarecido» en cuanto a la exactitud de los informes en que apoyó sus análisis el padre jesuita[22].

Habiendo puesto ya en tela de juicio el testimonio recogido por Cassani en su época sobre un viejo suceso quién sabe si bien recordado –MSR no discute nada acerca de la forma de recolección de informaciones sobre el «gran ruido» por parte del padre Cassani–, el redactor del *PP* pasa a mostrar sus propios títulos y calidades como observador y se presenta como un hombre en extremo atento a los movimientos de la naturaleza, de una manera que sus contemporáneos tal vez no le reconocieron y que los comentaristas posteriores hemos pasado de largo –o por lo menos no hemos discutido–. Rodríguez dirá que la observación de los cerros de Monserrate y Guadalupe (que se erigen como cerros tutelares de Santafé), de su clima y atmósfera («las frecuentes alteraciones del aire atmosférico» que caracterizan a la ciudad) ha constituido «uno de los principales objetos de mi estudio por el espacio de cuatro años», lo que le ha permitido «formar un juicio más regular y exacto acerca de la teoría de los vientos en esta parte meridional de la América, en donde la naturaleza obra de un

21
(*PP.*, n. 181. 27-02-1795) [«Continúa el apéndice a la disertación del padre Cassani»], para todo lo que sigue, mientras no se advierta lo contrario. Dos puntos deben precisarse. De una parte la función de utilidad que debe cumplir el conocimiento (social y natural) en la reforma y mejora de la sociedad, como lo dice aquí –y en otros muchos lugares– MSR. Pero de otra parte hay que dejar en claro que el carácter progresivo y perfectible del conocimiento humano, para los ilustrados hispanoamericanos de fuerte cultura católica, no acerca a los hombres al conocimiento infinito, que no existe más que posibilidad divina. La limitación es pues doble. De una parte histórica y de otra parte tiene que ver con el propio creador del universo.

22
Anotemos de paso que las condiciones sociales, intelectuales y culturales de un testimonio son algunos de los puntos menos tratados en años recientes por la historiografía –como problema de «método»-, lo que resulta un efecto esperado del reciente dominio postmoderno (hoy en su agonía). De un lado, si «todo vale», si cualquier testimonio –calificado o no- tiene el mismo valor, porque todos son hijos unilaterales del relativismo de la cultura –de ahí que se postule el fin de toda distinción entre etnógrafo e indígena, pues esa distinción no es más que autoritarismo-, el problema de las condiciones del testimonio se convierte en asunto accesorio, que no debe ser tenido en cuenta en el análisis de las fuentes históricas de un problema determinado. De otro lado, y en dirección contraria, la escandalosa y explícita valoración aprobatoria de todo testimonio que provenga de las filas de los «amigos» –los grupos subalternos, los excluidos, las minorías- y la desconfianza sobre aquellos otros que son producto de las burocracias, de las autoridades, de los administradores, de las gentes de mando, es decir de los «enemigos», tal como de manera práctica se ha procedido por parte de unas ciencias sociales y la historia militantes, que sin mayor rigor se dedican a lo que llaman la «crítica del poder y de las élites». Sobre el tema del testigo y del testimonio puede verse –para empezar– la interesante obra de Renaud Dulong (1998).

modo rarísimo, enteramente distinto del que sigue en las demás regiones de la tierra»[23].

Es sobre la base de esa paciente labor de observador –«cuatro años de juiciosas observaciones»– que le parece a MSR que se encuentra en condiciones de ofrecer un dictamen «sobre las causas que pudieron producir el ruido» de Santafé en 1687. En el punto de partida se encuentra una nueva discusión de uno de los datos que había reportado el padre Cassani en el inicio de su relato: que el día nueve de marzo de 1687, al llegar la noche, el cielo se encontraba sereno. En realidad detrás de ese cielo sereno lo que había –pensaba MSR– era una observación mal adelantada y un desconocimiento de los movimientos de la atmósfera de la ciudad, pues esa calma –falsa calma para MSR–, «indica una gran reunión de todos los corpúsculos sulfurosos, salnitrosos y demás sustancias minerales que nadan continua y abundantemente en la atmósfera de esta ciudad», señalando enseguida que el mes de marzo es particularmente proclive a la formación de ese fenómeno de nubes con alta concentración de sustancias que luego se hacen aire enrarecido[24].

El apéndice del redactor del *PP* a la presentación «del gran ruido» que había hecho tantos años atrás el padre Cassani seguía extendiéndose, pues MSR necesitaba espacio para desarrollar su argumentación. Así que en el número del *PP* de la siguiente semana continuó con sus demostraciones, adelantando lo que creía que era un principio de método de su argumentación (*PP*., n. 182. 6-03-1795)[25]. Según MSR había muchas formas de «concebir la causa de enrarecerse o de tener menos densidad la atmósfera» –con lo que intenta probar el origen «del gran ruido» y de los olores a azufre–, pero en su exposición se proponía, como lo reitera, usar «solamente de aquellas [razones] que participan menos de las ideas abstractas y metafísicas, exponiendo… las que parecen más fáciles de percibir, por cualquiera hombre de mediana razón», con lo cual volvía a poner de presente su fidelidad al ideario ilustrado del *PP*, que tenía como uno de sus objetivos la difusión del saber de la forma más amplia que fuera posible.

El punto fuerte de la demostración de MSR –y desde luego el punto más débil y donde comienza a ser claro el «enredo científico» que su propia explicación de lo que va a designar como un «meteoro» va a producir–, se desprende de sus análisis teóricos sobre las observaciones atmosféricas que había realizado con tanta paciencia por largos años[26].

Después de haber vagado un poco por el cielo y por las nubes y por los «cuerpos inficcionados» que andan sobre el cielo de Santafé, el editor del *PP* desembocaba en la idea de que todos los cuerpos son de manera básica fuego –«Todo hombre va en medio de una atmósfera cuya mayor parte debe considerarse como fuego»–. En la propia transpiración de los cuerpos lo que se encuentra es fuego, fuego que sube hacia la atmósfera, a la que se suma el fuego de los fogones, de las velas, de las hogueras –«todos los fuegos encendidos en la ciudad»–, y todo eso enrarece el aire y «desparrama por sus inmediaciones todos los corpúsculos que nadan sobre ella» [sobre la atmósfera]. Todos estos corpúsculos «sulfurosos y salnitrosos que nadaban sobre la ciudad» se movieron, por acción de los vientos y fueron a plantarse detrás de las montañas de Monserrate y Guadalupe… y la reunión de todos corpúsculos con los demás vapores que suben de las lagunas y riachuelos que hay en los vallecitos que forman las dos montañas, terminaron formando «un nublado muy espeso» –un conjunto de nubes repletas de múltiples materiales prestos a descargarse al chocar entre ellas–.

A su vez, las nubes en proceso de fermentación, fueron arrastradas por los rayos del sol y en algún momento debieron encontrarse con el «nublado detenido», «cuya materia se debe suponer muy dispuesta a incendiarse», razón por la cual con toda seguridad debió

23
Dejemos de lado en esta oportunidad el esfuerzo permanente que hicieron los ilustrados hispanoamericanos por encontrar una caracterización de la «naturaleza americana» diferente u opuesta de la «naturaleza europea –la africana les parecía cosa de bárbaros y del Asía sabían aún menos–; pero no dejemos de señalar que debajo de ese esfuerzo de ciencia y de observación lo que parece haber ante todo es el intento de establecer *principios de identidad* en sociedades que ya habían madurado lo suficiente desde el punto de vista de sus estructuras sociales. La situación a este respecto es muy aguda en Nueva Granada, por diferencia con México y el Perú sobre todo, pues hasta hacía muy poco tiempo, posiblemente hasta la «segunda fundación» del virreinato después de 1740, el territorio y la organización política parecían los de una sociedad fragmentada entre regiones descoordinadas, dependientes a veces de Lima, a veces de Quito, a veces de Santafé, y en cierto momento del siglo XVI de Santa Marta. La Ilustración neogranadina no fue la búsqueda de la Independencia –objeto muy poco imaginado, si acaso lo fue, antes de 1808–, y mucho menos la búsqueda de de la revolución política moderna. Fue ante la búsqueda de identidad de grupos sociales nuevos, carentes de poder social, que buscaban sus apoyos en fuerzas excéntricas a las que tradición había por varios siglos legitimado. La ciencia, el trabajo, la historia natural, la filosofía sensualista y racionalista –bajo formas moderadas– y el comercio –una forma nueva de virtud y un elemento destinado a desarrollar las formas civilizadas de la «socialidad»–, deberían ser las condiciones que deberían garantizar las nuevas modalidades de una vida social incrustada en los ideales de progreso y felicidad.

24
MSR no sólo se desarrolla con cierta amplitud sus observaciones sobre la atmósfera de Santafé, aunque de continuo se queje de la falta de espacio para dar a conocer sus teorías, sino que anuncia a los lectores que tiene sobre estos temas varias obras en preparación: «En nuestras reflexiones físicas sobre el primer capítulo del Génesis, confiamos en Dios que podremos producir dentro de pocos meses varias pruebas acerca de este mismo asunto» –el influjo planetario y del sol sobre los cuerpos sublunares.

25
(*PP*., n. 182. 6-03-1795), para todo lo que continua, mientras no advirtamos otra cosa.

26
La solución final para el enigma «del gran ruido» se sintetizaba para MSR en la palabra «meteoro», aunque hay que dar a la palabra el sentido que el autor le otorgaba, pues no se trata propiamente de un objeto físico, sino más bien de un fenómeno óptico y sonoro de causas físicas, que se desprende transformaciones atmosféricas. Cf. por ejemplo *PP*. No 183. 13-03-1795, en donde se lee: «Demostrado ya que puede haber acontecido el mismo meteoro así en este reino, como en otras partes de uno y otro continente…». Esta debería ser una concepción corriente en su época, pues MSR cita para reafirmar su punto de vista el *Mercurio Peruano* (No 24. 15-02-1791), donde la ida parece ser la de un fenómeno óptico.

Catedral de Bogotá

iniciarse detrás de las montañas de Guadalupe y Monserrate una «tempestad de truenos y relámpagos», «que debió durar una considerable cantidad de tiempo, hasta la total extinción de la materia», pero que precisamente por iniciarse detrás de los cerros y no alcanzar una altura considerable, no pudo ser vista desde la ciudad, lo que condicionó el testimonio del padre Cassani en lo que tiene que ver con el cielo sereno que había precedido a la tempestad que finalmente llegó. Después, continua, MSR, el aire enrarecido corrió con violencia por encima de los cerros que cubren el oriente de la ciudad, y se difundió por todo Santafé, «produciendo no solo aquel gran ruido… sino el hedor de azufre que se experimentó».

Para MSR su «demostración» es completa, a pesar de las dificultades que podamos sospechar nosotros hoy que se encuentran en su planteamiento –y a pesar de las objeciones que sus contemporáneos pudieran haberle presentado– y declara que el más competente físico no se encontrará en condiciones de contradecir «unas razones tan fundadas en la universal experiencia», señalando que su explicación «no contradice lo posible», lo que la hace perfectamente racional –es decir ajustada a los principios de racionalidad del pensamiento de su época, diríamos nosotros–; o como dice el redactor del *PP*: «[explicaciones] ceñidas a cuantos principios puede suministrar la misma naturaleza». Sin adelantarnos a nuestras propias conclusiones al final de este texto, hay que señalar que a pesar del carácter perfectamente discutible de la explicación presentada, los principios generales en los que trata de apoyarse no dejan de ser en esa sociedad –y posiblemente también hoy– principios de una gran novedad, resumidos en la fórmula que pide que las explicaciones ofrecidas «no contradigan lo posible».

O dicho con otras palabras: nosotros podremos desconfiar de su explicación, pero no hay duda de que hay en sus soportes y protocolos, por lo demás muchas veces violados en la propia demostración ofrecida, un punto de positivo avance en el camino de la ciencia moderna, cuando el autor declara que en su juicio puede haber engaño, pero que cree haberse acercado «al modo más cercano y verosímil de que es susceptible» el asunto, porque «designar asertivamente la causa del fenómeno ¿quién puede hacerlo por una demostración sensible y evidente?», con lo que plantea el problema de la duda que toda explicación de ciencia debe dejar, cuando de ciencia se trata, y la limitación que los medios «sensibles y evidentes» tienen cuando se trata de dar cuenta de fenómenos que por principio contradicen el mundo sensible y evidente –algo que debería comprender un poco menos el propio MSR–.

En cualquier caso, a pesar de todos los revueltos de energías, materias, corpúsculos, movimientos de nubes y cambios en la atmósfera por sustancias sulfúreas, no hay duda de que la explicación intentada por MSR era diferente a la ofrecida medio siglo antes por el padre Cassani, pues mientras el jesuita buscaba en el «abajo» de la tierra que pisaba, el redactor del *PP* buscaba en el cielo de la ciudad, que hace años escrutaba. Sin embargo, los dos habían dado un paso cultural mayor, al declarar que el suceso podría explicarse desde el punto de vista de la naturaleza, sin recurrir a la noción de milagro, avance significativo, máxime cuando se trataba de dos creyentes convencidos.

Pero MSR quería ir más allá en su explicación y abordar un asunto más que se encontraba por ahí como un hilo suelto en los sucesos estudiados. Lo que restaba por indagar dice el propio periodista era lo relacionado con las voces escuchadas por el provisor arzobispal. Para MSR había que partir de un hecho preciso mencionado en el testimonio de Cassani. Había que partir de la *atmósfera humana contaminada por el pánico colectivo*, «pues toda la gente de la ciudad se encontraba conmovida y llena de pavor», como lo había advertido Cassani, al afirmar que todo el mundo había estallado en gritos «que resonaban precisamente por toda la atmósfera». El provisor, también sorprendido por la situación y sin respuesta para ella, y fuera de sí por el propio efecto del olor a azufre –que a todos afectaba–, fácilmente cayó en la idea de atribuir «esta vocería» que viajaba en el aire al demonio, «como espíritu inmundo que siempre anda entre las pestilencias», y por eso se figuró que los ruidos que escuchaba, producidos por el movimiento del aire, «eran blasfemias, insolencias y obscenidades». La magnitud del pánico –«la grandeza del susto»– era tal

que había motivos suficientes para «haber creído esto y muchísimo más», con lo que no solo se justifican las declaraciones que se dice fueron las del provisor, sino que al mismo tiempo se las ponía en tela de juicio.

El gran ruido era pues un fenómeno extendido que se había generado por el movimiento del aire –el silbido de los vientos–, por la gritería de gentes en estado de pánico que se imaginaban que el fin del mundo había llegado, por los ecos creados por los propios sonidos que se estrellaban con las construcciones, «formando en su choque y repercusiones ciertos chiflidos», como «unos gritos fuertes» que «hiriendo el tímpano de nuestros oídos nos parecen voces articuladas por algún racional», tal como lo imaginó el provisor –aunque nosotros podríamos también preguntarnos, para complementar los interrogantes de MSR, por qué las voces articuladas que llegaban a los oídos del provisor eran voces lascivas y pecadoras.

A esa gran corriente de ruido, que era producido por el viento –aire en movimiento–, por el griterío de las gentes en pánico, se añadía el hecho de que como Santafé estaba «rodeada de montañas y de muchas cavernas», éstas reproducían los sonidos a la manera de un «eco horroroso», sin descontar el ruido de los pájaros y de otras aves despertadas por los sucesos y participando con sus voces del griterío humano creciente, y aun habría que tener en cuenta toda clase de animales que había dentro y fuera de la ciudad, «y esta variedad produjo una algaraza horrible que ayudó a aumentar el efecto». MSR cierra esta parte de su análisis indicando que

> Todos estos motivos debieron concurrir [...] y por tanto no se han de mirar con indiferencia [...] Pero pasemos ya a otra especie de reflexiones no menos dignas del asunto.

El gran ruido y los problemas de la fe y la piedad

Explicado el problema de una forma que lo hacía aceptable para él y para sus contemporáneos, a pesar de las dudas que desde el *presente* podríamos tener sobre tales explicaciones y sobre la asimilación de la ciencia moderna por parte de los ilustrados neogranadinos –y no creemos que la situación en otras partes de Hispanoamérica haya sido tan diferente–, MSR, hombre insistente, cuya pluma difícilmente se detenía, decidió continuar la discusión del problema desde nuevos ángulos. En un nuevo número del *PP* –el 183–, comenzó reconociendo que lo que en principio se había presentado como un «Apéndice» había terminado siendo «una difusa [extensa] disertación», pero justificaba el hecho recordando que su época era la de la crítica y la del examen de argumentos, o como dice en otras partes, la «época de la Ilustración», y entonces escribía que «La edad en que existimos, como es la de la crítica más refinada, exige un modo de escribir circunstanciado y exacto», lo que reclamaba espacio y detalle (*PP*., 1978, n. 183. 13-03-1795)[27].

A continuación, y luego de haberse puesto él mismo algunas objeciones a su argumentación –objeciones que desde luego pudo superar–, procedió a sacar la principal de las conclusiones de su exégesis crítica de las explicaciones del padre Cassani sobre el «gran ruido», y escribirá que en virtud de todas las razones examinadas se puede afirmar que

> [...] el suceso experimentado en esta ciudad la noche del nueve de marzo de 1687 está en todas sus partes contenido dentro de la esfera de la posibilidad física y natural.

Sin embargo, con esta observación conclusiva el «affaire» no se cerró, porque a continuación MSR se planteó lo que consideraba la dificultad siguiente que arrastraba su conclusión, pues si las causas físicas podrían explicar por completo como asunto meramente humano el suceso acontecido el nueve de marzo de 1687, qué se podría decir de la celebración religiosa a que había dado lugar. Y aún más, ¿es que acaso podría reputarse «por una crasa ignorancia o una devoción indiscreta y supersticiosa el querer que pasen milagros y prodigios?». ¿Era una simple superstición o una devoción engañosa el querer hacer pasar por milagros «en el mismo seno del Santuario» a sucesos que eran esencialmente producidos por causas naturales?[28]

Pero sí la *creencia popular* –en general *una creencia de la sociedad en su conjunto*– introducía dudas en cuanto a su ortodoxia, lo mismo ocurría con la *celebración*, con el aniversario de acción de gracias que se había conmemorado por algo más de un siglo –aquí MSR era por completo fiel a su idea «newtoniana» de la causa y el efecto, pues, como el mismo lo dice, «no hay causa digna

27
(*PP*., 1978, n. 183. 13-03-1795). Todas las citaciones que siguen remiten a este número, mientras no advirtamos otra cosa. En otras partes del *PP* MSR afirmará que extensión y exactitud, en contra de una forma puramente «compendiada», como la que exige el periodismo, eran características definitorias del método histórico. Cf. por ejemplo (*PP*., 1978, n. 200, 10-07-1795).

28
MSR declara de inmediato, fiel a sus creencias, que la existencia de causas naturales no anula la acción divina, pues es el «poder divino [el que] les dio [a esas causas] desde el principio el ordinario influjo por leyes inalterables en la conservación física del universo». Pero aun así el problema de la posible superstición y el hecho comprobado de la ausencia de milagro no estaba saldado.

ni racional» para tal celebración, ahora que conocemos las razones que explican el suceso.

El problema era mayor en los marcos de la cultura dominante en esa sociedad y el texto de MSR anunciará el recorrido de nuevos caminos, cuando proceda a sacar dos conclusiones de sus análisis finales. De una parte, para ser consecuente con sus reflexiones el redactor del *PP* debió sacar una primera conclusión, de una importancia que aun hoy deberíamos valorar en su integridad. Enunciémosla en las propias palabras en que lo hizo el redactor del *PP*:

> En una palabra, el ministro de la religión, [y] el teólogo evangélico, no tienen ya motivo para disertar sobre un asunto que en todas sus partes corresponde al examen del filósofo y del naturalista.

Cuando se mira con cuidado la anterior afirmación, no es posible ignorar la presencia de rasgos modernos que asombran, y debe recordarse que no hay muchos textos de finales del siglo XVIII en el virreinato de la Nueva Granada que se le puedan comparar. No podemos suponer con toda exactitud si MSR comprendía de manera clara o intuía el significado inquietante de su afirmación, si es que su significado es el mismo que hoy podemos suponer[29].

No podemos sin embargo ir más lejos en nuestro comentario de la forma como aparece en el *PP* este «enunciado» que separa, que distingue, dos esferas de conocimiento, dos espacios de intervención intelectual y dos lugares de la acción social y espiritual, una distinción, en fin, *que amplía la esfera de lo profano en la sociedad*, porque falto de espacio en su periódico, de tan solo ocho páginas semanales, MSR tuvo que detenerse, luego de reconocer que ese argumento se desprendía de manera directa de su formulación, y limitarse a anunciar que la semana siguiente respondería con detalle a estos asuntos y procedería, además, «a finalizar este escrito en que he sido más difuso de lo que pensaba». Pero la respuesta al problema planteado deberá permanecer sin respuesta, y con ello parte de nuestra incertidumbre sobre las conquistas culturales de este pequeño estallido de modernidad que fue la Ilustración en este lado del Atlántico, pues la semana siguiente, aunque MSR volvió sobre el problema, abordó más bien la segunda conclusión que se desprendía de sus «análisis físicos» acerca de las causas del «gran ruido» de 1687 y dejó de lado el primer problema abordado.

MSR reiterará en el «Fin del Apéndice» (*PP*., 1978, n. 184. 20-03-1795)[30] –una semana después–, que si bien el propósito de sus textos no había sido otro que demostrar «la posibilidad física del suceso», se encontraba muy lejos de creer, como deducción de sus análisis, que el «acto religioso de acción de gracias» con el que los fieles» mostraban su agradecimiento y conformidad con el Señor y que se repetía cada año, «carece de legítima razón». Su idea, declaraba, era por completo diferente. No hay ninguna oposición entre la acción agradecida del rezo y la explicación causalista de la ciencia, pensaba el editor del *PP*. Muy por el contrario, sería necesario alabar a esas gentes que ante el suceso corrieron a rezar y a confesarse y se postraron a los pies del Señor, pues se sabe que la historia de la humanidad está llena de desgracias naturales (terremotos, sequías, destrucciones de diversa índole), todas ellas con causas naturales, que obran en el mundo ordinario en su enlace físico, el mismo que cobija a «todos los entes que componen esta gran máquina del universo». Sobre eso no debería haber duda; como no debería haber duda acerca de que Dios se encuentra detrás de todo ello como primera causa «que le da toda su fuerza y movimiento a las segundas [causas], para que obren en un impulso extraordinario y amenazante», en conformidad con «los sabios designios de su altísima potencia». O como dice enseguida MSR, tratando de explicarse de manera aún más clara:

> Voy a explicar más este raciocinio [el de las causas]. Dios designó en la creación del mundo a cada una de las segundas causas [...] y los efectos que deben producir en ciertos tiempos... La naturaleza es una fiel ministra, una puntual y constante ejecutora de los decretos santísimos del Dios inescrutable.

El asunto es pues que entre el funcionamiento causal (y por lo tanto susceptible de ser explicado) de la naturaleza y la acción divina, que puede tomar la forma de castigo divino, no hay contradicción, como lo muestra a cada paso la Sagrada Escritura y como lo sabe todo cristiano «medianamente instruido en la historia de su religión» y Dios, que es misericordioso incluso en su enojo, ha usado en todos los tiempos más de la amenaza que del castigo, lo que explica que el «gran ruido»

29
No encuentro nada comparable para esa misma época en términos de importancia social y cultural a esta «escandalosa proposición» –de la que no sabemos que haya encontrado reparos en su época- por fuera de las afirmaciones, tan poco estudiadas, de Antonio Nariño en el momento del proceso que se le siguió por la impresión de los Derechos del Hombre, cuando planteó que la religión pertenecía a la esfera de lo privado, y que un individuo, cristiano, musulmán o lo que fuera, no tendría derecho a ser molestado por sus creencias religiosas, desde que los respectivos rituales y ceremoniales de su confesión fueran adelantados en su casa, es decir en el ámbito de lo privado. Cf. *Proceso contra don Antonio Nariño por la publicación clandestina de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1980).

30
(*PP.*, 1978, n. 184. 20-03-1795). La misma referencia para todo lo que sigue, a no ser que se advierta otra cosa.

fuera ante todo una advertencia que logró despertar la fe dormida de los santafereños. Es por eso que MSR cita a continuación un corto pasaje del Deuteronomio que refuerza su idea: «Ya, ya está cerca el día de mi venganza; ya, ya llega la hora de su ruina», según les decía a los israelitas a través de Moisés…».

MSR regresa luego a su crítica de Cassani y al parecer con plena conciencia de la posición que adopta, se pone del lado del *juicio popular* («la común creencia») sobre la presencia del demonio en el olor a azufre, y que Cassani había rechazado en su interpretación, bajo la idea de que el azufre –que efectivamente circuló– había alterado la conciencia de las gentes y la del provisor, lo que reforzado por la representación histórica del demonio como criatura que aparece envuelta en olores de azufre, había constituido la base de la formación de la leyenda. Medio siglo después uno de los representantes más decididos de la Ilustración local, toma la vía opuesta y le señala a un autor que había intentado criticar esa «mitología», que la representación popular del demonio como envuelto en azufre, no tiene nada de estrambótico, como lo sostiene la Iglesia y él también lo cree y lo sostiene, pues «el cuerpo del ángel tenebroso será formado de materias sulfúreas, crasas, pestíferas», exactamente lo opuesto a los espíritus de luz, a los ángeles buenos, a quienes «la naturaleza les ministra… corpúsculos puros… fragantes, que exhalan todas las sustancias odoríferas y preciosas de la tierra…» como lo enseña la experiencia y la sagrada historia». Entonces, concluye, MSR, el demonio, «me parece muy conforme a la razón» y no hay nada para extrañar en que «haya producido ese resultado físico»[31].

MSR concluirá su exposición repitiendo –como siempre– que le hace falta espacio para desarrollar sus ideas «con la extensión que corresponde» –«Pero que hemos de hacer si son tan estrictas las leyes de un papel periódico»–, y acepta que hay que concluir «cuando debemos empezar», limitándose en el último párrafo de su trabajo a sintetizar la dirección en que avanzaba su discusión del «gran ruido» de 1687:

> En fin: esta segunda parte de la disertación no ha tenido otro objeto que el de indicar la probabilidad física de que las apariciones diabólicas puedan producir el hedor de azufre que niega el padre Cassani y que comúnmente se atribuye a una persuasión ridícula del populacho.

Una conclusión poco ruidosa

Vista panorámica de la ciudad de Santa Fe de Bogotá

Así pues una vela a la ciencia newtoniana de las causas y otra a la existencia de Lucifer, un hecho en el que tal como lo hacía MSR, firme creyente del catolicismo y racionalista convencido, no hay que ver ninguna «contradicción» –en el sentido banal que esta palabra adquirió desde hace tantos años, y a la que acuden los comentaristas cada vez que se encuentran ante el hecho de que la mayor parte de los «sistemas de pensamiento» no muestran el «principio de coherencia» que analizados desde fuera, desde el presente, se les exige[32].

En el caso particular que hemos considerado hay que agregar algo más: así como constituye un error reducir la ciencia a una representación (como otra cualquier representación) y excluir de ella la aspiración a una verdad que sea algo más que una representación, según las modas postmodernas del último tercio del siglo XX, es un error separar la ciencia de formas de representación que la pueden, por ejemplo, incluir en un sistema de creencias mayores que en gran parte le son adversas, como lo hemos visto en el caso presente, un hecho que se acentúa en el caso que consideramos, en el que una pequeña comunidad intelectual intenta acceder a los peldaños iniciales de la actividad científica moderna, en condiciones que no son las más favorables.

Es esa situación histórica recién descrita la que hace que el peso de las «culturas heredadas» –que no son simplemente una «herencia que el pasado no ha podido borrar»– pueda en gran medida neutralizar las nuevas adquisiciones o por lo menos volverlas compatibles con enunciados con los que en principio no lo sería. En nuestro caso particular hay que poner de presente un problema del análisis cultural que no siempre se menciona con el énfasis suficiente por parte de los analistas de los «sistemas intelectuales puros» y el estudio de las «arquitecturas conceptuales» validadas por ellas mismas. Se trata de lo siguiente: la formación cultural de una sociedad, de un grupo o de un sujeto comporta profundidades y se organiza sobre la base de estratos acumulados de temporalidades diferenciales –para acudir a una imagen «braudeliana»– y

31
Los análisis del «aire» también podrían prestar aquí su concurso, pues, como dice MSR, «Primeramente hemos de suponer que en toda aparición (ya sea de espíritu bienaventurado o de precito [¿?]) convienen los autores más graves, que aquella figura y cuerpo visible que toman es formado de aire no de nube, pues ya sabemos que los entes espirituales son por su naturaleza absolutamente incorpóreos».

32
Sobre la inutilidad del «principio de coherencia» en el estudio de obras y pensadores cf. Quentin Skinner (2007, pp. 109 y ss, en especial p. 133) en donde Skinner señala que: «La explicación dictada por el principio de la navaja de Occam (que una contradicción aparente puede ser simplemente una contradicción) no parece tomarse en cuenta».

no se reduce simplemente al plano superficial de las «ideas claras y distintas» que pueden aparecer en la superficie –dejemos de lado el problema complejo de las formas de relación y de organización entre esos planos y pensemos solamente en la idea de Freud sobre la amplia capacidad de racionalización y de sublimación de los sujetos, para lograr acuerdos entre grupos de creencias diferentes y hacerlas funcionar como si fueran una unidad[33] .

Hay que agregar además que MSR y en mayor medida que muchos de los ilustrados que eran sus amigos y contertulios de ese entonces, participa de una fuerte actividad imaginaria y es un escritor profundamente fantasioso, muy rápido para sacar conclusiones sobre cuestiones de ciencia que poco conocía. De hecho MSR había desarrollado una especie de reflejo, que se comprueba cuando se sigue con cuidado su escritura –¡tarea nada fácil!– a través del cual cada vez que debía enfrentar un punto difícil de su demostración declaraba que sería un insulto a sus lectores entrar en tales minucias. Escuchémosle por una vez acudiendo a su reflejo defensivo:

> Sería demasiado impertinente detenernos a explicar por menor cuántas y de qué actividad son las diferentes materias que concurren a la formación de esos meteoros y el modo en que obran entre sí cuando se reúnen… Omitimos pues todos estos puntos porque no consideramos que sobre ellos ocurra ningún reparo (*PP*., 1978, n. 182. 6-03-1795)[34].

Pobre, lleno de mil menesteres diarios, trabajando siempre en medio de mil afanes en su rústico semanario, cada semana esperando para saber si a la siguiente la precaria imprenta de la ciudad funcionaría y si existiría el dinero para pagar al impresor, sus incursiones en la física de los corpúsculos, en las teorías sobre la velocidad del sonido, la química del aire y el análisis de la electricidad no podían ser más que discutibles –aunque su situación de acceso a la ciencia no era en ese momento diferente sino en grado, pero no en naturaleza, a la de sus más jóvenes «compañeros ilustrados»[35].

Nada de eso le resta importancia a su trabajo, y a las definiciones que hizo en repetidas ocasiones del «programa ilustrado» local, apoyándose en todo lo que podía poner a su servicio, incluidas formulaciones que poco tenían que ver con el ejercicio de la crítica –por ejemplo sus constantes y sinceras declaraciones monárquicas y católicas– y poco con muchos de los fundamentos de la más elevada manifestación de la Ilustración en Europa (la de Kant –por ejemplo su defensa de las concepciones organicistas de la sociedad contra las concepciones individualistas y autonomistas del individuo[36]–. Pero no hay duda que en muchas oportunidades hizo definiciones de la *actividad crítica*, que debieron haber sido un ejemplo para los «jóvenes ilustrados» y hombres de letra que eran sus amigos y los lectores del PP, con un elemento adicional, que no separaba la crítica de su propia existencia, como cuando escribía refiriéndose a sus textos:

> Siempre hemos deseado que nuestros yerros y equivocaciones fuesen combatidos con todo el rigor de la sana crítica, tanto porque conocemos la debilidad de nuestras luces, como porque tenemos la fortuna de amar la verdad… con absoluta preferencia a nuestros caprichos y propia estimación (*PP*., 1978, n. 176. 23-01-1795)[37].

De nuestra parte, tal vez renunciando a nuestros caprichos y a nuestra propia estimación, tal vez deberíamos terminar recordando la vieja observación de Gaston Bachelard, repetida tantas veces, de que desde el punto de vista de la crítica epistemológica un error de ciencia en el pasado –una proposición que estimamos *hoy* como un error– es un error que no puede sino criticarse en el presente y desde el presente; pero que desde el punto de la *historia*

33
Como se sabe la idea de los planos diferentes y a veces superpuestos se encuentra desde muy temprano en la obra de C. Ginzburg (1981). Utilicé tales ideas de Ginzburg –de las que tenía alguna versión un tanto diferente a partir de Freud- en Renán Silva (1993) en donde estudie un manuscrito «autobiográfico» de un cura del siglo XVII; y luego en Renán Silva, *Los Ilustrados de Nueva Granada. Genealogía de una comunidad de interpretación, op. cit*, en donde mostré como se podría ser ilustrado, católico y esclavista al mismo tiempo y sin mayores problemas.

34
(*PP*., 1978, n. 182. 6-03-1795). Nosotros sabemos sin embargo que se trataba de un punto importante y muy difícil de su argumentación.

35
Caracterizando su actividad de escritor y de editor MSR indicaba que muchas de sus reflexiones las escribía «para que las personas sensatas mediten sobre ellas con más examen que el que le es permitido a un hombre que escribe sin tener tiempo para leer ni coordinar metódicamente sus raciocinios». (*PP*, 1978, n. 184. 20-03-1795).

36
Punto esencial en la exploración de su pensamiento y del pensamiento de la época sería el análisis de esta tensión que en buena medida se soporta en el hecho de que la descomposición de las estructuras sociales tradicionales (corporativas) no incluyó nunca un discurso sobre la emergencia de un tipo nuevo de lazos «no corporativos»). Sin embargo, en el plano de la reflexión sobre sí mismo, MSR llegó más lejos que muchos de los ilustrados de Hispanoamérica al escribir en uno de los primeros números del *PP*: «Yo solo hablaré como un hombre: quiero decir como un individuo de la especie humana, a quien el derecho natural le franquea la licencia de contribuir a cuanto sea beneficioso de sus hermanos. No gozo en medio del universo de otro carácter que este; y así mi voz no tendrá más autoridad en el asunto que aquella que le diere la razón». (*PP*, 1978, n. 16. 27-05-1791).

37
Como lo indicó hace años de manera precisa Michel Foucault (2003) –con una crítica notable a la interpretación que Habermas ha hecho del problema de la modernidad- no se puede confundir el acceso a la ilustración con algunas de sus vías particulares; y hay que abrir el análisis del acceso a la «actividad crítica» rompiendo con el análisis puramente textualista, intelectualista y encerrado en lo que se conoce como la «filosofía», y hay que mirar a otros textos y a la actividad general de la sociedad, a ese infinito número de prácticas en las que a lo largo de un periodo que debe haber llevado mucho más de un siglo fue abriéndose paso una forma nueva de mirar el mundo y sus objetos, e incluir al sujeto en esa reflexión. Cf. al respecto, Michel Foucault (2003, pp. 3 y ss., de manera particular pp. 24 y ss) en donde Foucault indica la necesidad de buscar otros caminos para renovar el análisis histórico del problema: «Decía antes que, en todo caso, yo quería trazar muy vagamente otras vías posibles, diferentes a las que me parece han sido hasta el presente más gustosamente frecuentadas» –lo que además no quiere decir que *esas* tengan que ser las nuestras… aunque me amparo en esos caminos nuevos para hablar de «actividad crítica» como el soporte general de la crítica ilustrada.

de las ciencias y de los saberes, un error es siempre un *error de época*, se inscribe en un sistema más general de creencias y puede haber tenido un alto valor racional para los contemporáneos de ese error, que precisamente lo podrían haber estimado como una verdad[38].

Bibliografía

Cassani, Joseph, S. J., (1967), *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada en la América* [título abreviado], estudio preliminar y anotaciones al texto por José del Rey, S. J., Caracas, Academia Nacional de Historia, 1967, cap. XXVII.

Debate y perspectivas. Cuadernos de Historia y Ciencias Sociales (2003), Madrid, Mapfre-Tavera.

Dulong, Renaud (1998), *Le temoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*. Paris, EHESS.

Ferrone, Vicenzo y Roche, Daniel (1998), *Diccionario histórico de la Ilustración*, Madrid, Alianza Editorial, 1998

Foucault, Michel (2003 [1978]), «¿Qué es la crítica? (Crítica y aufklärung)» en Michel Foucault, *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2003, pp. 3 y ss.

Ginzburg, Carlo (1981 [1976]), *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik.

Historia de Bogotá (1988), Bogotá, Villegas Editores, vol. I.

Hartog, Francois (2007 [2005]), *Évidence de l'histoire. Ce que voient les historians*, Paris, Gallimard.

Jaramillo Uribe, Jaime (1996 [1965]), *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá, Editorial Planeta.

Mercurio Peruano (1791), [No 24. 15-02-1791].

Merton, Robert K. (1984), *Ciencia, Tecnología y Sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*, Madrid, Alianza Editorial.

Papel Periódico de la ciudad de Santafé de Bogotá [1791-1797] (1978), Bogotá, Banco de la República.

Proceso contra don Antonio Nariño por la publicación clandestina de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1980), Bogotá, Presidencia de la República, 2 t.

Raymond, Joad (1996), *The Invention of the Newspaper: English Newsbooks 1641-1649*, Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press.

Silva, Renán, (2010 [1988]), *Prensa y revolución a finales del siglo XVIII*, Medellín, La Carreta editores.

Silva, Renán (2002), *Los Ilustrados de Nueva Granada 1760-1808. Genealogía de una comunidad de interpretación*, Bogotá, Banco de la República.

Silva, Renán (2005), «La crítica ilustrada de la realidad en las sociedades andinas», en Renán Silva, *La Ilustración en el virreinato de la Nueva Granada –Estudios de historia social y cultural*, Medellín, La Carreta Editores, pp. 15-45.

Silva, Renán (2008), «Presentación a la segunda edición» en Renán Silva, *Los Ilustrados de Nueva Granada, 1760 – 1808. Genealogía de una comunidad de interpretación*, Bogotá, Banco de la República/ EAFIT, 2008, pp. 15-17.

Skinner, Quentin (2007 [1969]), «Significado y comprensión en la historia de las ideas» en Quentin Skinner (2007), *Lenguaje, política e historia*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Skinner, Quentin (2011 [2010]), *La verité et l'historien*, Paris, EHESS, 2011.

Villamizar Duarte, Carlos (2012), *La felicidad en el Nuevo Reino de Granada. El lenguaje patriótico en Santafé (1791-1797)*, Colombia, Universidad Externado de Colombia.

Fecha de recepción: 05/02/2013
Fecha de aceptación: 29/07/2013

38
Quentin Skinner (2011) 2011 – el traductor al francés menciona que existe una traducción al castellano en Pablo Sánchez Garrido (ed.), *Historia del análisis político*. Madrid, Tecnos, 2011, pero no he podido consultar esa edición-. Skinner es firme y explícito en señalar que la preocupación por imponer sobre el pasado de la ciencia una crítica que dependa de las *formas actuales de la ciencia* es un despropósito, por lo menos para los historiadores; y recuerda que la tarea del análisis histórico es la de mostrar la *racionalidad que para su época* pudo haber tenido un determinado enunciado, independiente de su carácter verdadero o falso. Pero su defensa de este principio no se emparenta de ninguna manera, como lo advierte, con una defensa del relativismo conceptual y con la idea del «todo vale» de los relativistas culturales extremos de años recientes.

América sin nombre, nº 18 (2013) 178-189
DOI. 10.14198/AMESN2013.18.15
ISSN: 1577-3442 / eISSN: 1989-9831

Susana Zanetti
Susana Zanetti fue Profesora Emérita de la Universidad Nacional de La Plata y Profesora Consulta de la Universidad de Buenos Aires. En ambas casas de estudio ha tenido a su cargo las cátedras de Literatura Latinoamericana I. Además de numerosas compilaciones y artículos en publicaciones académicas, ha publicado: *La dorada garra de la lectura. Lectoras y lectores de novela en América Latina* (2002), *Leer en América Latina* (2004). De su labor editorial puede citarse, la dirección de la *Historia de la Literatura argentina*, 2 ed., 1979-1982 en 5 vols. Ha fallecido en agosto de 2013.

LAS *MEMORIAS* DE FLORIAN PAUCKE: UNA CRÓNICA SINGULAR DE LAS MISIONES JESUITAS DEL GRAN CHACO ARGENTINO

SUSANA ZANETTI
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de la Plata

RESUMEN

El misionero jesuita Florian Paucke (1719-1780) escribió en alemán su extensa crónica sobre los dieciocho años de labor en la reducción de San Javier a su cargo, en el Gran Chaco argentino (al norte de la actual provincia de Santa Fe), interrumpida por la expulsión de la Orden en 1767. Sólo ha sido editada completa traducida al español con el título *Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios mocobíes (1749-1767)*. De innegable importancia es esta crónica por sus aportes al conocimiento de la cultura mocoví, enriquecida además por las 104 magnificas acuarelas que ilustran la fauna, la flora, la vestimenta, los tatuajes, las comidas, la caza y la pesca, las fiestas religiosas, de la vida cotidiana de los mocoví en la misión.

Palabras clave: Florian Paucke, misiones jesuitas., siglo XVIII, Virreinato del Perú, cultura indígena mocoví.

ABSTRACT

The Jesuit missionary Florian Paucke (1719-1780) wrote in german its extensive chronicle of the eighteen years of work in the reduction of San Javier to his post, in the Gran Chaco Argentina (to the north of the present Province of Santa Fe), interrupted by the expulsion of the Order in 1767. Only complete edited has been translated into Spanish under the title *Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios mocobíes (1749-1767)*. This chronicle is of undeniable importance for their contributions to the knowledge of the culture Mocoví, enriched also by the 104 magnificent watercolor paintings that illustrate the fauna, flora, clothing, tattoos, food, hunting and fishing, religious holidays of the everyday life of the Mocoví in the mission.

Keywords: Florian Paucke, Jesuit Missions, Eighteenth Century, Viceroyalty of Peru, Indigenous Culture Mocoví.

Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios mocobíes (1749-1767) titula su crónica Florian Paucke. Un acápite o subtítulo en el manuscrito aclara enseguida su experiencia de un desplazamiento que resume, y encierra destacando los sentimientos encontrados con que recuerda su larga permanencia de casi dos décadas en la región del Chaco argentino: *Hin und her. Hin süsse und vergnügt, Her bitter und betrübt. Das ist: treu gegebene Nachtricht durch einen im Jahre 1748 aus Europa in West-America, namentlich in die Provinz Paraguay abreisenden und im Jahre 1769 nach Europa zurückkerenden Missionarium, in welcher er*

besonders seinen in der Provinz Gran Chaco unter denen indianern Mocobier, oder so gennanten Guaycuru, achtzehnjahrigen Aufentahlt, seine Arbeiten, bennanten Indianer Heiden und Christen, zurückreise in Europa, wie auch des Landes Witterung, Erdreich, Gewässer, Früchte, Walder, Thiere, Vögel, Fische, kriechende und flügende Ungeziefer, sammt anderen fremden und artigen Beschaffenheiten erzählet, mit verschiedenen Kupfern, untermenget, in sechs Theile zergliedert.

Esto es, según la traducción de Edmundo Wernicke:

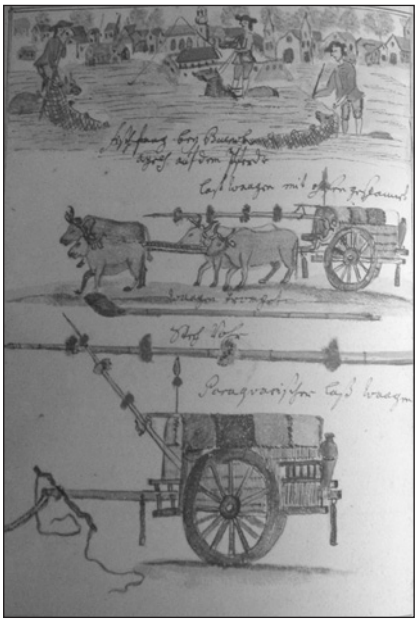
> Hacia allá (fuimos) amenos y alegres, para acá (volvimos) amargados y entristecidos. Noticia fielmente dada por un misionero en su partida desde Europa en el año 1748 hacia la América Occidental, en particular a la provincia del Paraguay y en su retorno a Europa en el año 1769 por la cual él relata especialmente su estada por dieciocho años en la Provincia Gran Chaco entre los Indios Mocobíes o llamados Guaycurúes, su labor, el paganismo y cristianismo de los mencionados Indios; viaje de retorno a Europa como también el clima, terreno, aguas, productos, bosques, animales (cuadrúpedos), aves, peces, sabandijas reptantes y voladoras, junto con otras exóticas y especiales condiciones, intercalada con diversos grabados, dividida en seis partes (Paucke, 1942-1944)[1].

En Alemania se habían hecho breves selecciones del texto en 1829, 1870 y 1908, pero solamente en Argentina, la Universidad Nacional de Tucumán publica la primera edición completa en cuatro volúmenes, entre 1942 y 1944[2], traducida por Edmundo Wernicke, con el título *Hacia allá y para acá (Una estada entre los indios mocobíes. 1749-1767)* y con la reproducción de todas las ilustraciones hechas por Paucke, respetando las medidas originales.

Ya anciano revive Paucke en sus memorias ese pasado de vocación de servicio y también de aventura en la conquista espiritual, en el que va postergando referir su expulsión. En la crónica se diseña como un sujeto curioso y cuidadoso en el registro de su experiencia, una experiencia que lo hace sentirse satisfecho y que, en ocasiones, lo lleva a hacer alarde por los riesgos enfrentados, como cuando describe las terribles tempestades que debió arrostrar ya en el primer cruce del océano:

> Nosotros estuvimos tan alegres en nuestros ánimos que pensamos poco en los peligros y fatigas pasadas pero yo recordé de algunos cofrades temerosos que dejé en la *provincia* y en consideración de su índole *porcelánea* que en muchas circunstancias había notado en ellos, no dudé que hubieran saltado en mil pedazos si hubieran tenido que aguantar con nosotros las tempestades pasadas (Paucke, 1942-1944, I, p. 20).

Si bien se preocupa por aclarar que ha evitado referirse a los muchos peligros vividos en la reducción, como señala al describir al tigre: «Yo tendría mucho que escribir si yo debiera informar de todos los peligros que he pasado entre tigres. Por lo tanto lo omito». (III, 1ª parte, p. 340). No se vanagloria por los logros en la aceptación del cristianismo por los mocoví, ni pone el acento en describir los métodos para alcanzar esa misión. Se detiene, en cambio, mucho más en sus enseñanzas para proporcionar un oficio a los indígenas, como modo de inserción en la sociedad colonial.



Pesca de a caballo junto a Buenos Aires. Carro de carga tirado por bueyes. Corneta de carro. Picana. Carro de carga paracuario. (p. 30)

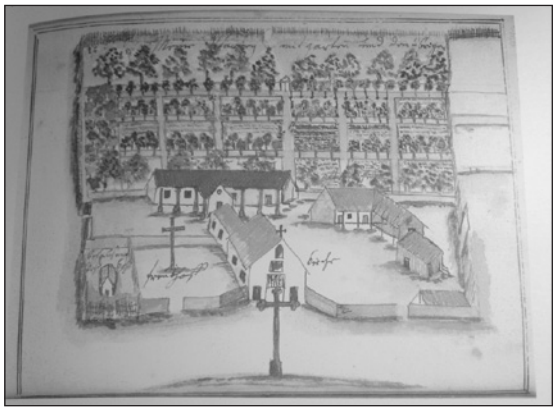
El detallado relato nos lleva a preguntarnos si es resultado de su notable memoria. Sólo alguna vez apunta olvidos, como por ejemplo en la descripción del río Paraná cuando se detiene en una especie de loro «del tamaño de un gorrión, igualmente parlanchines y cómicos como los demás. La denominación en lengua mocobí ya se me perdió» (III, 2da parte, p. 316). Es difícil aceptar sin embargo que no haya conservado anotaciones hechas durante su permanencia en la misión, a pesar de que cuando sale expulsado de Buenos Aires en 1767 le secuestraron todas sus pertenencias:

Nuestro recibimiento. (dos leguas antes de llegar a la ciudad de Córdoba) (p. 31)

> Yo tenía muchos libros que en parte había traído conmigo desde Europa, en parte adquirido en *Las Indias* o había recibido de regalo por buenos amigos [...]; yo tenía también muchos *instrumentos musicales* desde *Europa* como ser *violín, Flauta traversa, Mandora, viola d'amor* y otros más los que los presentes se repartieron entre ellos; a la par de estos tenía yo mucha herramienta para trabajos de ebanista y escultor. Todo esto junto con aquello que yo tenía de otras cosas como ser *instrumentos matemáticos* un instrumental entero con el *círculo proporcional* (¿compás?) que por si sólo costó *seis ducados* en Ausburgo y era completamente dorado, todo me fue quitado y en mi

1 Citamos por la edición de la Universidad de Tucumán (1942-1944, 4 vols.). Se aclara siempre el tomo y la página.

2 Indudablemente estas ilustraciones sustentan también su singularidad –una singularidad compartida con Guamán Poma de Ayala, Juan Zapata Inga y Baltasar Jaime Martínez Compañón, entre otros.



Mi parroquia con huerta y lo demás. A la izquierda: Mi vivienda nueva. Vivienda del cocinero. Cementerio. A la derecha: antigua casa parroquial. Iglesia (65)

presencia secuestrado; sólo me dejaron el *crucifijo*, un antiguo *breviario* y dos pequeños libritos eclesiásticos (III, p.83).

Muchas o algunas de ellas pudieron ser hechas en el Chaco como ayuda memoria. Un indicio lo da el ahorro de papel, pues con frecuencia incluyen varios asuntos en una sola ilustración –por ejemplo, dibujos de la carreta, además de la imagen del modo en que los mocoví cruzan el río– y la mayoría de ellas suelen estar dibujadas en papeles pequeños y de igual tamaño. Pensamos entonces que le era difícil disponer de suficiente papel, y que no quería renunciar a reproducir los objetos con todos sus detalles. Las observaciones sobre lo representado en las láminas, especialmente los pormenores sobre el hábitat y las costumbres de los mocoví o de los animales y plantas autóctonos, son apuntadas no sólo en los epígrafes sino también dentro de las acuarelas. Como destaca Agustín Alzari (2010), «el mérito de las pinturas de Paucke radica en la combinación de una técnica escasa con un alto nivel expresivo que continuamente la desborda. […] Ningún boceto ni libreta auxilió al jesuita en su extraordinaria ambición totalizadora»[3]. Las 104 acuarelas pintadas sobre tela en los 10 rollos de gran tamaño encuadernados con el texto manuscrito de las memorias se encuentran en el monasterio de Zwettl. Allí encontró Guillermo Furlong el manuscrito y la mayoría de las láminas (menos las siete editadas en 1870 por Kobler) e hizo conocer a Paucke en el ámbito hispanoparlante, con su libro *Entre los mocobíes de Santa Fe,* editado en 1938.

3
Del prólogo de Agustín Alzari a *Hacia allá y para acá* (2010). También con la traducción de Edmundo Wernicke. Texto en CD-Rom y un libro con las ilustraciones del tamaño de los originales.

Quién es Florian Paucke

El 24 de septiembre de 1719 nació Paucke en Silesia (actual Polonia), entonces perteneciente a Austria. A los diecisiete años, en 1736, ingresa a la Compañía de Jesús, ya con el pedido expreso de autorización para cumplir su misión en América. Se ordena como sacerdote en 1748, aun debiendo seis meses de cursada. Se le permite para poder realizar su proyecto, pues había recibido la aceptación del Vaticano a fines de 1747, con destino a la provincia Paraquaria, nombre dado por la Orden a la extensa zona, que comprendía la actual república del Paraguay y el norte de la provincia de Santa Fe y el Chaco austral, en el actual territorio argentino. De inmediato inicia el viaje y con él inicia el relato –la travesía por tierras de España y Portugal para embarcarse en Málaga el 20 de septiembre rumbo a Buenos Aires.

Ya al cruzar el territorio español advierte el riesgo de los juicios apresurados y apunta en sus memorias el cuidado que tendrá en el futuro, un modo de asegurar la objetividad de su informe, sustantivo con que define a su texto: «Yo aseguro que escribiré imparcialmente y no apreciaré a ninguno más que a otro. Sigo la marcha de mi relación y hasta aquí no doy preponderancia a ninguna *nación* hasta que yo haya investigado bien y maduramente en todo» (Paucke, 1942-1944, I, 22).

Después de cuatro meses de navegación llega, a los 29 años, el 1º de enero de 1749, con otros misioneros, entre ellos Martin Dobrizhoffer (1967), quien en *Historia de los abipones* cuenta su labor evangelizadora, realizada en una reducción, como Paucke, en la Provincia Paraquaria. Sobre la naturaleza y los habitantes del Gran Chaco en la etapa considerada por Paucke, se han editado además en español, textos de José Cardiel, Pedro Lozano y José Jolis, también misioneros jesuitas.

Un problema ya resuelto es el apellido: Paucke y no Baucke, como había sostenido en Argentina el padre Guillermo Furlong. Pero la carta firmada por Paucke de 27 de octubre de 1763, existente en el Archivo General de la Nación en Buenos Aires, permitió a Wernicke confirmar el apellido Paucke, ya convencido de que éste no había revisado el manuscrito (hoy perdido), y teniendo en cuenta además el testimonio de Dobrizhoffer, quien en su libro recién mencionado varias veces lo nombra Florianus Paucke.

En el *Collegio* de los jesuitas reside durante su breve estadía en Buenos Aires, cuya descripción inicia señalando que «es en todo el territorio de *Paraquaria* la más grande y más notable ciudad, mayor que Praga en Bohemia pero no tan magnífica aunque más ordenada porque las calles son rectas como a cordel» (I, p. 106). Para destacar la hospitalidad que él y sus compañeros reciben, recurre como en muchas otras veces a uno de sus predilectos centros de interés, la comida. La describe con

mucho detalle y hasta da la receta de lo que los españoles llaman olla podrida (I, pp. 102-104).

Poco después, en la marcha hacia la ciudad de Córdoba en carreta –la dibuja y describe– muestra ya una curiosidad que lo lleva al continuo registro de las singularidades y las extrañas costumbres que encuentra, actitud que sostiene en buena medida el interés de su obra. En el Colegio Máximo de Córdoba permanece cuatro años para terminar sus estudios de teología.

Dieciocho años vive Paucke en América, durante quince de ellos, entre 1752 y 1767, cumple su misión evangelizadora en la reducción de San Javier, fundada a la vera del río de mismo nombre en el norte de la actual provincia de Santa Fe, área sur del Chaco argentino, perteneciente a la provincia jesuita del Paraguay; fue fundada en 1604, atendiendo al pedido de las autoridades coloniales, confiadas en que la dedicación especial de los misioneros sometería a las tribus indómitas, abriéndole así el paso a la posesión de la región, posibilitando también satisfacer la codicia de los colonos en disponer del trabajo de los indios «domesticados».

Paucke y la reducción de San Javier

El largo relato de Paucke se inserta en el conjunto de cartas y relaciones jesuitas sobre la conquista del Chaco, que se distinguen por el tramado de sus argumentaciones en confrontación con las críticas provenientes de gobernadores u otros grupos de poder coloniales. En diferentes momentos su crónica evidencia que conoce textos jesuitas sobre la conquista y los indígenas nómades cazadores de esa región de frontera, marginal, del virreinato del Perú, lejos también de los otros centros de poder del Río de la Plata, como Buenos Aires o Córdoba. Por ello y dada su cultura y preocupaciones, se entrega a demostrar la importancia de su tarea y valorar especialmente la fauna, la flora, tanto como el territorio y sus habitantes, sin sumarse a la concepción, impuesta sobre todo por Buffon, que presentaba al hombre americano como débil y enfermizo. La crónica de Paucke se integra a la de otros jesuitas destacados, muchos de ellos criollos o españoles con larga residencia en América, respecto del rechazo a las apreciaciones negativas hechas en Europa, como fueron, entre otros ejemplos notables que respondieron a esa desvalorización, concentrándose en el desarrollo de las civilizaciones precolombinas y/o de la conquista, las obras de Francisco Xavier Clavijero, *Historia antigua de México* (1780-1781); de Juan Ignacio Molina, *Historia geográfica, natural y civil del reino de Chile* (1782 y1787), o de Juan de Velasco, *Historia del Reino de Quito en la América Meridiona*l (1789).

Ensalada de un misionero (cebollas silvestres, ajo silvestre, cardo, rábano silvestre, pimienta silvestre, pimientos, ají, otra pimienta española.

Sabemos que las crónicas jesuitas difieren según sea la distancia temporal y espacial entre el momento de la escritura y el de la experiencia en América, sobre todo por la incidencia de la expulsión que intensifica la necesidad de demostrar el éxito de la evangelización. El texto de Paucke es un muy buen ejemplo, especialmente cuando reparamos en que su historia familiar y el pasado personal, las referencias a su tierra o a los sucesos posteriores a los años americanos, prácticamente están ausentes en el relato, concentrado solamente en ese *hin* del título de sus memorias. Desde ese «allá» regresa a su tierra, radicándose dos años más tarde en el convento cisterciense de Zwettl, en Baja Austria, cuyas autoridades le solicitan que escriba la crónica. Con la disolución de la orden en 1773 pasa a vivir en Bohemia hasta su muerte hacia 1780.

De qué modo el misionero sobre un cuero pasa el rio. Otra manera en cesta de viaje. De qué modo se pasan en Paracuaria los carros por ríos hondos.

En los dos primeros capítulos de la segunda parte de su crónica, Paucke se retrotrae a los comienzos de San Javier en 1743, siguiendo el relato de su fundador, Francisco Burges, quien lo recibirá más tarde al llegar a la reducción. Volver a estos inicios, le permite referir la importancia de ella, pues logró durante su permanencia el asentamiento de los mocoví y también en buena medida puso freno a los frecuentes asaltos a la ciudad de Santa Fe y al arreo de ganado de los campos circundantes. Las fuerzas militares apoyaron la fundación, dado que ellas no habían podido impedir las incursiones de los indígenas, que rápidamente se internaban en la selva, su medio natural, que les aseguraba protección y alimento.

Los textos coloniales españoles coinciden en condenar los rasgos culturales de estos grupos nómades, recolectores y cazadores, cuya enorme destreza para la guerra no pudo evitar la expansión española de la frontera tucumano-chaqueña a comienzos del siglo XVIII, y la consiguiente mutilación del territorio étni-

co original. Ese avance los fue desplazando y constriñendo, arrinconándolos en las zonas inundables, en un estrecho territorio en que los conflictos interétnicos y la necesidad de mejorar los recursos de supervivencia los obligaba a una continua movilidad, que hacía difícil su pacificación y control mediante los poblamientos estables proyectados por los jesuitas.

Carlos D. Paz (2003) señala que no se ha estudiado bien hasta ahora esa imagen de simples cazadores-recolectores, pues falta describir y analizar las adaptaciones de estos grupos, que le permitieron subsistir ante los avances de los indios vecinos y de los «conquistadores» blancos, españoles y portugueses.

Los diversos grupos del área practicaban una agricultura basada en la tala y quema; aprovechando luego el desmonte, sembraban maíz, melones, zapallos, etc. El texto y las ilustraciones de *Hacia allá y para acá* muestra los numerosos recursos vegetales (rábanos, cebollas, ajos, hongos, frutales, entre otros) y animales (tigres, liebres, conejos, avestruces, nutrias, gran variedad de aves y peces, etc.) de que disponían durante la estación seca. Vale la pena citar esta detallada enumeración, típica de Paucke, de la riquísima fauna de una isla del río Paraná:

> En esta ínsula se encontraban muchos tigres, ciervos, puercos monteses, avestruces, venados, leopardos, monos, zorros grandes y chicos; lobos marinos y puercos marinos (carpinchos) en gran cantidad. Esto era muy conveniente y agradable a los indios; también Cithaalin comenzó a sonreírse, y especialmente cuando él vio el campo llano hacia el costado oeste, donde al lado de lagos (llenos de) juncos se encontraba justamente una gran cantidad de todos estos animales junto con muchos miles de caballos silvestres, que en esta tierra selvática pacían a veces de a trescientos, ochocientos, también a mil (II, p. 41).

Los robos de ganado sucedían durante la temporada de lluvias, en verano, desde noviembre a marzo, cuando las inundaciones provocaban la desaparición de los animales silvestres –las liebres, conejos, vizcachas, etc.– y de los vegetales (maíz, melones, zapallo, etc.), que las lluvias impedían sembrar. El ganado cimarrón había resuelto hasta entonces las carencias, pero cuando comienza a extinguirse en el XVIII recrudece el conflicto con los indios, que empezarán a apoderarse del ganado criado en las haciendas, que habían ocupado las tierras libres de inundaciones. Paucke describe y dibuja esos vegetales y animales que constituían la dieta básica del indio, contribuyendo a desmentir la falsa imagen del indio bruto y ocioso. También describe e ilustra el papel que el cuero tenía en los objetos de la vida cotidiana, como comprueba ya al inicio de su asentamiento en la misión: «Mi vivienda y […] la iglesia no tenían paredes sino que estaban rodeadas por cueros frescos de buey pero el techo de la iglesia era de paja y el techo de mi vivienda era también de cuero crudo» (I, 169).

Estos rasgos de la relación entre españoles e indígenas, tuvieron derivaciones cuando ya estaba instalada la reducción. Por una parte, según el relato de Paucke explica, pidió con gusto al destacamento militar el deseo de los indios de alejar la reducción y acercarla más a la selva. Los motivos del pedido son no sólo porque la cercanía de los españoles daba malos ejemplos y maltrato a los indígenas, sino también por las inundaciones, porque los terrenos malsanos para el ganado, y muy especialmente además porque:

> las estancias de los españoles estaban tan cerca que el ganado podía mezclarse en una media noche con el ganado de los españoles, en cuya ocasión los españoles buscaban el consumo más entre el ganado de la reducción que entre el propio, como demostraba la experiencia diaria (II, p. 39).

Desde su llegada a la reducción Paucke se dedica a enseñar a los indígenas diversas prácticas culturales europeas, poniendo el acento en oficios que propendieran la sedentarización de los mocoví, ayudaran a su mantenimiento y les facilitaran la incorporación a la sociedad española, una tarea que cumplían las distintas órdenes religiosas, de «domesticar» al nativo. *Lutier* y buen compositor, Paucke enseñó música y organizó talleres de herrería, zapatería, carpintería y fábricas de ladrillo, velas, jabón o pan.

El reconocimiento de la pacificación que conseguían las misiones, no diluía el rechazo español de un control que impedía el aprovechamiento indiscriminado y el maltrato del indígena; colaboraba en cambio en acentuar las rivalidades con las misiones establecidas por la cada vez más influyente y rica Compañía de Jesús. En 1765 comienzan las persecuciones de españoles y portugueses, crecen

en 1766, hasta obedecer el decreto de Carlos III de expulsión de sus dominios de Europa y América, del 1º de abril de 1767. Unos 2600 jesuitas, la mayoría nativos de América, recibieron plazos perentorios para dejar su lugar de residencia. La expulsión ya había sido decretada en Portugal en 1759 y en Francia cinco años más tarde, en 1764.

Ya camino al destierro Florian Paucke se pregunta «¿Cuál fue el motivo? No lo conocían ni ellos ni nosotros» (III, 1º parte, p. 99). Inicia así uno de sus comentarios sobre la expulsión, a sabiendas de que está llegando al final de su defensa del buen gobierno jesuita en las misiones, que con su crónica busca legitimar. Sin embargo, al expresar sus quejas deja traslucir las causas. Lo hace por ejemplo en este fragmento, donde hace valer sus servicios y los beneficios que los indígenas han dado a la corona:

> Yo no quiero detenerme más en un mayor relato de los servicios que los indios han prestado al Rey y su país, son suficientes estas pruebas para que se extermine la conspiración que en la Corte se había producido contra las misiones y se reconozca claramente cuán vano ha sido el rumor que los Jesuitas con sus indios trataban de cercar los españoles para destruirlos finalmente (II, p. 314).

El valor de su misión lo mostraban los riesgos constantes que enfrentaba al contrariar los intereses del gobierno de españoles o portugueses, que justificaban la explotación del trabajo indígena negando la inteligencia y la capacidad de los indios para el aprendizaje. Paucke reconoce, en cambio, en distintos fragmentos de su relato la capacidad creativa y la inteligencia de los indígenas, pensamiento que se inscribe en la corriente renovadora de la Compañía de Jesús en el siglo XVIII[4]. Cuando destaca los conocimientos y las condiciones físicas y morales exigidos a los misioneros jesuitas enviados a América puntualiza:

> Tal vez se cree que un misionero de Indias no precisa otra cosa que realizar una buena doctrina cristiana porque se considera a los indios unas gentes incapaces y de ningún modo inteligentes. ¡No! Se necesita algo más pues los incapaces pueden dar buenos bocados a mascar tanto en lo que concierne a la ciencia y la virtud del maestro, como también a la paciencia y mansedumbre (del mismo) (III, p. 141).

En el segundo tomo, cuando utiliza el cuestionario, a la pregunta sobre la inteligencia indígena responde: «Ellos tienen un entendimiento tan bueno como todos nosotros, pero él no es tan agudo porque ellos viven sin doctrina ni ocasión que podría hacer agudo su entendimiento» (II, p. 259) y más adelante comenta: «Al principio en el descubrimiento y la conquista estos países no fueron considerados gentes sino animales y así se condujeron los Españoles para con ellos pues los viajeros les echaron sobre los hombros la carga» (II, p. 281), para agregar luego que los indios fueron aceptados por la Orden «como niños de tutela y mediante muchas prescripciones reales, mandamientos y decretos fueron libertados de semejante esclavitud» (II, p. 282).

Paucke deja traslucir los problemas con el gobierno colonial de Santa Fe, con «los españoles» como los llama, pero es sólo hacia el final de la crónica, cuando cobran mayor protagonismo las hostilidades y rivalidades con la Compañía de Jesús, sufridas a lo largo de diez años, encara abiertamente las acusaciones de que la Orden pretendía hacer de Paraquaria un reino propio. Por último, el gobernador de Buenos Aires cumpliendo la orden real de expulsión, a la llegada de los jesuitas a la ciudad, dispone la prisión de los jesuitas hasta ser embarcados, en tanto el texto insiste en apuntar el dolor de los numerosos indios de su misión que lo acompañaban y el «alboroto» en la ciudad («todo fue pleno clamor llorar y lamentarse; otros maldecían de tal proceder para con los Jesuitas y compadecían íntimamente nuestro destino» (III, p. 71). Los habitantes lo colmaban de vituallas para el viaje, que Paucke no se priva de memorar: «chorizos largos secados al aire, y aun otros gruesos cuartos de chancho, no secados a la manera de jamones en la chimenea sino al aire» (III, p. 90).

Los problemas lingüísticos

Si bien escribió en alemán y conocemos su crónica en traducción al español, el texto de Paucke ha ingresado al repertorio de fuentes coloniales argentinas, porque nos introduce de otro modo en los problemas de la otredad y la heterogeneidad, en los cuales sin cesar estamos implicados: La singular extranjería de Paucke nos advierte sobre las mediatizaciones particularmente complejas que solicitan en general estos textos, siempre ligados a los condicionamientos culturales, lingüísticos,

4 Véase Darko Sustersic, «Corrientes internas en la Compañía de Jesús durante el siglo XVIII a la luz de los testimonios de tres polémicas» en Bartolomeu Meliá, (ed.) (2002) *Historia inacabada, futuro incierto. VIII Jornadas internas sobre las misiones jesuitas*, Asunción, Centro de Estudios Paraguayos.

ideológicos, etc., que establece la cultura y los intereses del cronista.

Entre españoles, criollos, mestizos e indígenas Paucke es otro. Perfila otras distancias al dar cuenta de la sociedad heterogénea en el área sur del virreinato del Perú, en la cual circulaban otros extranjeros, en una población de españoles, criollos, grupos sometidos y por someter, junto a una variada trama de subalternidades –mestizos, esclavos, moros y africanos, etc.

Es diferente por no ser español, y por lo tanto no estar comprometido en defender la legalidad del imperio, concentrando su habilidad en la defensa de la reducción ante el comandante español de las tropas de la zona. Los españoles son una imagen de la otredad, por la vestimenta o comida, así los describe y los pinta. Pero sobre todo son otros por su conducta, su moral y codicia. Paucke articula un nosotros bastante diverso por sus inclusiones y exclusiones, aparentemente desentendido de los problemas entre españoles recién llegados, los de ya larga residencia o los criollos –una única vez se refiere a los «gachupines», y traduce el vocablo como «extranjeros».

Pero es otro por su lengua. Porque escribió en alemán pero con expresiones peculiares que indican que ha hablado otro idioma siendo niño y que dificultan la comprensión. Pesa en este asunto el hecho de que no se cuenta con el manuscrito original sino con una copia que, considerada atentamente, muestra que Paucke había dictado el texto y no revisó con cuidado su transcripción. Las ediciones alemanas, siempre fragmentarias, no resuelven estas dificultades pues presentan transcripciones libres y modernizadas.

Y sobre todo es otro porque ingresa a una formación social que vive una situación comunicativa lingüística y cultural muy diferente a la propia. Donde además, debe aprender el lenguaje de los sectores dominantes, el español de los colonizadores, para cumplir una experiencia compleja de plurilingüismo y por ende, de pluralidad cultural. Fundamenta la verdad de su crónica pues aclara que sólo cuenta en ella lo observado y vivido en la misión de San Javier y en los viajes hechos por obligaciones de su tarea en ella, y que puede hacerlo porque ha superado la barrera lingüística: «Mi mayor preocupación fue aprender el idioma para que yo no necesitara hablar por señas con los indios como un mudo» (I, p. 170).

Cuenta después de su llegada, cuando ya ha interactuado en el mundo colonial en las ciudades de Buenos Aires y Córdoba, sus dificultades para aprender español («En cuántas ocasiones las lágrimas se me cayeron de los ojos y me invadió una profunda tristeza que la lengua no quiso pegárseme tan pronto como yo pretendía», (II, p. 49)). Este problema se multiplica al enfrentar el aprendizaje del mocoví y el contacto con la gran variedad de lenguas indígenas habladas en el ámbito de la reducción. Dedica varios capítulos a la lengua y a los rasgos gramaticales, sintácticos y lexicales peculiares.

Una y otra vez repite su deseo de «Ser perito en el idioma», narra sus estrategias para lograrlo, reproduce sus conversaciones con indígenas e inserta frases en sus lenguas, que por una parte revelan sobreimpresiones de experiencias en la memoria y acercamientos entre enunciado y enunciación; y por otra, ponen en escena las tensiones entre las exigencias de argumentar y los sentimientos ante el recuerdo de lo vivido.

Cree, afirma en el Prefacio de su obra, que estos conocimientos le han permitido narrar lo vivido con «sincera verdad» y, sin generalizar, porque entiende los riesgos de disolver la diversidad que intenta respetar su etnocentrismo en el espacio («Yo admito que las inclinaciones, usos y costumbres, no sean iguales en todo el mundo», (I, p. 22)), y en el tiempo («a cuya mutabilidad están sujetos todos los hombres y países», (I, p. 4)).

En toda la crónica llama la atención la búsqueda de la exactitud en el detalle, reforzada por las ilustraciones, de diferentes aspectos de la cultura mocoví, pero suele comentar sus dificultades. En un momento, al referirse a la lengua, evidencia sus límites de comprensión de la otredad, pues aunque rehúya homogeneizar sus experiencias concretas, su afán por resaltar la labor misionera en las reducciones, lo hace desdecirse. La cita siguiente apela a la comparación con lo animal, de la que suele valerse, y aquí también a la demonización, un recurso prácticamente ausente en él. Beatriz Vitar (2003) señala que en el Chaco no había religiones propiamente dichas sino «supersticiones» y que Paucke no condena por ello a los indios, en cambio dirige sus sermones contra los brujos –importantes focos de poder– y amenaza con perseguirlos hasta su destrucción:

> Se encuentran entre ellos unas lenguas tan confusas e incomprensibles que el misionero sin la real ayuda de Dios pudiera aprenderlas casi imposiblemente. Apenas si se entiende una sílaba o una letra de ellas cuando conversan y uno cree que solo fuere un graznido de gansos o de otros animales. En frecuentes veces yo he hecho presente a mis *indios* que a mí no me parecía otra cosa sino que el Enemigo Malo fuere el maestro de todos sus idiomas para que su dificultad detuviere los *misioneros* y con ella si bien no impidiera la salvación de sus almas la hiciere a lo menos muy dificultosa (II, p. 171).

Las experiencias entre los mocoví

Emblemáticamente monumentaliza los obstáculos para llegar y abandonar América con el cruce del Atlántico, asediado por tormentas largamente descriptas, que se suceden multiplicadas cuando debe vadear ríos crecidos por las inundaciones, o cuando enfrenta los peligros desconocidos de la naturaleza americana, aunque sus dibujos ilustran mucho más la curiosidad y el placer del viajero ante lo nuevo –basta ver el dibujo de los «tigres», como llama a los yaguaretés, descansando tranquilos, simpáticos, fácilmente amigables. Entretanto, es el texto el encargado de subrayar los esfuerzos y riesgos de evangelización para pacificar una zona en continua lucha entre los distintos grupos indígenas, sin presentarlos como feroces y extremadamente belicosos. En el primer capítulo de la Tercera parte, dedicada a explicar «La manera de vivir, usos y costumbres de los indios americanos en el paganismo», luego de aclarar que sólo puede referirse a su experiencia y a los que «yo mismo he observado durante el tiempo de mis años de misión» y que lo expondrá con la modalidad del cuestionario. «¿Los indios son pues, hombres como nosotros?» Es la primera pregunta, cuya respuesta afirmativa involucra el aspecto físico y espiritual, destacando la fuerza, el hábil manejo de las armas, la inteligencia del indio, y también muy brevemente, su vida familiar y su organización social.

De algunos de ellos cuenta con detenimiento su pertenencia grupal, su carácter y costumbres, así como el modo que van comprendiendo los valores culturales que se les quiere imponer, como ocurre con Nevedagnac. Lo describe minuciosamente con admiración en el capítulo «Primera visita por el cacique Nevedagnac», sólo a él dedicado. «Este cacique me gustó cordialmente; según mi conocimiento fisionómico el fue uno de los mejores que yo había conocido. Yo me empeñé en recibirlo con la mayor amabilidad y el se me presentó con admirable cortesía» (II, p. 77).

Para lograr la obediencia de los caciques, Aletin es la figura ejemplar del respeto y la amistad que Paucke ha logrado con ellos, en tanto va consiguiendo mucho más difícilmente una buena relación con Cithaalin, Alangain y Nevedagnac. Aletin y Cithaalin, dos figuras de valor paradigmático, en un principio contrapuestas, el primero en tanto prototipo del rebelde apegado a su cultura, discutidor y razonador, pero incapaz de dominar sus pasiones, frente al segundo, ejemplar por lo empeñoso, sensato y obediente: sobre esta base articula el proceso que va dando como resultado la cristianización y la imposición de los nuevos modos civilizatorios, fundados en los discursos, en el relato de conductas ejemplificadoras, y sobre todo en la disposición para la vida comunitaria de los jesuitas. Solamente una vez cuenta una «milagrosa incitación al bautismo» en la abuela de Cithaalin, que pide ser bautizada momentos antes de su inesperada muerte –episodio que sirve además para corroborar que no imponen autoritariamente los ritos religiosos.

Los episodios que jalonan la progresiva aceptación de la vida en la reducción del cacique Cithaalin van explicando los métodos para lograr la pacificación: su acercamiento a la reducción, cómo establece las bases de las tratativas para incorporarse, si bien aún apegado a sus costumbres, en tanto insiste Paucke en mostrarle los beneficios sociales y espirituales de aceptar la fe cristiana –el bautismo, así como las concepciones religiosas y éticas de los misioneros, uno de cuyos momentos es el ejemplo de su abuela, recién citado–. Culmina este proceso ejemplar cuando Cithaalin acompaña a los misioneros llorando apenado un buen trecho del camino hacia el puerto de Buenos Aires, para cumplir la orden de expulsión.

Todavía seguirá presente Cithaalin en la tercera parte, «De la manera de vivir, usos y costumbres de los indios americanos en el paganismo», en la que, con el sistema de preguntas y respuestas, y también de los catecismos y otros textos destinados a la evangelización, da cuenta de la cultura mocoví. Parte de la descripción y las imágenes físicas, para en-

seguida explicar los tatuajes y otros adornos corporales (aceptados muy lentamente por los misioneros), pasando luego a las armas, la alimentación, el lenguaje, etc.

Aquí se perfilan más nítidamente los esfuerzos por compenetrarse de la cultura mocoví, aunque registra sus intentos desde los comienzos mediante el acercamiento a través de lo que se comparte, como en este ejemplo en el que ridiculiza la pretendida superioridad de su cultura, cuando se encamina a San Javier:

> Mientras tanto yo estaba en la orilla despejada en el agua y lodo; tronaba y granizaba sobre mí; la violenta y continua lluvia me había remojado tanto que yo temblaba por todos los miembros: Mi pequeño *indio* [...] estaba desnudo delante de mí y para que la lluvia no le mojara tanto la cabeza desnuda se colocó [...] mi sombrero clerical y se paró ante mí como si me solicitara contemplarlo y observar si esta gala no sería sentadora también para él. Esta monería me movió a reírme y me alentó cuando vi que mi pequeño desnudo camarada *indio* comenzaba todavía a divertirse porque yo, el arropado, tiritaba de frío» (I, p. 165).

Innumerables secuencias narran confrontaciones culturales a través de interacciones muy diversas, desde compartir la caza de monos (II, cap. VIII) hasta la difícil aceptación de la comida del otro, rechazada con asco («Yo hice un gran esfuerzo en mandar asar carne de salvagina recién muerta, sin ser lavada y llena de sangre y comerla pero para causar un placer», (II, 62)). La extrañará más tarde, ya de vuelta en su tierra: «yo me había acostumbrado ya tanto a ese comistrajo que lo he saboreado con mayor agrado que un asado preparado conforme al arte. Debo confesar (otros me llamen o no un tragaldabas) que después que yo he retornado de las *Indias*, he sentido antojos más por un asado *indio* preparado de semejante *manera* que por una pierna de ternero preparada en óptima forma» (II, 182); defenderá además su valor alimenticio, para concluir, como tantas otras veces, dando la receta del «asado con cuero», tradicional en la pampa argentina, ofreciendo la del asado indígena al lector:

> Yo recuerdo de cierta cura que los señores médicos suelen ordenar a aquellos que abrigan en su cuerpo una naturaleza viscosa y húmeda y humores perniciosos. Es la cura por el asado que yo he visto usar mucho en las ciudades indianas. Yo aseguro que les hará mejores efectos que un asado a la parrilla o un asado zapatero o semejantes que se suelen presentar en las mesas más distinguidas pues lo que el asado en sí pudiera tener de bueno, lo echan a perder los hierros de cocina, condimentos añadidos y especies que no son poco nocivas al hombre en su salud» (II, p. 182).

Cito además el cierre del episodio comentado: «¡Quién tuviera un *apetito* [...] de semejante asadito, se presente ante mí; yo conozco especialmente bien la *receta* y –si con ello se hace un servicio– quiero prepararle también el asado» (II, pp. 182-183).

Paucke coincide con otras crónicas jesuitas sobre el Chaco en representar a los indígenas sin freno para excesos que destruyen las relaciones entre los mocoví, arriesgando además el entendimiento con otros grupos. Relata e ilustra las borracheras que culminan en violencia, tanto como la voracidad con la carne vacuna, evidenciando la necesidad y los límites del control que busca la reducción, si bien la crónica no escatima narrar la pasión por la comida del narrador:

> Recién habían reunido trescientas cabezas de ganado y arreado a pastar en el campo aledaño. Ahí comenzó el tragar. Eran más o menos unas dieciocho familias de indios, calculada una familia en nueve almas; había que darles de comer bastante. Dentro de tres días se carnearon seis reses vacunas para todos, pero parecía que los indios no se contentaban con tan poco ... y se quejaban por padecer hambre aunque fuera de esto mataban muchos tigres, avestruces, ciervos y semejantes para su sustento (II, p. 20).

Tal preocupación, muchas veces reiterada, funciona como reaseguro de sus argumentaciones ante las luchas por el dominio de los indígenas sometidos. Pero justamente esta cuestión colabora en impedirle evadir concepciones homogeneizadoras del otro, evidentes en sus estrategias para obtener del indígena la aceptación de la tutela, acudiendo a procedimientos contradictorios. De continuo muestra la disuasión mediante el razonamiento o el consejo, y al mismo tiempo refiere cómo busca favorecer la enseñanza valiéndose de tretas destinadas a sujetos pensados como si fueran niños – «estos Mocobíes, mis niños» (II, p. 81). Las citas sobre estos procedimientos, tomadas del mismo fragmento, permiten

advertir el continuo vaivén entre una y otra actitud:

> Finalmente no es de admirar que un indio se apegue tan cándidamente a sus prejuicios tan mal concebidos cuando en Europa muchas ideas semejantes, aun más salvajes, se encuentran en cabezas al parecer razonables. Los indios no deben ser inculpados tanto porque su incapacidad los disculpa. Pero tales gentes malévolas son mensajeros de Satanás que quieren substraer de la buena enseñanza de sus sacerdotes a los indios inclinados al mal e ignorantes. Todo parece ser puro interés de los pobres e ingenuos indios (II, p. 23).

Poco antes había escrito:

> Aletin demostró un gran placer por estos preparativos y aunque el indio es el hombre más haragán en el mundo ni ha aprendido la menor cosa de un trabajo, es sin embargo apto de imitar lo que ve. Para invenciones y cosas *especulativas* se encuentran en *América* pocos *indios* selváticos que tuvieran habilidad, ¿o es que son tal vez demasiado inconstantes en su *fantasía* o pensamiento? (II, p. 19).

Corroboraba con ello la acción de las misiones jesuitas no sólo respecto de la evangelización, sino en lograr la pacificación y en dotar a los indígenas de una educación que les permitirían sobrevivir en la sociedad española. Al persistir en el relato la representación de los mocoví como reacios a la vida sedentaria y al trabajo, puede Paucke mostrar cómo esa antigua condición era el soporte de los logros civilizatorios de los misioneros ante el fracaso español. Esto significaba la aceptación de las normas de la sociedad colonial, en las cuales el trabajo era la condición para cubrir las necesidades de subsistencia, y también para el pago del tributo que se solventaría con los cultivos, los trabajos en cuero y los tejidos de los indígenas. Para aumentar los ingresos Paucke averigua, aprende y luego enseña cómo se hacen las velas y el jabón, más tarde agrega el aprendizaje de carpintería («Hicimos puertas, marcos de ventanas, mesas y cosas semejantes» (II, p. 52), construye un torno y un horno de ladrillos e ilustra la fabricación de vasijas, monturas y estribos, y a la vez de penachos y flechas.

Estas explicaciones sobre la economía de la misión, da pie a la aclaración del sentido de la explotación de la yerba mate –cuya comercialización descansaba en la red organizada por los colegios jesuitas– y desmentir las acusaciones de enriquecimiento, pues sólo se había encontrado en ella la posibilidad de proporcionar una bebida, un «té», que con cierto éxito frenaba los desmanes de las borracheras. A su vez justifica la cadena de estancias jesuitas con numerosas cabezas de ganado vacuno y ovino, pues se las destinaba a paliar la voracidad mocoví y el robo de ganado.

El tratamiento y el espacio concedido a las comidas muestran el placer de Paucke por la buena mesa, aun en situaciones difíciles, por ejemplo cuando recién disipada una tempestad, anota la receta del gazpacho, ocasión además para comentar sus cualidades de cocinero que, como sus habilidades manuales, caracterizan sus actividades en la misión desde temprano: mientras otros jesuitas y el padre Burges se dedicaban a enseñar a leer e instruir en la doctrina cristiana, Paucke se ocupaba de trabajos menos prestigiosos, que serán siempre los suyos en América: «[...] como yo no era aún del todo perito en el idioma, (me pidió que) me encargara de los asuntos caseros y campestres, también hiciera de maestro de cocina, maestro de graneros y guarda mayor de bosques» (II, p. 100).

Los saberes de nuestro cronista comprenden también el arte de curar, que exhibe en ocasión de la epidemia de viruelas de 1759, con la emulsión que utilizaba como remedio:

> Era una sustancia de diversas semillas de melones de agua (sandías) y otros melones machacados en conjunto [...] otras semillas de pepino, semillas de zapallos dulces [...]. Estas semillas todas machacadas en conjunto y coladas con agua por un pañito rinden una leche preciosa; ésta con más agua y endulzada con azúcar le daba a mis enfermos a beberla con ahínco: pero pera bebida ordinaria (les daba) agua de cebada; para hacer brotar las viruelas agua de lentejas (III, p. 37).

Pero sobre todas sus competencias prevalece su afición musical, a la que una y otra vez vuelve para contar el aprendizaje de los indígenas, la formación de una pequeña orquesta con su coro, cuya renombre provoca la invitación a tocar en las procesiones y otras fiestas religiosas, para la evangelización y para la interacción con nuevas formas de sociabilidad y del uso del ocio, como otra manera de consolidar las nuevas sociedades americanas. Sus dibujos detallan con orgullo la suntuosidad de esas celebraciones, haciendo siempre espacio al placer de la comida.

El orgullo por su competencia para aprender y enseñar, y sobre todo por sus logros de inducir el trabajo, constituye una de sus estrategias discursivas para poner de relevancia la eficacia social de la organización misionera. Esta preocupación, muchas veces reiterada, funciona como reaseguro de sus argumentaciones ante las luchas por el dominio de los indígenas sometidos. Pero justamente esta cuestión colabora en impedirle evadir concepciones homogeneizadoras del otro, evidentes en sus estrategias para obtener del indígena la aceptación de la tutela, acudiendo a procedimientos contradictorios. De continuo muestra la disuasión mediante el razonamiento o el consejo, y al mismo tiempo refiere cómo busca favorecer la enseñanza valiéndose de tretas destinadas a sujetos pensados como si fueran niños – «estos Mocobíes, mis niños» (II, p. 81). Las citas sobre estos procedimientos, tomadas del mismo fragmento, permiten advertir el continuo vaivén entre una y otra actitud:

> Si el *misionero* sabe algo, si él es hábil y dispuesto a semejantes cosas, ellos aprenderán cuanto ven; si él no lo es, permanecen ellos unos posmas pues ¿de cuál otro podrían ellos aprender? Los Españoles mismos son poco empeñados a aprender algo de un arte, todo está en el comercio. Ellos consideran como el ejercicio más despreciable el ejercer un oficio manual. No se encontrará un Español *indiano* que fuere un sastre, zapatero, carpintero o semejante; todos estos oficios y otros más son únicamente ocupaciones de los *esclavos* y *mulatos* (II, p. 279).

Hacia allá y para acá, ya el título privilegia el desplazamiento designando un relato de viaje centrado en el nuevo mundo americano. Describir, informar, la tarea obligada del cronista, es respetada por Paucke tanto cuando describe la flora y la fauna del ámbito natural, como cuando se detiene en las ciudades –edificios, trajes y costumbres de sus habitantes–, si bien estos intereses no desvían el ocuparse de las instituciones religiosas, que ha visitado muchas veces con sus indios músicos para actuar en iglesias y conventos. Pero sobre todo, le interesan los modos nativos de resolver las necesidades y problemas, y así describe y dibuja la construcción y el uso de la carreta, como ya dijimos, o de una especie de bolsa de cuero con la que los indios cruzan los ríos, o se detiene en la destreza para arrojar las boleadoras o detalla a los jinetes que pescan cabalgando de pie sobre el recado cuando las crecidas del Río de la Plata indican abundancia de peces. Paucke se circunscribe a la experiencia inmediata, ayudado por sus habilidades de artesano.

Hacia allá y para acá, dos espacios separados por el tiempo y la distancia; dos culturas, diferentes formas de vida, de costumbres y creencias que vuelven a unirse para Paucke en la escritura. Él Chaco argentino es lo que la escritura refiere, el allá, que vuelve al convento de Zwellt, el espacio donde escribe, desde donde lo recuerda y que evidentemente añora. Enmarcan el relato los desplazamientos de la ida y el regreso por territorio europeo, para enfrascarse enseguida de esos pasajes en las cosas extrañas y buenas (*fremden und artigen* dice el texto, si traducimos con las acepciones más inmediatas, más comunes) de la experiencia vivida en el *allá* por la cultura del sujeto. Cuando el texto relata la vida en la reducción, muy pocas veces se vuelve hacia el espacio propio del narrador, sólo permanece en los paradigmas culturales que dirigen su mirada y sus juicios.

Convivir en la reducción bajo la obediencia de los jesuitas, constituye la garantía de la labor evangelizadora. Este es el horizonte en que actúa Paucke; entraña aculturaciones impuestas por sus concepciones culturales que dejan escasos resquicios para permanencias propias de los mocoví, como demuestra su crónica. Los caciques mencionados ocupan el primer plano de la dicotomía entre los indígenas mansos y aculturados en oposición a los grupos no sometidos, los guaycurúes (los toba, entre otros). Paucke no dedica espacio a las deserciones, salvo a la muy breve de Cithaalin (casi enseguida se incorpora), que debieron ser seguramente muchas, si tenemos en cuenta la información de Enrique Palavicino en su *Breve noticia sobre los mocovíes actuales,* donde dice que luego de la expulsión, las misiones caen en decadencia, los indios vuelven a los bosques y treinta años más tarde San Javier no existe. Hecho que puede mostrar un modo de resistencia cultural y asimismo dar cuenta de las limitaciones de la comprensión de Paucke acerca de la interacción cultural que describe.

Bibliografía

Cardiel, José (1930), *Diario del viaje del R.P. José Cardiel*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Dobrizhoffer, Martin (1967), *(De abiponibus)*, *Historia de los abipones*, Santa Fe, Universidad Nacional de Litoral, 3 vols.

Furlong, Guillermo (1939), *Entre los vilelas de Salta*, Buenos Aires, Academia Literaria del Plata.

Jolis, José (1972), *Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco*, Santa Fe, Colmegna.

Lozano, Pedro (1941), *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.

Mandrini, Raúl J. y Carlos D. Paz (2003), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX*, Neuquén, Limay.

Meliá, Bartolomeu (ed.) (2002), *Historia inacabada, futuro incierto,* VIII Jornadas internas sobre las misiones jesuitas, Asunción, Centro de Estudios Paraguayos.

Paucke, Florian (1942-1944), *Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios mocobíes (1749-1767)*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.

Paz, Carlos D. (2003), «'como es su costumbre hacer casi cada año' Algunas consideraciones sobre las actividades de los pueblos del Gran Chaco» en Mandrini, Raúl J. y Carlos D. Paz (2003), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX*, Neuquén, Limay.

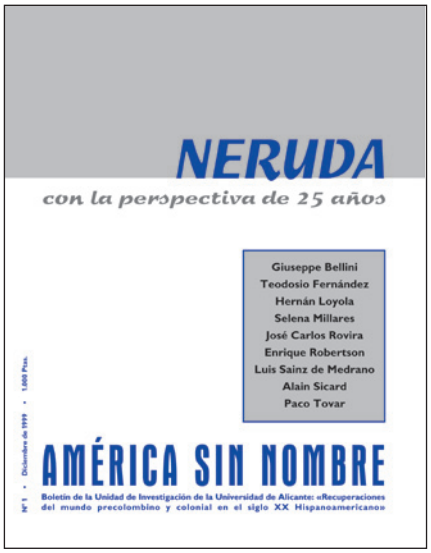
Pino, Fermín del y Carlos Lozano (coords.) (1995), *Visión de los otros y visión de sí mismos*, Madrid, CSIC.

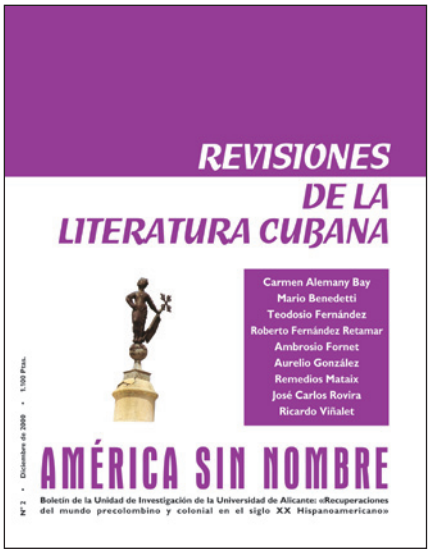
Vitar, Beatriz (1988), *Tucumán y el Chaco en el siglo XVIII. Milicias, jesuitas y fronteras,* Madrid, Universidad Complutense.

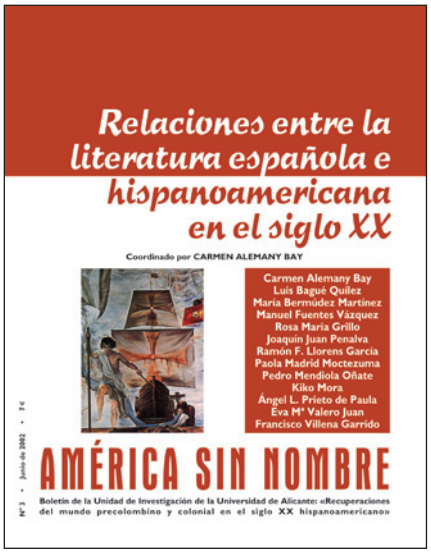
Vitar, Beatriz (1999), «El lenguaje de la conquista. La visión de los pueblos chaqueños en el «discurso» jesuita del siglo XVIII» en Carmen Perrilli (comp.) (1999), *Las colonias del Nuevo Mundo. Discursos imperiales*, Tucumán, Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional de Tucumán, 2 ed., pp. 245-254.

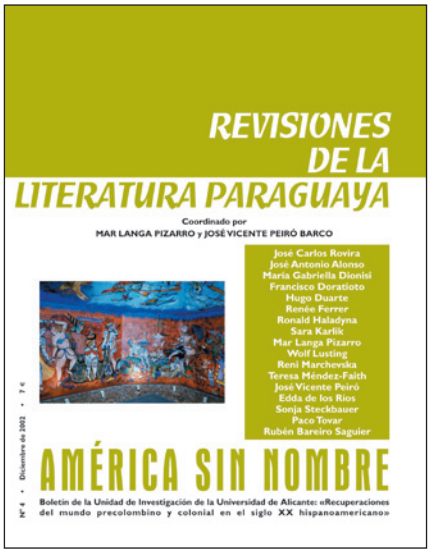
Fecha de recepción: 02/03/2013
Fecha de aceptación: 29/07/2013

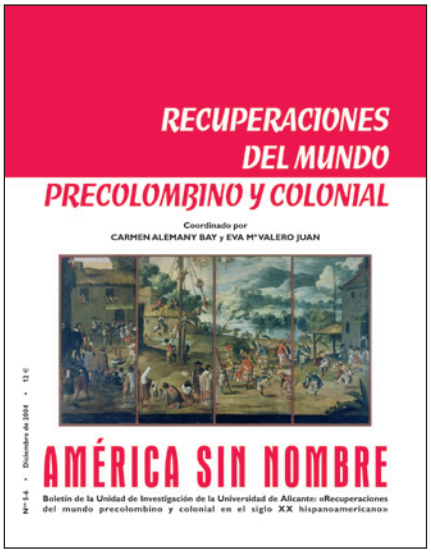
REVISTA AMÉRICA SIN NOMBRE

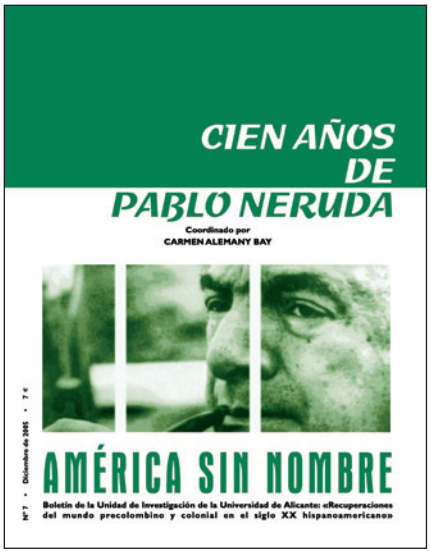


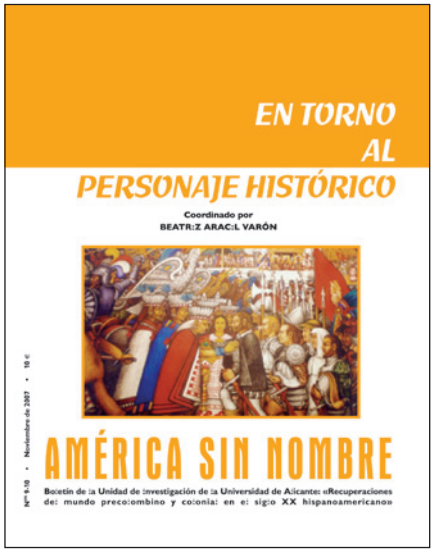




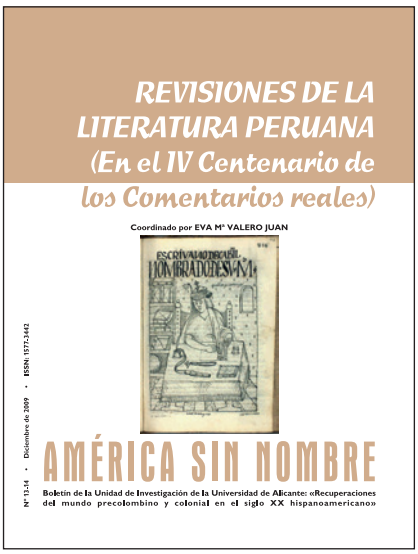


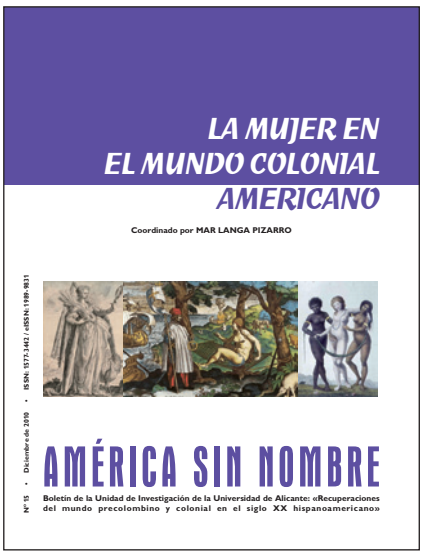


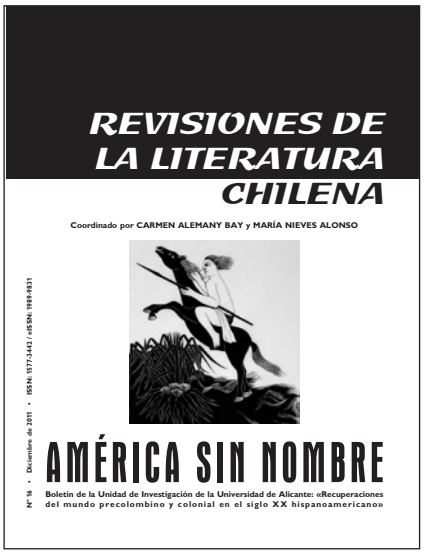


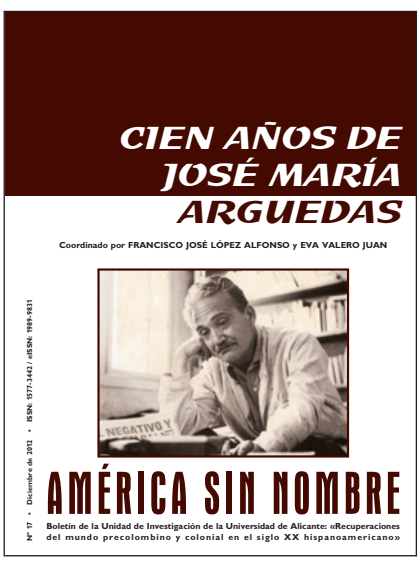


REVISTA AMÉRICA SIN NOMBRE

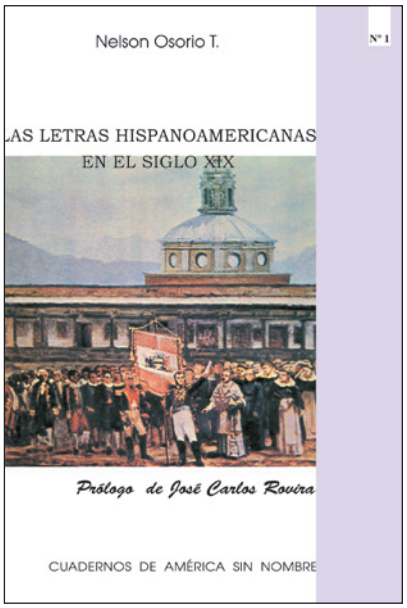


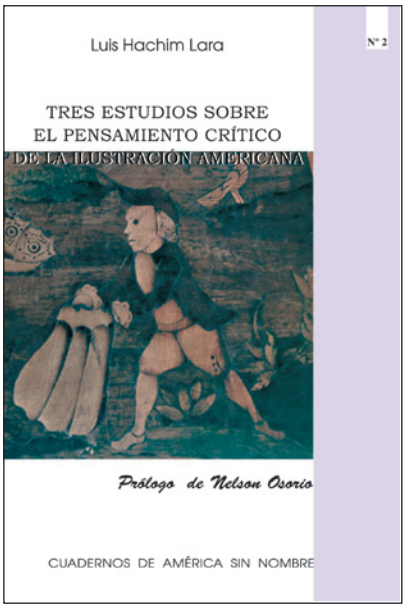


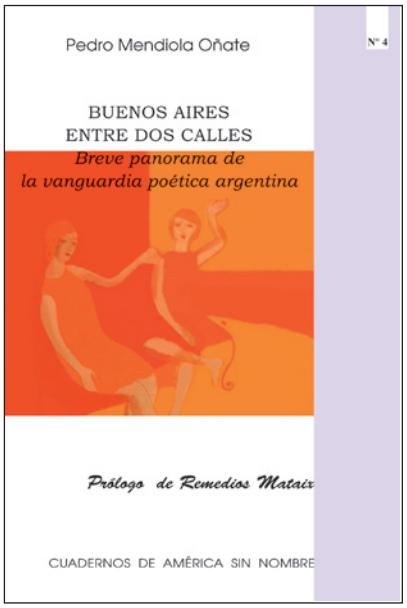


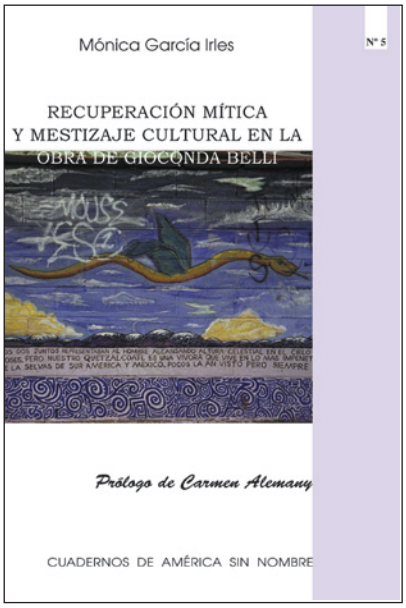


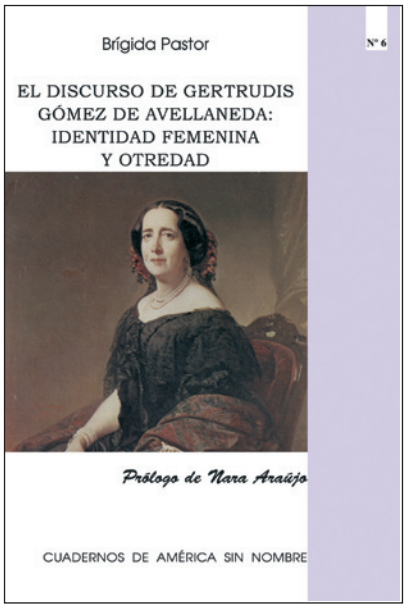
CUADERNOS DE AMÉRICA SIN NOMBRE











CUADERNOS DE AMÉRICA SIN NOMBRE

Jorge Volpi, Andrés Ibáñez, Carlos Cortés, Edmundo Paz Soldán, Rafael Courtoisie, Pablo De Santis y Marcelo Birmajer

Nº 7

DESAFÍOS DE LA FICCIÓN

Prólogo de Eduardo Becerra

CUADERNOS DE AMÉRICA SIN NOMBRE

Eva Mª Valero Juan

Nº 8

RAFAEL ALTAMIRA
Y LA «RECONQUISTA
ESPIRITUAL» DE AMÉRICA

Prólogo de Mª Ángeles Ayala

CUADERNOS DE AMÉRICA SIN NOMBRE

Mª Beatriz Aracil Varón

Nº 9

ABEL POSSE:
DE LA CRÓNICA
AL MITO DE AMÉRICA

Prólogo de Carmen Alemany Bay

CUADERNOS DE AMÉRICA SIN NOMBRE

Ana Pizarro

Nº 10

EL SUR Y LOS TRÓPICOS
Ensayos de cultura latinoamericana

Prólogo de José Carlos Rovira

CUADERNOS DE AMÉRICA SIN NOMBRE

Hebe Carmen Pelosi

Nº 11

RAFAEL ALTAMIRA
Y LA ARGENTINA

Prólogo de Miguel Ángel de Marco

CUADERNOS DE AMÉRICA SIN NOMBRE

María Caballero Wangüemert

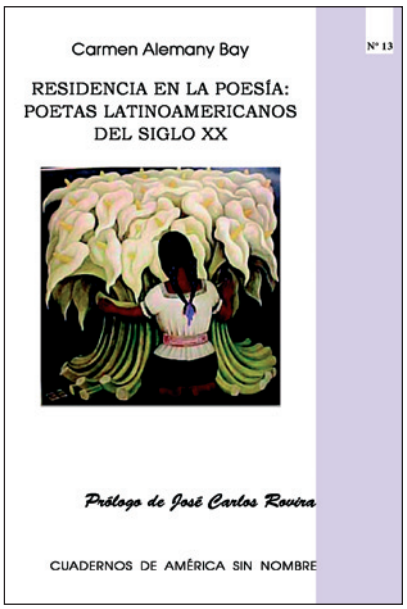
Nº 12

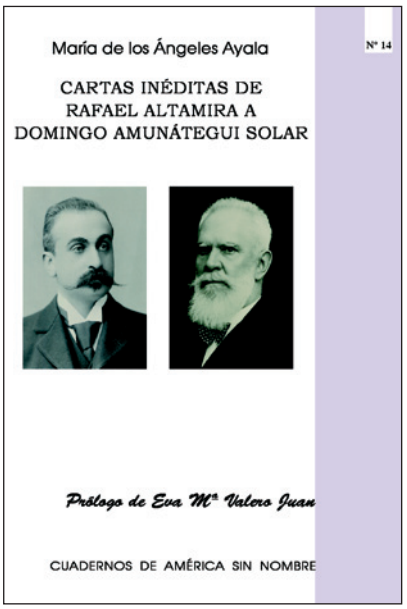
MEMORIA, ESCRITURA,
IDENTIDAD NACIONAL:
EUGENIO MARÍA DE HOSTOS

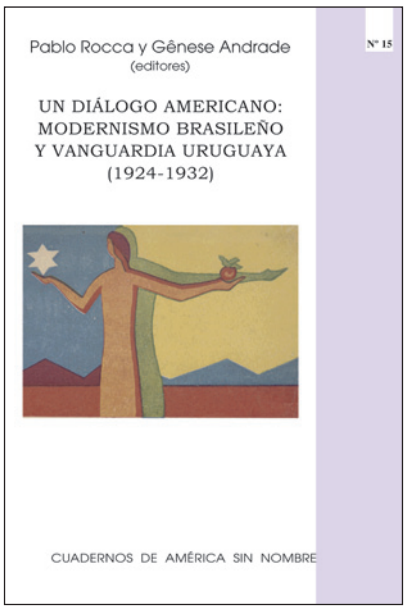
Prólogo de José Carlos Rovira

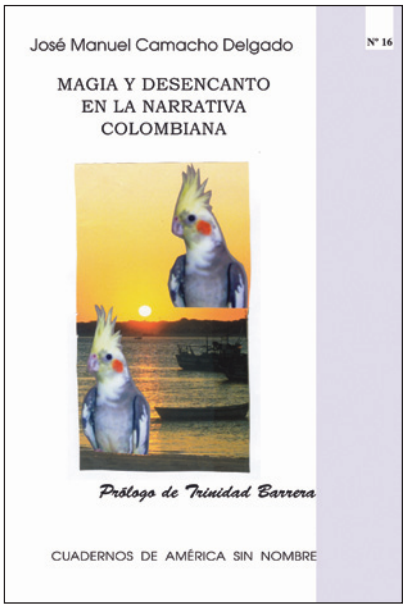
CUADERNOS DE AMÉRICA SIN NOMBRE

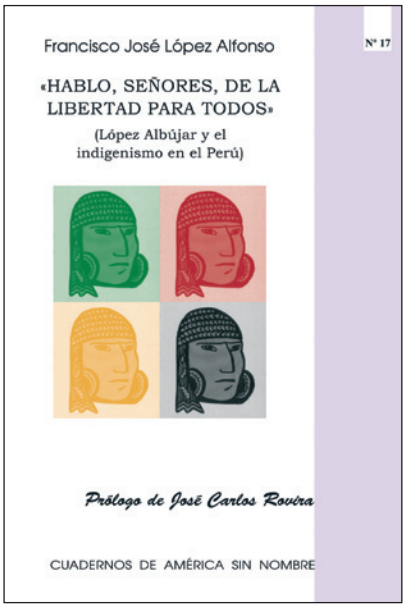
CUADERNOS DE AMÉRICA SIN NOMBRE

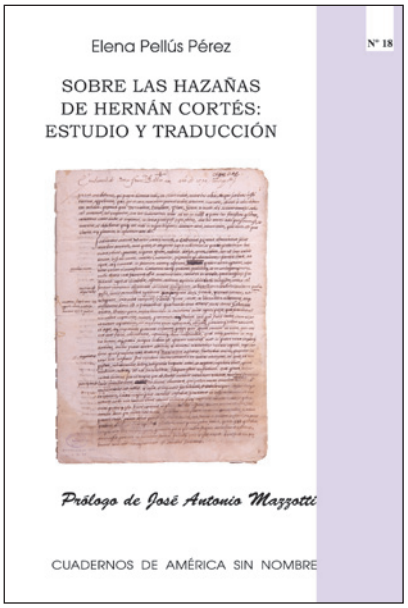




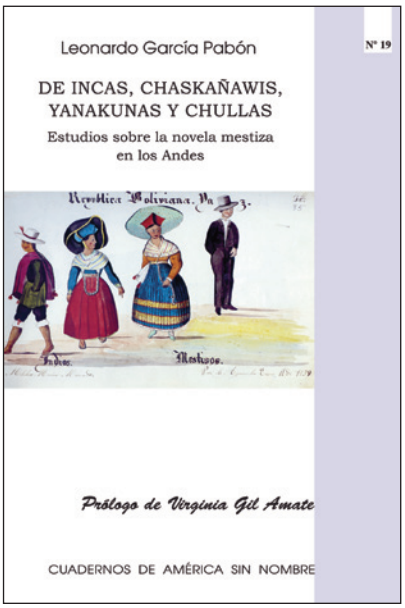


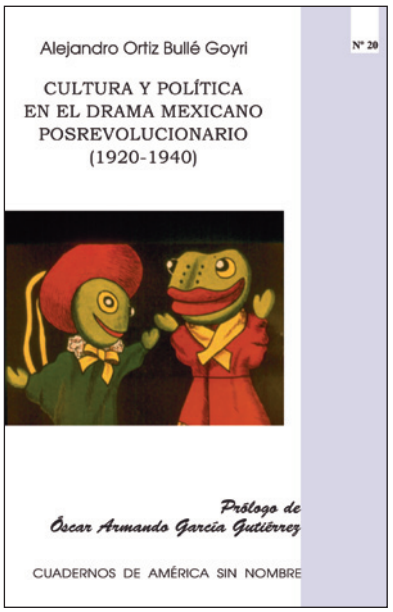


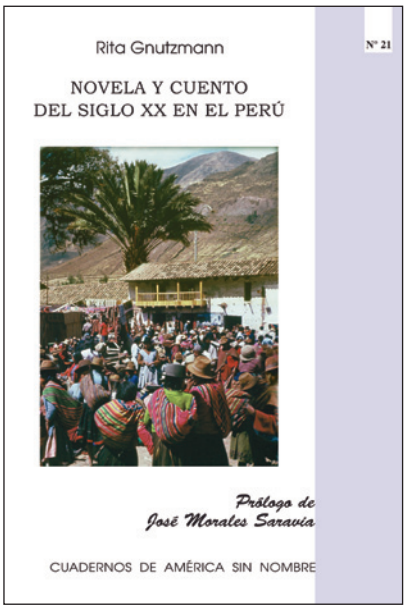


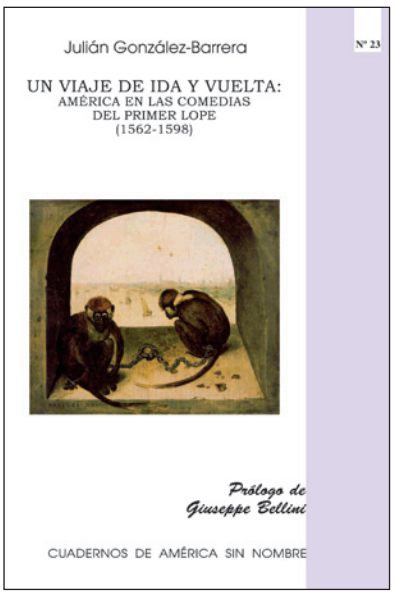


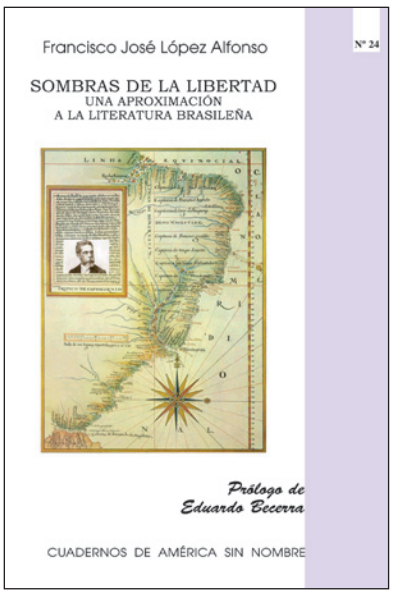
CUADERNOS DE AMÉRICA SIN NOMBRE



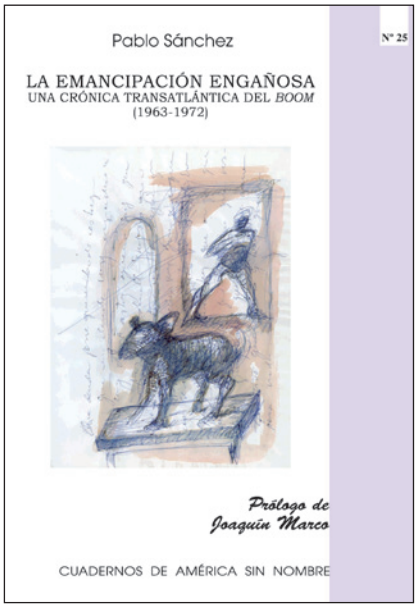


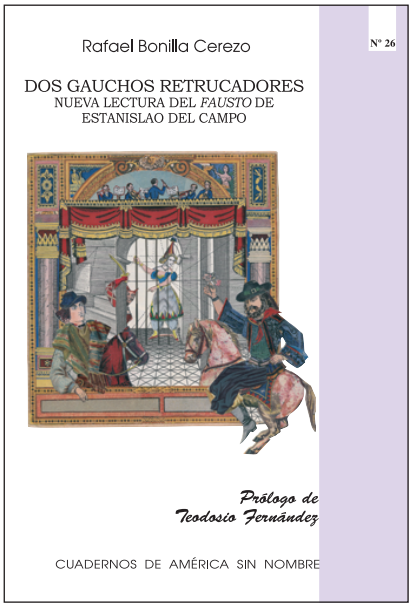


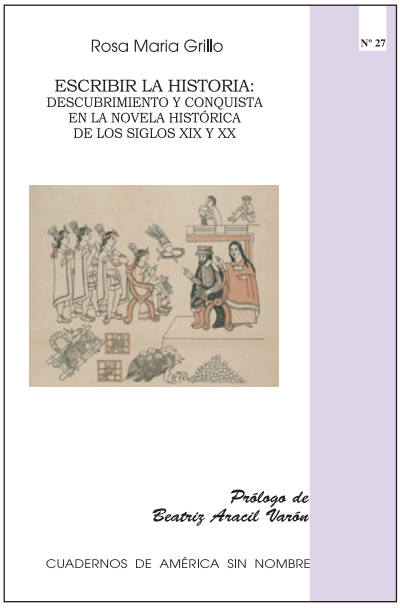


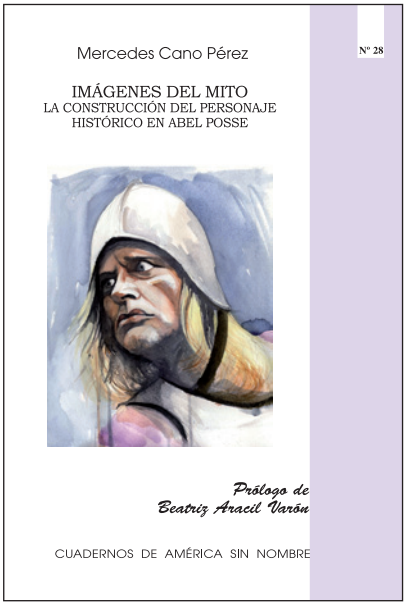


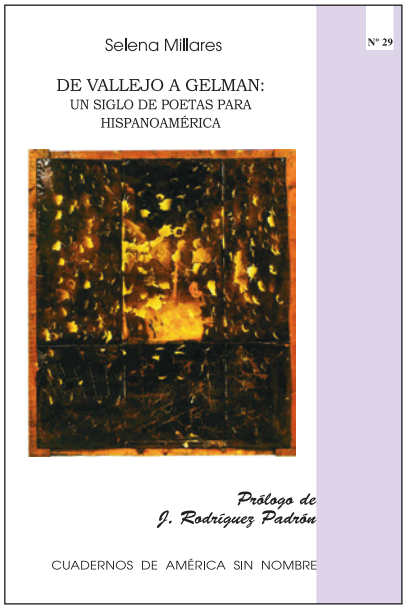
CUADERNOS DE AMÉRICA SIN NOMBRE

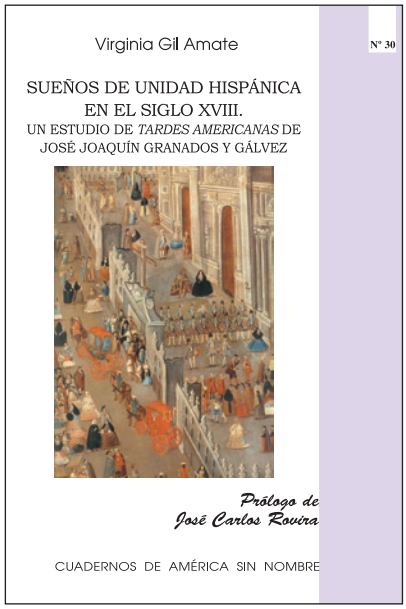




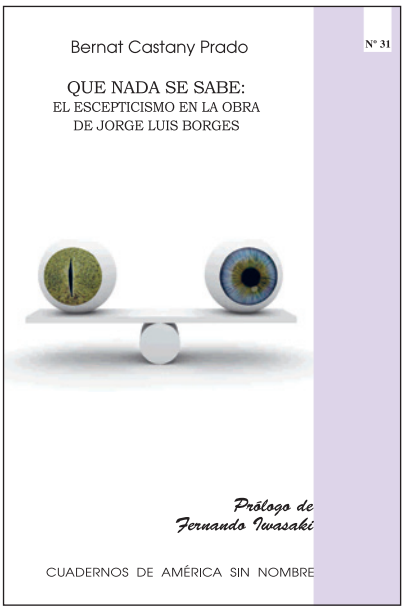


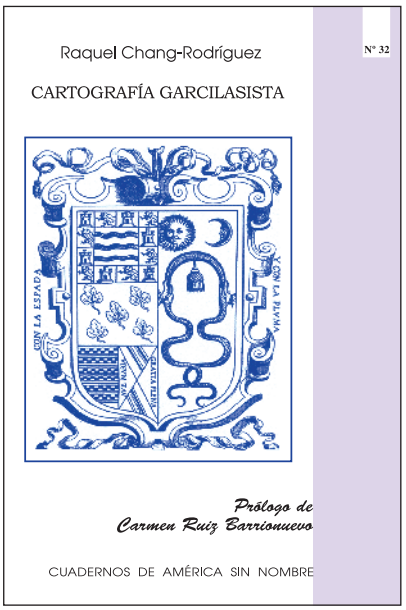






CUADERNOS DE AMÉRICA SIN NOMBRE





maESL

Máster en Estudios Literarios

Programa Oficial de Postgrado adaptado al Espacio Europeo de Educación Superior

Dpto. de Filología Española, Ling. General, Tª de la Literatura

Dpto. de Filología Catalana

Dpto. de Filología Inglesa

Dpto. de Filologías Integradas (Filología Árabe y Filología Francesa)

Dpto. de Prehistoria, Arqueología, Hª Antigua, Fil. Griega y Fil. Latina

www.maesl.ua.es

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Espacio Europeo de Educación Superior

Anales de Literatura Española

Nº 24, 2012 (SERIE MONOGRÁFICA, NÚM. 14)

Literatura y espacio urbano

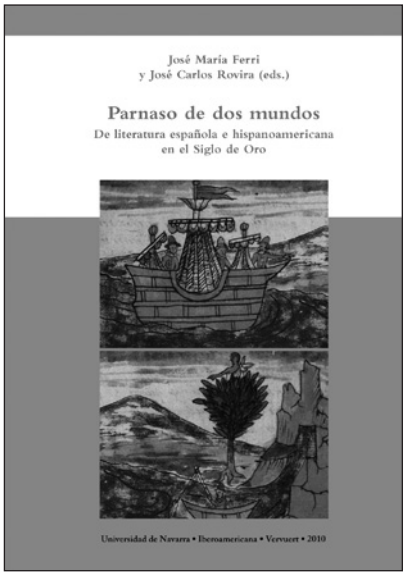
Edición de M.ª de los Ángeles Ayala

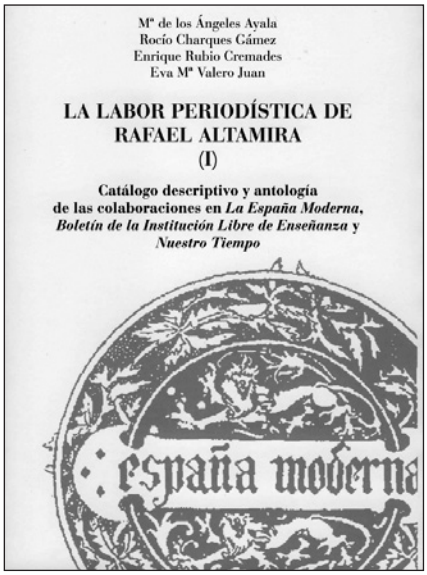
Salvador García Castañeda El peligroso Madrid de las aleluyas · Mónica Fuentes Madrid en los artículos satíricos costumbristas de Modesto Lafuente · Borja Rodríguez Ramón de Navarrete y *Misterios del corazón* (1845): ciudad del lujo y del glamour · Ana M.ª Freire España y la literatura de viajes del siglo XIX · Yvan Lissergues Los espacios urbanos de la miseria en algunas novelas del siglo XIX. Una estética de la verdad · José Manuel González Herrán El Santander de Pereda: *Sotileza* (1885) y *Nubes de estío* (1891) · Raquel Gutiérrez Luces y sombras de Madrid en la narrativa de Pereda · Fanny Vienne Urbanografía: el caso de *Pedro Sánchez*, de Pereda y *Fortunata y Jacinta*, de Pérez Galdós · Germán Gullón El Madrid de Galdós: de la calle a la vía urbana · Ermitas Penas *Gerona*, de Galdós: en el espacio heroico · M.ª de los Ángeles Ayala Galdós, *flâneur* y peregrino por Inglaterra: *La casa de Shakespeare* · Dolores Thion Soriano-Mollá Realismo y espacio urbano: Notas sobre *La Tribuna* de Emilia Pardo Bazán · Roco Chaques Recorriendo Madrid. *Una cristiana* y *La prueba* de Emilia Pardo Bazán · Montserrat Ribao De la corte trovadoresca a la urbe de las maravillas: la ciudad en el teatro de Emilia Pardo Bazán · Isabel Román Román La descripción de espacios urbanos y sus convenciones del romanticismo a la novela intelectual · Solange Hibbs La ciudad como espacio de transgresión y de decadencia en la novela finisecular. (La trilogía *La lucha por la vida* de Pío Baroja) · Fernando Romera Galán Las ciudades escriben su autobiografía. Espacio urbano y escritura autobiográfica · Marisa Sotelo Espacio urbano y guerra civil en *Luciérnagas* de Ana María Matute · Juan Antonio Ríos Un flaneur en Nueva York y Holanda: Jacinto Miquelarena · Carmen Servela Los barrios de Elvira Lindo · Mercedes Cano *Doce cuentos peregrinos* o el espacio de la pérdida: Gabriel García Márquez en el laberinto europeo · Gregorio Martín Ciudad e identidad en *La cátedra de la calavera*

ÁREA DE LITERATURA ESPAÑOLA

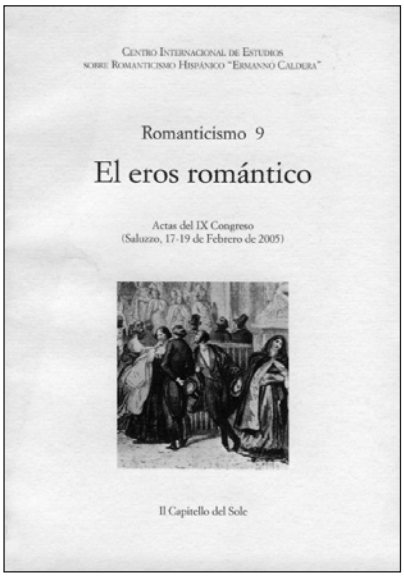
DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA ESPAÑOLA,
LINGÜÍSTICA GENERAL Y TEORÍA DE LA LITERATURA

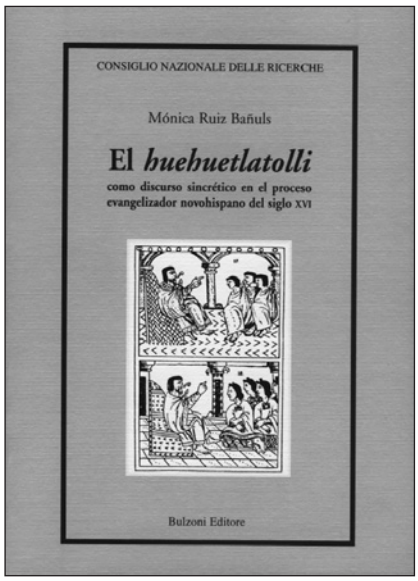
Universidad de Alicante

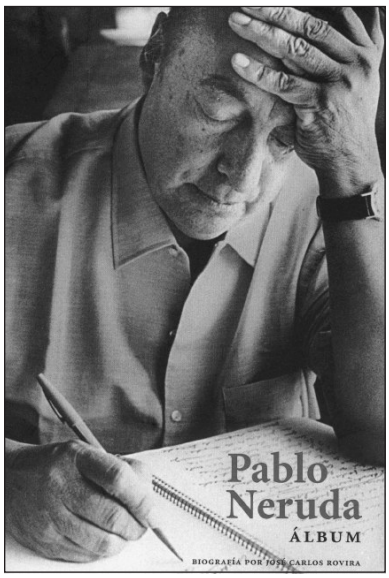

José María Ferri
y José Carlos Rovira (eds.)
Parnaso de dos mundos
De literatura española e hispanoamericana
en el Siglo de Oro
Universidad de Navarra • Iberoamericana • Vervuert • 2010

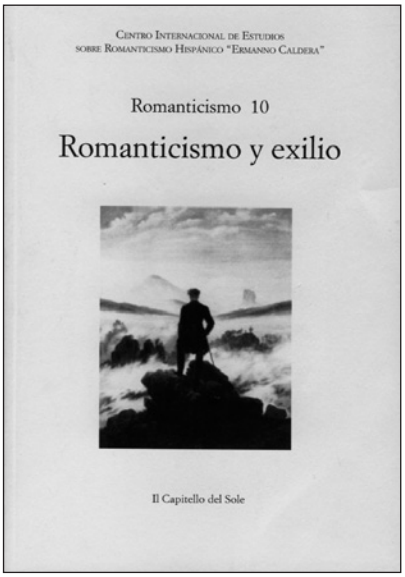

Mª de los Ángeles Ayala
Rocío Charques Gámez
Enrique Rubio Cremades
Eva Mª Valero Juan
LA LABOR PERIODÍSTICA DE
RAFAEL ALTAMIRA
(I)
Catálogo descriptivo y antología
de las colaboraciones en La España Moderna,
Boletín de la Institución Libre de Enseñanza y
Nuestro Tiempo
españa moderna

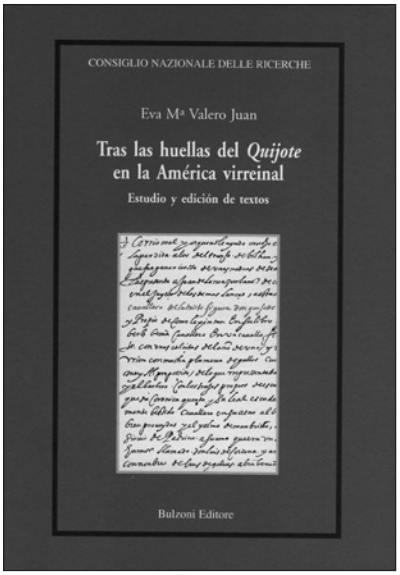
CARMEN ALEMANY BAY
LA NARRATIVA DE LA ALTERIDAD EN AMÉRICA LATINA
(desde los tiempos del boom)
ArCiBel Editores

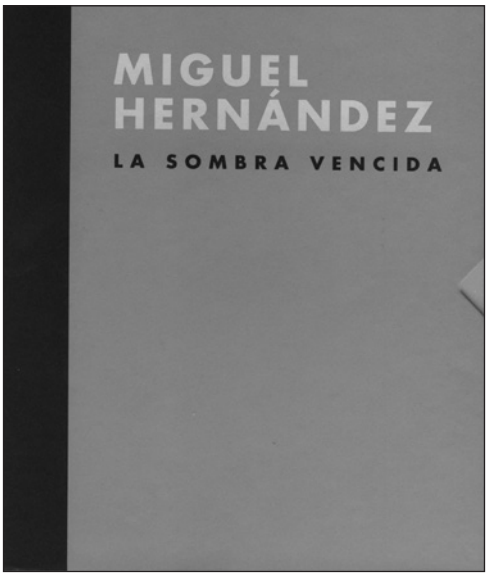

Centro Internacional de Estudios
sobre Romanticismo Hispánico "Ermanno Caldera"
Romanticismo 9
El eros romántico
Actas del IX Congreso
(Saluzzo, 17-19 de Febrero de 2005)
Il Capitello del Sole

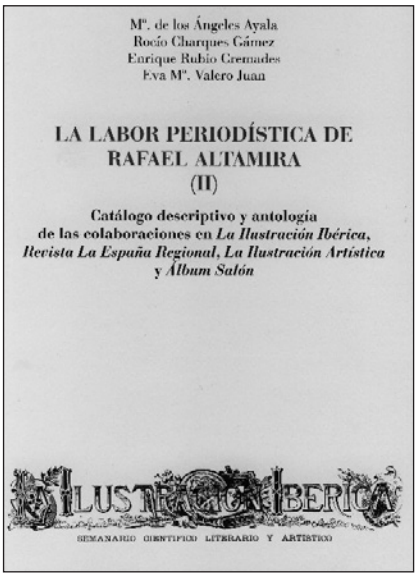

CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE
Mónica Ruiz Bañuls
El huehuetlatolli
como discurso sincrético en el proceso
evangelizador novohispano del siglo XVI
Bulzoni Editore


Pablo
Neruda
ÁLBUM
BIOGRAFÍA POR JOSÉ CARLOS ROVIRA


Centro Internacional de Estudios
sobre Romanticismo Hispánico "Ermanno Caldera"
Romanticismo 10
Romanticismo y exilio
Il Capitello del Sole


CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE
Eva Mª Valero Juan
Tras las huellas del Quijote
en la América virreinal
Estudio y edición de textos
Bulzoni Editore


MIGUEL
HERNÁNDEZ
LA SOMBRA VENCIDA


Mª. de los Ángeles Ayala
Rocío Charques Gámez
Enrique Rubio Cremades
Eva Mª. Valero Juan
LA LABOR PERIODÍSTICA DE
RAFAEL ALTAMIRA
(II)
Catálogo descriptivo y antología
de las colaboraciones en La Ilustración Ibérica,
Revista La España Regional, La Ilustración Artística
y Álbum Salón
ILUSTRACIÓN IBÉRICA
SEMANARIO CIENTÍFICO LITERARIO Y ARTÍSTICO

RUBÉN DARÍO
OBRA POÉTICA
Epístolas y poemas (Primeras notas)
Abrojos
Rimas
Canto épico a las glorias de Chile
Azul…
Prosas profanas y otros poemas
Cantos de vida y esperanza,
los cisnes y otros poemas
El canto errante
Poema del otoño y otros poemas
Canto a la Argentina y otros poemas
Selección de poemas dispersos
Edición de José Carlos Rovira
con la colaboración de Sergio Galindo
BIBLIOTECA CASTRO
FUNDACIÓN JOSÉ ANTONIO DE CASTRO

Mito,
palabra
e historia
en la tradición literaria latinoamericana
José Carlos Rovira y Eva Valero Juan (eds.)

COLABORACIONES

Normas para colaboraciones en la revista *América sin nombre* 2013

1. Los números de la revista *América Sin Nombre* son anuales y contienen generalmente la publicación de un tema monográfico que es anunciado, para cada dos números próximos, en la cubierta posterior de la revista.

2. La revista *América Sin Nombre* ofrece a todos aquellos investigadores interesados la posibilidad de colaborar con sus contribuciones en el número de cada año a través del formulario de presentación de originales disponible al final del ejemplar impreso o en las instrucciones para la presentación de originales de su edición digital […]

El formulario, en el que se propondrá el título del artículo, el *abstract* y las palabras clave (en castellano y en inglés) del mismo, así como su fecha de envío, deberá remitirse a la dirección de la revista americasinnombre@gmail.com o en formato CD o DVD a la dirección postal:

América Sin Nombre/ Departamento de Filología Española/ Apdo. 99/ Universidad de Alicante/ 03080 Alicante (España), junto con el texto completo del artículo, inédito y original, en formato .doc o .rtf.

La fecha límite de entrega de originales es el 30 de julio de cada año, ajustándose al tema anunciado en la cubierta posterior del último número.

3. NORMAS DE PRESENTACIÓN

La extensión máxima de los artículos, que deberán ser originales e inéditos, será de 15 páginas, incluidas las notas y las referencias bibliográficas.

Junto al texto se enviarán, además,

1. El formulario de presentación de originales, antes descrito, junto con un breve currículo del autor (máximo 7 líneas) en el que se debe incluir la afiliación profesional completa o centro de trabajo actual y la dirección de correo electrónico.

2. Las imágenes que se desee incorporar a la publicación (un máximo de seis) en formato .jpg y un tamaño mínimo de 500 píxeles en su lado mayor. En un documento Word se relacionará cada foto con su correspondiente pie de foto. También se debe indicar el lugar del texto donde se debe insertar. En caso de que el peso informático de las imágenes lo requiera, se deberá hacer llegar un CD con dichas imágenes.

3.1. Formato de página y de párrafo

El tamaño de papel seleccionado será DIN A4 y la fuente Calibri 11 puntos, que es la que ofrece el procesador por defecto.

Las páginas irán sin numerar y sin encabezados, con interlineado sencillo y justificación completa del texto, y sólo se utilizará sangría (doble) y espaciado (doble antes y después de la cita) para la reproducción de citas textuales extensas.

Se debe activar en el programa la opción destinada al control de líneas viudas y huérfanas para evitar que la primera o la última línea de un párrafo quede aislada al principio o final de una página.

Se debe evitar el uso de negritas y del subrayado. En lugar de este último se usa la cursiva.

3.2. Formato para notas a pie de página

En líneas generales, la revista intenta reducir al máximo las notas al pie. Las referencias bibliográficas se proporcionarán dentro del texto (ver apartado 3.3), por lo que las notas al pie quedan reservadas para información que complemente o amplíe algún aspecto del artículo.

La numeración será continua y automática, siendo la primera nota que aparezca la número 1.

La fuente seleccionada deberá ser Calibri de 9 puntos.

En el cuerpo del texto, la llamada a nota se situará siempre antes de los signos de puntuación.

El interlineado también será sencillo e igualmente se justificará el texto de la nota de forma completa.

También para las notas se activará el programa de líneas viudas y huérfanas.

3.3 Presentación de las citas y referencias bibliográficas

A partir del año 2013, las citas de referencia en el texto y la lista final de referencias bibliográficas se deben presentar obligatoriamente según el formato propuesto por el MLA style

Citas intratextuales:

a) Si hay un solo libro en la bibliografía del autor citado, se escribe entre paréntesis únicamente el apellido del autor y la página, sin comas de separación.
   Ej: (Mendiola 21)

b) Si en la bibliografía hay dos obras de un mismo autor se debe escribir la primera parte del título del libro, separando el apellido del autor y el título del libro con una coma. El título de la obra debe ir escrito con letra cursiva; el título de un artículo debe ir citado entre comillas.
   Ej: (Rovira, *Literatura y espacio urbano* 21)

c) Si no hay lugar a confusión sobre el nombre del autor y la obra de la que se habla, o si ha sido nombrado dentro del texto en el mismo párrafo en que se incluye la referencia, debe incluirse únicamente el número de página.
   Ej: (21)

Al final del artículo se ofrecerá, ordenadas alfabéticamente, las referencias bibliográficas de todas las obras citadas (sólo las citadas) con el siguiente formato:

a) Monografías:
Apellidos, Nombre. *Título en cursiva*. Lugar de edición: Editorial, año.
Ejemplo: Henríquez Ureña, Pedro. *Las corrientes literarias de la América Hispánica*. México: F.C.E., 1949.

b) Partes o capítulos de monografías:
   Apellidos, Nombre. "Título del capítulo entrecomillado". Nombre Apellidos del responsable del libro, *Título en cursiva*, Lugar de edición: Editorial, año, páginas del libro en el que se encuentra el capítulo.
   Ejemplo: Rama, Ángel. "Origen de un novelista y de una generación literaria". Helmy F. Giacoman (ed.). *Homenaje a Juan Carlos Onetti*. Nueva York: Las Américas, 1974: 13-51.

c) Artículos en publicaciones en serie:
   Apellidos, Nombre (año), "Título del artículo entrecomillado", *Título de la publicación en cursiva*, volumen:número, (año): pp.
   Ejemplo: Sánchez del Barrio, Antonio. "Algunas noticias sobre el tiempo de Pasión tradicional: El caso concreto de Medina del Campo". *Revista de Folklore*, 7:83, (1987): 169-175.
   En el caso de que se cite más de un trabajo del mismo autor, se repetirá en cada cita bibliográfica el orden Apellido, Nombre., evitando el uso de ____ u otros símbolos tipográficos.

Las citas textuales breves (menos de 40 palabras) irán entrecomilladas dentro del texto. Las citas textuales largas se pondrán en párrafo aparte, sin comillas y con doble sangría del lado izquierdo. La primera línea de la cita textual no lleva ninguna sangría adicional.

4. Una vez recibidas las contribuciones para cada año, la revista ASN lleva a cabo un proceso de Evaluación Externa por Pares académicos de cada una mediante el método denominado como doble ciego. Cada artículo será dictaminado por dos árbitros externos a la revista propuestos por el consejo de redacción, preservando siempre el anonimato tanto del colaborador como del árbitro encargado del informe, que en todo caso será siempre un investigador destacado en el área de la literatura hispanoamericana.

Los resultados de los dos dictámenes configurarán el resultado final del proceso de evaluación, pudiéndose recurrir a un tercer árbitro en el caso de ser necesario. El dictamen podrá ser ACEPTADO, ACEPTADO con cambios menores, ACEPTADO con cambios sustanciales o NO ACEPTADO, comunicándose al autor individualmente y en privado con la ficha de aceptación de originales de la revista antes del 30 de octubre de cada año.

5. Una vez dictaminados los trabajos propuestos para el número de la revista, los autores aceptados deberán remitir a la redacción de *América Sin Nombre* el formulario de cesión de derechos de autor a la revista, comprometiéndose al respeto de las leyes de propiedad intelectual vigentes y permitiendo a *América Sin Nombre* la difusión del trabajo, tanto en soporte impreso como en formato digital, con fines de divulgación científica.

New guidelines for the submission of articles in *América sin Nombre* 2013

1. Generally, every issue of *América Sin Nombre* is a monograph devoted to a certain topic. The topics for the next two volumes are announced on the back cover of the journal.
2. Researchers interested in publishing their papers in *América Sin Nombre* must fill in the originals submission form which is available on the last page of the volume published in print, or follow the instructions in the digital edition.

The form must include the title of the paper, the abstract and keywords (in Spanish and in English) and the date sent. The form must also be addressed to americasinnombre@gmail.com or in CD/DVD format to the following postal address:

América Sin Nombre/ Departamento de Filología Española/ Apdo. 99/ Universidad de Alicante/ 03080 Alicante (Spain). The form must be submitted together with the article, which must be original and unpublished, in .doc or .rtf format.

The deadline for the submission of the originals in on July 30 every year. The articles must fit the topic announced on the back cover of the volume published the year before.

3. FORMAL GUIDELINES

The papers must be original and unpublished and should not exceed 15 pages, including cited bibliographical references and notes.

The following documents must be submitted along with the text:

1. The originals submission form including the information detailed in point 2. as well as a brief bionote (up to 7 lines) which will be published together with the article. It must include a complete institutional affiliation or current workplace of the author, and his/her electronic address.

2. The articles can incorporate a maximum of 6 pictures which must be sent in .jpg format and have a minimum size of 500 pixels in the widest side. Another document should include the captions, indicating which picture each caption refers to. In this document the place where the pictures are to be inserted within the article should also be indicated. If the pictures are too heavy to be sent by e-mail, a CD containing them should be remitted.

3.1. Page and paragraph format

The paper size must be DIN A4 and the font Calibri 11. The pages of the article must not have page numbers or headers, and the spacing must be simple. The text must be completely justified. Indentation (double) and spacing (double before and after quotations) will only be used for longer quotations.

In order to avoid that a single first or last line at the beginning or end of a paragraph is left dangling at the top or bottom of the page, the option that controls widows and orphans should be activated in the word processor.

Boldfaced or underlined text should be avoided. Italics are to be used instead of underlining.

3.2. Footnotes format

América Sin Nombre tries to reduce the number of footnotes as much as possible. Bibliographical references must be included as a part of the text (see 3.3). Footnotes thus should only provide additional information or explanations on a certain aspect discussed in the article.

Footnotes must be numbered consecutively starting with number one.

The font must be Calibri 9.

The superscript numbers in the main text must be placed before the punctuation. The text of the footnote must as well be simple spaced and completely justified. Widows and orphans should also be controlled.

3.3. Quotations and bibliographical references format

From 2013 on quotations and bibliographical references must follow the MLA Style.

In-text parenthetical references:

a) If there is only one book by an author in the works cited list, the author´s last name and the page must be indicated in parentheses, without a coma between them:
E.g.: (Mendiola 21)

b) If there is only one book by an author in the works cited list, in parentheses it must be stated the author´s surname and then, after a coma (,), the first words of the title of the book in italics. If it is the title of an article, quotation marks must be used instead of italics.
E.g.: (Rovira, *Literatura y espacio urbano* 21)

c) If there is no possible confusion regarding the name of the author and the book which is quoted, or if the same reference has already appeared in the same paragraph, only the page number must be indicated in parentheses:
E.g.: (21)

At the end of the article, only the references that have been cited in the paper must be listed in alphabetical order, and according to the following guidelines:

a) Monographs:
Author´s last name, Author´s first name. *Title of book in italics*. Place of publication: Publisher, year published.
Example: Henríquez Ureña, Pedro. *Las corrientes literarias de la América Hispánica*. México: F.C.E., 1949.

b) Sections or chapters in a book:
Author´s last name, Author´s first name. "Title of chapter in quotations". First and last name of the editor of the book, *Title of book in italics*, Place of publication: Publisher, year published, pages on which the article appears.
Example: Rama, Ángel. "Origen de un novelista y de una generación literaria". Helmy F. Giacoman (ed.). *Homenaje a Juan Carlos Onetti*. Nueva York: Las Américas, 1974: 13-51.

c) Journal articles:
Author´s last name, author´s first name (year published), "Title of article in quotations", *Title of journal in italics*, volume number: issue number, (year published): pages.
Example: Sánchez del Barrio, Antonio. "Algunas noticias sobre el tiempo de Pasión tradicional: El caso concreto de Medina del Campo". *Revista de Folklore*, 7:83, (1987): 169-175.

When more than one study by the same author is cited, the author´s last and first name should be repeated each time, avoiding the use of underscores (_) or any other punctuation marks.

Brief quotations (less than 40 words) must be included in the text in quotations. Long quotations must be separated from the context, double indented in the left-hand margin and never enclosed in quotation marks. The first line of the quotation must not have any particular indentation.

4. Once the submissions have been received, all of them are blindly refereed in an External Evaluation process carried out by academic pairs, following the double blind method. Each paper will be submitted to two external referees who are nominated by the editorial board. The anonymity of both the author and the referee who carries out the report will be preserved. All the referees are distinguished researchers on Hispano-American Literature.

The evaluation process ends with the results of these evaluations. If it is necessary, a third referee could take part in the process. The report will show a paper to be ACCEPTED, ACCEPTED after minor modifications, ACCEPTED after substantial modifications or NOT ACCEPTED.

Every year, before October 30, the results of the evaluation will be individually and privately notified to every author, who will receive the originals acceptance form of *América Sin Nombre*.

5. Once the papers for the issue have been accepted, the authors must send the royalties cession form to *América Sin Nombre*, committing to observe intellectual property laws in force, and allowing *América Sin Nombre* to publish their Work, both digitally and in print, based on scientific purposes.

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN / SUSCRIPTION FORM

Nombre / Name: _____
DNI / ID: _____
Institución y dirección / Institution and Adress: _____
Código Postal y ciudad / Zip Code and City: _____
Teléfono / Phone: _____ Correo electrónico / E-mail: _____

Deseo suscribirme a la revista *América sin nombre* a partir del número _____ .
Please enter my suscription to *América sin nombre* beginning with volumen _____ .

Derechos de suscripción: tres números (ordinarios o extraordinarios) de *América sin nombre* que le serán remitidos por correo a la dirección arriba indicada.
Precio: 30 euros
Forma de pago:

- ❑ Contra reembolso de cada ejemplar (11 euros)
- ❑ Por talón nominativo, dirigido a Dpto. de Filología española, Universidad de Alicante. Apdo. de Correos 99 - E 03080 Alicante (España)

BOLETÍN DE PEDIDO / ORDER FORM

Deseo recibir las publicaciones siguientes: / Please send me the following puplications:

Revista / Journal: *América sin nombre*
Volúmenes nº / Volumen num _____ Ejemplares / Copies: _____

Anejo / Monograph: *Cuadernos de América sin nombre*
ISBN: _____ Ejemplares / Copies _____

Nombre / Name: _____
DNI / ID: _____
Institución y dirección / Institution and Adress: _____
Código Postal y ciudad / Zip Code and City: _____
Teléfono / Phone: _____ Correo electrónico / E-mail: _____

Precio: 11 euros por ejemplar de *América sin nombre*
10 euros por ejemplar de *Cuadernos de América sin nombre*
Forma de pago:

- ❑ Contra reembolso de cada ejemplar
- ❑ Por talón nominativo, dirigido a Dpto. de Filología española, Universidad de Alicante. Apdo. de Correos 99 - E 03080 Alicante (España)

PETICIÓN DE INTERCAMBIO / EXCHANGE REQUEST

Institución / Institution: _____

Dirección postal / Adress: _____
Teléfono / Phone: _____ Correo electrónico / E-mail: _____

Estamos interesados en recibir su revista / We would like to receive your Academic Title
América sin nombre
en intercambio por nuestra revista / in exchange for our Academic Journal
_____

(Por favor adjunte su ISSN así como otra información sobre su/s Revista/s o Serie/s: periodicidad, contenido...)
(Please enclose its ISSN as well as other informatio about your/s Academic Title/s: frequency, contents...)

Nuestra dirección de intercambio / Our exchange Adress: Centro de Estudios Iberoamericanos Mario Benedetti, Universidad de Alicante, Apdo. 99, E-03080 Alicante.

Dirección de intercambio / Exchange adress: _____

AMÉRICA SIN NOMBRE

Boletín de la Unidad de Investigación de la Universidad de Alicante: «Recuperaciones del mundo precolombino y colonial en el siglo XX hispanoamericano»

Formulario de presentación de originales a la revista *América Sin Nombre*

Nombre
Institución
Correo electrónico
Breve CV científico   Título del artículo (castellano e inglés): Abstract (castellano e inglés):
Fecha de presentación:

*Junto con el presente formulario, deberá adjuntarse el artículo completo en formato texto y adaptado a las normas de presentación de originales de la revista ASN a la dirección de correo electrónico americasinnombre@gmail.com.

*El artículo, siguiendo la política de publicaciones de ASN, será sometido a un proceso de evaluación externa por pares por el método doble ciego.

*El resultado de la evaluación externa y la aceptación o no del trabajo para su publicación en el siguiente número de ASN será comunicado a cada autor por correo electrónico antes del 30 de septiembre de cada año.

Att. El director y el Comité Editorial de América sin Nombre

América Sin Nombre

Dpto. Filología Española, Lingüística General y Teoría de la Literatura (Universidad de Alicante)
Carretera de San Vicente S/N - 03080 Alicante (España)
americasinnombre@gmail.com / T.:+34 965 90 3788