

# TEXTOS Y TEXTUALIDAD EN LOS ESTUDIOS COLONIALES

*Paul Firbas*  
*Princeton University*

- THE JESUIT AND THE INCAS: THE EXTRAORDINARY LIFE OF PADRE BLAS VALERA, S.J.* By Sabine Hyland. (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2003. Pp. xii+269. \$18.95 paper.)
- CENSURA, LIBROS E INQUISICIÓN EN EL PERÚ COLONIAL, 1570–1754.* By Pedro Guibovich Pérez. (Sevilla, Spain: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Universidad de Sevilla, 2003. Pp. 429.)
- NATURAL AND MORAL HISTORY OF THE INDIES.* By José de Acosta. Edited by Jane E. Mangan. Translated by Frances M. López-Morillas. (Durham: Duke University Press, 2002. Pp. xxvii+535. \$99.95 cloth, \$26.95 paper.)
- LECTURAS Y EDICIONES DE CRÓNICAS DE INDIAS. UNA PROPUESTA INTERDISCIPLINARIA.* Edited by Ignacio Arellano and Fermín del Pino. (Madrid and Frankfurt: Iberoamericana and Vervuert, 2004. Pp. 500.)

La aparición en la última década del siglo XX de un grupo de manuscritos en una colección privada de Nápoles causó conmoción en el campo de los estudios coloniales andinos. Una docena de páginas amenazaba con reformular la identidad de los textos y autores centrales de la bibliografía colonial peruana, principalmente el Inca Garcilaso, Blas Valera, Guaman Poma, y Anello Oliva, para recolocarlos en una nueva narrativa dominada por el secreto y la conspiración alrededor de las actividades de la poderosa Compañía de Jesús. Ya diversos especialistas en el campo han denunciado la dudosa autenticidad de esos manuscritos; y aquí no intento intervenir en ese debate, bastante intenso entre 1996–2000. No obstante, los documentos de Nápoles pueden estudiarse como un episodio fascinante en la producción de discursos académicos. Los ataques implícitos contenidos en los manuscritos napolitanos provocaron, sin embargo, respuestas positivas, dentro de las cuales merecen resaltarse al menos dos: la necesidad de

releer atentamente los textos primarios y la discusión de problemas de materialidad textual.<sup>1</sup>

En un artículo escrito justamente como reacción a la divulgación de dichos manuscritos, Rolena Adorno reconoció dos problemas en el estudio de las crónicas: confiar excesivamente en la integridad de la persona que se presenta como autor, e imaginar al cronista como un sujeto individual (Adorno 1999). La imagen hasta cierto punto anacrónica y romántica que se suele atribuir a los autores coloniales puede servirnos como punto de quiebre para reconsiderar el concepto de autor y replantear ciertos presupuestos teóricos que sustentan (no siempre con firmeza) el campo. Las nuevas contribuciones al estudio de las crónicas, como la reflexión filológica de José Cárdenas Bunsen sobre la producción colectiva de la *Nueva corónica y buen gobierno*, sirven asimismo para profundizar nuestra comprensión de la textualidad colonial y sus particulares mecanismos y agentes de escritura (Cárdenas 2001, 43–44).

#### TEXTUALIDAD, SECRETO Y FETICHE

El libro de Sabine Hyland, *The Jesuit and the Incas: The Extraordinary Life of Padre Blas Valera, S.J.*, se estructura como una biografía de este jesuita mestizo nacido en 1545 en Chachapoyas, Perú, y muerto en 1597, en Málaga, España. Valera entró en la Compañía de Jesús en Lima cuando ésta acababa de instalarse en el virreinato en 1568, período en que también se trasladó la Inquisición a Indias y se designó a Francisco de Toledo como el nuevo Virrey del Perú, marcando así un nuevo momento en la historia de la administración de los Austrias en América. En su época, Blas Valera fue reconocido por su trabajo en lenguas indígenas en 1582–1584 para el Tercer Concilio Limense y por su labor en la evangelización de los indios, hasta su encarcelamiento en 1585 y posterior destierro a Andalucía. A pesar de que no se conservan textos directos escritos por Valera, su lugar en la bibliografía colonial se debe a sus “papeles quemados” (manuscritos en latín salvados parcialmente luego del saco inglés de Cádiz en 1596), traducidos en castellano (“en mi tosco romance”) por el Inca Garcilaso e incluidos extensamente en sus *Comentarios reales* (Lisboa, 1609).<sup>2</sup>

1. El lector interesado en los manuscritos de Nápoles, supuestamente de principios del siglo XVII, puede consultar Laurencich Minelli, Miccinelli, y Animato (1995) y Rolena Adorno (1998), así como la reseña ensayo de Pedro Guibovich (2003).

2. El trabajo más documentado sobre la vida de Blas Valera y las políticas internas en la Compañía de Jesús es el de Francisco Borja de Medina (1999). Sobre el mismo libro de Hyland, véase también la reseña de Guibovich (2005), con la cual coincido en más de un punto.

En el siglo XX, diferentes obras le han sido atribuidas, entre ellas la *Relación de las antigüedades del Perú*, texto escrito hacia 1596, y otras conocidas sólo por referencias en textos del período: una *Historia Occidentalis*, mencionada en una breve cita del padre Alonso de Sandoval en 1647; y un *Vocabulario* de la lengua quechua, con anotaciones históricas, según especula Anello Oliva en su *Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús* (1998 [1631], 95). Además, a inicios del siglo XX González de la Rosa denunció que los *Comentarios reales* eran *realmente* de Blas Valera; y en la última década, a propósito de las revelaciones de los curiosos manuscritos napolitanos, también se señaló a Valera como el *verdadero* autor de la crónica de Guaman Poma, con lo cual el jesuita mestizo se convirtió en una suerte de interpretante cultural andino, y en tema candente dentro y fuera de la academia.

Este es el contexto en que se escribe el libro de Hyland, propuesto como una contribución al conocimiento de Blas Valera y su extraordinaria labor evangélica en el Perú; pero fundamentalmente ofrece contar la historia verdadera (“the true story”) de su encarcelamiento (2003, x). Hyland estructura toda la biografía bajo la convicción de que los mencionados *Relación de las antigüedades del Perú* y *Vocabulario* fueron escritos por Valera y que su encarcelamiento se debió a su heterodoxia religiosa. Las fuentes principales para la construcción de la biografía son en su mayoría documentos internos de la Orden, mientras que las supuestas ideas heréticas de Valera derivan del texto de la *Relación de las antigüedades del Perú*.

El libro también se estructura en diálogo con los manuscritos de Nápoles. Los ocho primeros capítulos se escriben sin referencia directa a éstos, mientras que los últimos dos capítulos trabajan directamente con ellos y, en cierta medida, asumen su narrativa. Aunque la autora reconoce el carácter controversial de los papeles napolitanos, construye el argumento central de su libro siguiendo una de sus ideas principales, expresada en 1995 por Laurencich Minelli, Miccinelli, y Animato—los divulgadores de esos documentos—según la cual Valera habría sido el líder espiritual de un movimiento de reivindicaciones indígenas que operaba desde la cofradía de indios del Nombre de Jesús en la iglesia de los jesuitas en Cuzco.<sup>3</sup>

A lo largo de todo el libro, Hyland subraya la importancia del trabajo de Valera en la cofradía como asesor y líder de las discusiones espirituales de los días miércoles y viernes, en las cuales el jesuita habría desarrollado sus ideas radicales sobre la religión inca y cristiana, así

3. “[...] sua posizione [de Blas Velera] di capo spirituale di un movimento indigenista, con sede nella Cofradia Nombre de Jesus (Cuzco)” (Laurencich Minelli, Miccinelli, y Animato 1995, 403).

como sus críticas de la política del virrey Toledo (54).<sup>4</sup> Curiosamente, Hyland no indica en parte alguna de dónde toma la información sobre estas actividades de Valera. El lector especializado puede, sin embargo, recordar que la anónima *Historia general de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú*, escrita hacia 1600 y editada modernamente por el padre F. Mateos en 1944, incluye información sobre las reuniones de la cofradía del Nombre de Jesús: “Aquí tienen sus pláticas spruales [sic] todos los miércoles y viernes del año”; pero sin ninguna mención del liderazgo de Valera en la cofradía, sólo de su trabajo, junto con otros, para “conservalla y augmentalla.” La *Historia* anónima exalta el buen ejemplo que los cofrades daban a los demás indios, absteniéndose del alcohol y otros vicios (1944, 2: 36–38).

El segundo nudo en la argumentación de *The Jesuit and the Incas* se basa en un documento de la Inquisición de Lima, firmado en Panamá en 1591 y hallado por la autora en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, en el cual el jesuita Lucio Garcete acusa, aparentemente, a la misma Compañía de utilizar privilegios para tratar asuntos de herejías que caían bajo jurisdicción del Santo Oficio. Dicho documento menciona la prisión en Lima del padre Blas Valera como un caso probable en que la Compañía habría dictaminado sobre la jurisdicción del Santo Oficio. El documento es ciertamente rico en información sobre la tensa relación entre la Inquisición y los Jesuitas en esos años, y se abre a varias interpretaciones. No es propiamente, como indica Hyland (2003, 191), un testimonio sobre el caso de Blas Valera, a quien sólo se menciona como un ejemplo, junto con otros jesuitas aludidos sin nombre.<sup>5</sup>

Finalmente, conviene señalar brevemente cierta libertad en el uso de las “fuentes.” En una cita literal de la *Historia* de Anello Oliva, pieza importante en el argumento del libro, se cambia la persona gramatical sin justificación alguna. Donde el texto de Oliva dice “por ser ambos mestizos,” la cita de Hyland da: “Because of being a mestizo,” y también en castellano, en nota a pie de página: “por ser mestiço,” trocándose así toda

4. “He was also the spiritual advisor for the Nombre de Jesús confraternity, whose membership included many Inca nobles. Every Wednesday and Friday, the confraternity met for ‘spiritual discussions’ and communal prayer, led by the young mestizo Jesuit. It may have been at these meetings that Valera began to develop his radical views concerning the Inca and Christian religions.” (Hyland 2003, 54)

5. Mi lectura de la declaración de Garcete (AHN, Inquisición de Lima, lib. 1035, f. 227 r.-v.) difiere en varios lugares de la transcripción paleográfica que incluye Hyland en su Apéndice. Señalo solamente las diferencias más notables, indicando el número de página y línea del impreso: en 243.2: donde dice “de nuestro Cong<sup>o</sup>,” leo “denuncio lo sigte”; 243.9: donde dice “engrudase papelicos,” leo “engrudase con papelicos”; 243.17: donde dice “se encubriesen. E los privilegios,” leo “se encubriesen esos privilegios”; 244.12–13: donde dice “su penitencia a un que se rieta,” leo “su penitencia aunque secreta.” Cf. Hyland (2003), 191–194; (1998), 43–58.

la gramática del párrafo (Hyland 2003, 44). Oliva se refiere simplemente a dos mestizos anónimos, escolares aún no ordenados, compañeros de los jesuitas en la misión de Huarochirí (Oliva 1998, 254). En la versión de Hyland, la referencia se convierte en una mención directa a Valera.

Este ejemplo nos permite insistir en la compleja textualidad colonial. En su referencia a la misión de Huarochirí de 1569, Oliva copió casi literalmente la anónima *Historia general de la Compañía* previamente mencionada, sin agregar ninguna mención de Blas Valera o destacar su actividad. No hay aquí, por lo tanto, rasgos individuales de un sujeto en función de “autor,” sino una labor colectiva para la construcción de la historia institucional de la orden en la provincia del Perú.<sup>6</sup>

El libro de Hyland pone en movimiento una gran cantidad de documentos manuscritos e información impresa y construye una narración biográfica extraordinaria, dando cuenta de una compleja red de discursos en el Perú colonial. Uno de los resultados más notables de este trabajo es la consolidación de Valera como una “entidad cultural” que supera sin duda su perfil individual y biográfico, potenciado en una suerte de ruta y puente para juntar piezas y recomponer tensiones y debates andinos en las últimas décadas del siglo XVI. Como biografía resulta cuestionable, salvo que se replantee teóricamente el significado del sujeto colonial biografiado, aspecto sobre el cual el libro no se ocupa. Quizá el estudio se hubiese beneficiado de una exposición introductoria sobre los mecanismos para la construcción de la vida de Valera, sin ofrecerla como una “historia verdadera” en el sentido tradicional, sino como una narración de lo posible.

#### EL TEXTO EN EL ENSAMBLAJE DEL PODER

El libro de Pedro Guibovich Pérez, *Censura, libros e inquisición en el Perú colonial, 1570–1754*, es un estudio ampliamente documentado sobre el funcionamiento de la censura inquisitorial, resultado de años de investigación en diferentes archivos y bibliotecas en las Américas y Europa. Como proyecto intelectual, puede decirse que el libro se sitúa en un balance difícil entre el estudio de las particularidades locales y los grandes procesos históricos. De este modo, se revela un doble movimiento: el libro señala siempre la dependencia de la Inquisición del Perú respecto de la estructura metropolitana; pero, como contraparte, también indica las particularidades locales y coloniales, mostrando las características institucionales del contexto virreinal y describiendo historias de procesos concretos de censura.

6. Según anotó el padre F. Mateos en su edición de la *Historia general de la Compañía*, Blas Valera era uno de los escolares mestizos que fueron con la misión jesuítica a Huarochirí (1944, 1: 105, n. 3).

La Inquisición ha sido, y sigue siendo, materia fértil para la imaginación gótica y la condena cultural de España. El trabajo documental de Guibovich podría leerse como una contra narrativa que se distancia de la “seductora idea del carácter opresivo de la acción inquisitorial” (18), según la divulgó Picón Salas en 1944. La tesis central del libro también cuestiona la supuesta independencia de la Inquisición del Perú en materia de censuras. Guibovich afirma, luego de un trabajo documental copiosísimo, que la Inquisición de Lima simplemente aplicaba las prohibiciones dictadas por el Consejo de la Suprema, o directamente en Roma, con muy pocos casos de censuras independientes y originales (195). El lector termina convencido de que, en efecto, más allá de algunas excepciones, la Inquisición peruana se comportaba de acuerdo con el esquema de la institución española—o los dictámenes de Roma—, aunque la distancia y los problemas de comunicación con Europa le daban cierto ritmo particular.

En el primer capítulo, “La censura inquisitorial y su contexto histórico,” Guibovich busca desmitificar el Santo Oficio y su aparato de censura poniéndolo en diálogo con las prohibiciones de libros bajo la Reforma protestante, y señalando las similitudes entre las diferentes prácticas de censura en Europa durante el siglo XVI, efectuadas por la iglesia católica o la Suiza calvinista: “las prácticas censorias de la Inquisición española corresponden a las ejercidas por otros estados de la Europa moderna” (55). Como puede notarse, Guibovich vuelve a cuestionar aquí la diferencia local, asimilando las prácticas inquisitoriales con una corriente de censura general europea en el clima de los conflictos religiosos de la época y como respuesta institucional al poder de la imprenta.

El primer capítulo traza además uno de los ejes centrales del estudio: la historia de los libros para prohibir, los catálogos o índices de libros prohibidos y su alto costo de producción y muy escasa circulación en América. Guibovich explica, además, la independencia española respecto de los catálogos de la iglesia romana. La censura católica de libros se sistematizó con el Índice publicado por recomendación tridentina en 1564, el cual luego fue adoptado con marcadas diferencias en los distintos estados católicos. La Inquisición española incorporó tardíamente el Índice de Trento, hacia 1583 con la publicación del Catálogo de Quiroga (54). En cualquier caso, frente a la ausencia de ejemplares de los distintos Índices publicados en los dos siglos que cubre el estudio, las prohibiciones inquisitoriales se hicieron por edictos, textos hoy en su gran mayoría perdidos, pero que Guibovich recupera a través del epistolario de los inquisidores.

El capítulo II se ocupa de los agentes de la censura: los calificadores y comisarios de la Inquisición. El nombramiento de calificador, además de proveer reconocimiento social y estatura de teólogo, sirvió a la elite

criolla para ascender en las jerarquías eclesiásticas. Los calificadores eran generalmente personajes importantes de la cultura académica y religiosa de la colonia, dueños de ricas bibliotecas y con una considerable producción intelectual, expresada en sermones, tratados, censuras y aprobaciones. Por otra parte, los comisarios estaban encargados de publicar edictos en pueblos alejados en representación del Santo Oficio, además de tomar testimonios con la ayuda de notarios (81). En contraste a los calificadores, Guibovich dibuja una imagen poco favorable de los comisarios. Generalmente de una cultura letrada escasa y ávidos de atender sus propios intereses, los comisarios podían con facilidad convertir su oficio en una fuente de abusos, muchas veces en complicidad con los notarios.

Los capítulos III y IV estudian las prácticas y las herramientas de control inquisitorial de libros. La Inquisición controlaba la circulación de impresos especialmente en los puertos de embarque y de llegada, y vigilaba el consumo a través de visitas a bibliotecas privadas e institucionales. Generalmente, el aparato se activaba por alguna alarma concreta, por ejemplo la noticia de la publicación en Francia de libros protestantes para lectores españoles. En la misma producción material de los libros, la Inquisición ejercía un control menos penetrante, considerando que existía una censura previa a cargo de representantes de la corona; sin embargo, ocasionalmente intervenía en la imprenta. Las herramientas con las que operaba eran los índices de libros prohibidos y los edictos, éstos últimos de una gran importancia en la práctica inquisitorial, ya que los primeros eran muy costosos y escasos en el Perú. Los edictos inquisitoriales más difundidos fueron los de libros prohibidos, pero los había también de otro tipo, como los de anatema, que demandaban un complejo ritual en el momento de su lectura pública (175), revelando la conexión del texto escrito con un sistema simbólico mayor.

Los últimos dos capítulos estudian los ritmos y temas de la censura en los edictos de libros prohibidos en el Perú y los alcances de ésta. El estudio entra aquí más en detalle y en casos concretos de prohibiciones, como en *La Ovandina* (Lima, 1621) de Pedro Mexía de Ovando. Se revisan también las acusaciones inquisitoriales sobre Miguel Cabello de Balboa, Pedro Sarmiento de Gamboa, y Hernando de Cuebas, entre otros, y se hace un análisis importante del *Compendio historial del descubrimiento y conquista del reino de Chile* (Lima, 1630) de M. Jufré del Águila, muy rico en su contenido respecto de la astrología judiciaria (251–257). El libro se cierra con una reflexión sobre el valor de la Inquisición en la sociedad. Guibovich señala que ésta, en tanto institución, no fue objeto de críticas antes del final del período colonial: “no porque se la temiera sino por otra razón que creo fundamental: los hombres de letras, tanto laicos como eclesiásticos, creían que la Inquisición y la censura eran necesarias

para garantizar la estabilidad social y política" (275). En otras palabras, una ideología que mantenía el antiguo régimen.

Las últimas ciento cincuenta páginas incluyen el Apéndice de libros y textos condenados por edictos, ordenados cronológicamente entre 1570 y 1754, con un total de 419 entradas o títulos, detalladamente explicados. Se trata de una sección sumamente útil para la investigación en diferentes disciplinas.

De acuerdo con la perspectiva del presente ensayo, lo más notable del trabajo de Guibovich es la imagen densa de textualidad colonial que emerge de sus páginas. En última instancia, el estudio de los mecanismos de la censura inquisitorial, sus formas de operar en la colonia, los agentes que la ejecutaban, y su formación intelectual, remiten a un concepto complejo de "texto," a la imagen de un libro como un organismo vivo produciendo significados e inquietando al poder.

#### EL TEXTO COMO RECURSO DE CONTRATEXTUALIDAD

La traducción de Frances López-Morillas a la lengua inglesa de la clásica obra del jesuita José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* (1590), editada con notas por Jane E. Mangan bajo el título de *Natural and Moral History of the Indies* va acompañada de dos textos de Walter Mignolo: una Introducción breve de diez páginas y un Comentario más extenso y ambicioso (451–523). Éstos merecen discusión en tanto que enmarcan el texto de José de Acosta y prescriben una lectura general de los textos coloniales, una práctica que Mignolo llama "a sort of border epistemology from a subaltern perspective" (517).

En las diez páginas de la Introducción se le anticipan al lector las ideas centrales del Comentario final y, además, se indican los lineamientos de lo que debería ser una lectura de José de Acosta en tiempos de la postmodernidad y la globalización. Mignolo sugiere (quizás prescribe) una lectura atenta a las omisiones en la cultura humanística de Acosta, es decir, lo que la *Historia* silencia, para finalmente colocar el texto en relación con la constitución y transformación del mundo moderno y colonial desde el siglo XVI hasta el presente (xxvi).

El Comentario lleva por subtítulo "José Acosta's *Historia natural y moral de las Indias*: Occidentalism, the Modern/Colonial World, and the Colonial Difference," y tiene por destinatario ideal, según se declara en la primera página, a estudiantes universitarios: "curious and inquisitive undergraduates" (451). El trabajo empieza planteando un deslinde terminológico entre *renacimiento* y *modernidad temprana*, palabras de humanistas y científicos sociales, y lo que Mignolo denomina *modernity/coloniality*, concepto dicotómico de modernidad y colonialismo que describe la emergencia en el siglo XVI de un orden mundial que domina



hasta hoy, cuyas palabras claves son *cristianidad*, *capitalismo*, *liberalismo*, y *socialismo* (452). Mignolo sostiene que el texto de Acosta tuvo un gran impacto en la construcción del imaginario de la modernidad, pero propone leerlo desde la otra orilla, desde la perspectiva de escritores como Guaman Poma, Fernando de Alva Ixtlilxochitl, y el Inca Garcilaso de la Vega (453).

Además de articular la filosofía moral y natural dentro del género de la historia, de su esfuerzo por modificar la tradición greco-romana y contribuir a la construcción del imaginario de la modernidad, José de Acosta, según señala Mignolo, contribuye a la construcción de la “diferencia colonial” (“the colonial difference”), el aspecto más radical del imaginario de la modernidad colonialista (464–65). Esta “diferencia colonial” se construye con silencios, por ejemplo de las contribuciones intelectuales del mundo árabe y de las epistemologías amerindias, desarrollando así un imaginario epistémico en el cual el conocimiento de los pueblos no occidentales carece de legitimidad (467).

En general, el ensayo mantiene las señas de identidad del importante proyecto intelectual de Mignolo, preocupado en recuperar los sistemas de conocimiento indígenas y en desarticular las formas de leer que mantienen hasta hoy la “diferencia colonial.” Aquí nos interesa discutir brevemente qué efecto produce esa posición intelectual y política respecto de la *Historia* de Acosta, encerrada literalmente entre los dos paratextos mencionados. La edición inglesa de Duke University Press parece no dejarle espacio al lector fuera de lo que se prescribe como única posibilidad de oponerse a, o deshacer, el sistema opresivo del conocimiento occidental: “If these texts [los de Acosta y otros] continue to be read as texts, starting from what they are saying and ignoring their silencing (intentional or not), the colonial difference will continue to be reproduced” (510).

En otras palabras, la enorme responsabilidad política frente a la obra de Acosta sitúa a los lectores en un lugar paradójico, donde el texto sirve como su propio contratexto, situación que se revela en la misma carátula de la edición: la *Historia natural y moral de las Indias* de Acosta se ilustra con el famoso dibujo “Camina el autor” de Guaman Poma. La consecuencia última del movimiento crítico de Mignolo, en tanto construcción de un concepto de textualidad inscripto en una edición académica, podría resumirse en pocas palabras: para leer a Acosta, léase a Guaman Poma o léase a Acosta desde Guaman Poma: “I will attempt to introduce you to Acosta’s book from the intellectual perspective opened up by Guaman Poma, Ixtlilxochitl, Garcilaso de la Vega, among others” (453).

Mignolo tiene razón, en un sentido: la obra de Guaman Poma posee una riqueza y densidad mayores que la *Historia* para el estudio del mundo andino. Sin embargo, no puede dejarse de reconocer que Acosta

merece leerse en lo que él escribe. En la cita del párrafo anterior, se propone además, como problema, la lectura del texto como tal: "If these texts continue to be read as texts," se dice, probablemente sugiriendo la necesidad de leerlos ya no como materia textual sino como *semiosis* o *performances* de esa modernidad colonialista que el ensayo denuncia. Ahora bien, el asunto plantea un problema hermenéutico, ¿cómo realizar la lectura de los silencios de Acosta, de todo lo que éste no dice (porque las omisiones son constitutivas de su sistema de conocimiento y de su política), sin que esos silencios se transformen (del todo) en la propia voz del lector? El ensayo propone el ejercicio de la mencionada "epistemología de frontera, desde una perspectiva subalterna," es decir, una epistemología "that will imagine the colonial difference from the colonial difference—that is to say, from a subaltern perspective, which in this case is from the perspective of current Amerindian legacies, in the Andes as well as in Mexico, as the Zapatistas' discourse made clear to the world" (518).

Así, el ensayo se sitúa explícitamente en las largas duraciones y las continuidades del mundo colonial moderno, desde el siglo XVI al XXI. Parece que aquí el concepto de *texto* (como elipsis de "texto de cultura") se acerca a sus límites, diluyéndose en una mirada de larga duración, donde el trabajo con las continuidades produce un tejido cuyos puntos no siempre se sostienen. Leer la *Historia* de Acosta como uno de los instrumentos de una modernidad colonialista que subsiste hoy en el neoliberalismo y la globalización no es tarea sencilla, aunque sí importante. Se complica mucho más si el lector quiere seguir la preceptiva del ensayo y su predicamento político para no perpetuar la "diferencia colonial," porque entonces debe atravesar el texto de Acosta con la mirada de Guaman Poma, por ejemplo, o la política del zapatismo. Si el destinatario es, en efecto, un estudiante universitario *undergraduate*, ¿cuál puede ser su respuesta?

Para poder regresar a una dimensión textual sería necesario matizar, o quizá cambiar el énfasis de algunos de los enunciados del Comentario. No se trata solamente de iluminar la zona opaca (o negra) de la escritura de Acosta ni de completar con otros textos lo que éste no podía o no quería decir. El trabajo con la *Historia* de Acosta podría bien empezar por el estudio de lo que sí dice el texto, de sus palabras calibradas cuidadosamente (como el mismo Mignolo esboza para el caso de "bárbaros"); de cómo dice las cosas y de las posibilidades de decir para un jesuita en su tiempo; de lo que significaba su proyecto de escritura a finales del siglo XVI para la historia de las colonias y sus diferentes "naciones" o grupos sociales, y para la historia de los nuevos arreglos imperiales europeos; de su esfuerzo por entender el "orden y modo" del mundo americano antes de la conquista, y su uso de códigos e informaciones indígenas que enriquecen el texto. La lectura atenta de

la misma *Historia* de Acosta no tiene por qué convertirse en colaboracionismo con esa “modernidad colonialista” que Mignolo denuncia, y que se encuentra hoy bajo el nombre de neoliberalismo o globalización. Por supuesto que, desde los estudios coloniales, leer al jesuita significa también prestar atención a sus alusiones y silencios voluntarios o involuntarios, e intentar situar el texto en relación a una muy compleja red de discursos, desde la cosmografía y poesía en varias culturas, hasta los documentos burocráticos de la corona o la iglesia.

#### EL TEXTO COMO LUGAR DE INTERVENCIONES

Muchos de los problemas actuales de la teoría literaria pueden verse en escena en el trabajo de una edición crítica: el concepto de texto y de autor, la importancia del lector y las tradiciones de lecturas en la “fijación” y estabilidad del sentido, cuestiones todas aludidas en los ensayos de *Lecturas y ediciones de crónicas de Indias: una propuesta interdisciplinaria*, colección de artículos editados por Fermín del Pino e Ignacio Arellano. El libro reproduce las actas del Quinto Congreso Internacional de Edición y Anotación de Textos, realizado en diciembre de 2002, secuela del encuentro iniciado en 1986 por Ignacio Arellano desde la Universidad de Navarra. El volumen incluye 30 ensayos, divididos en cuatro partes: una mesa redonda sobre ediciones críticas electrónicas; “Las crónicas de Indias y el referente real americano”; “Panoramas y debates ecdóticos puntuales,” y “Lecturas diversas de las crónicas: en el género disciplinar, el espacio y el tiempo.” Aunque el libro incluye ensayos sobre los dos grandes virreinos americanos, destaca el carácter, hasta cierto punto peruano del volumen.

Como ejemplo notable de la riqueza de sentidos posibles que puede arrojar el estudio minucioso de la circulación de los manuscritos y el proceso de impresión en la colonia, conviene reseñar la contribución de Rolena Adorno. Una vez más, el estudio de las censuras y los testimonios de lecturas concretas en la época permiten construir una noción más densa de textualidad, en donde el sentido está no solamente inscripto en la página sino en la historia material del mismo libro. En su ensayo sobre “La censura de la *Historia general del Perú* (1611–1613) de fray Martín de Murúa,” Adorno revisa los manuscritos y estudia las instancias de censura externa en el proceso fallido de publicación del texto del fraile mercedario. La *Historia* de Murúa se conoce en dos manuscritos: 1) el de Poyanne (y su copia parcial, el manuscrito de Loyola), perdido después que lo consultara Jiménez de la Espada en el siglo XIX, y recientemente ubicado en la colección privada de Sean Galvin, en Irlanda; y 2) el manuscrito Wellington, la versión final de la obra, terminada entre 1607–1616, actualmente en el museo J. Paul Getty en Los Ángeles, California. Este último tiene la particularidad, entre

otras, de no incluir los lamentos líricos sobre la muerte de Topa Amaru y Titu Atauchi, y presenta un tratamiento más expandido de la historia preincaica e incaica que el de Poyanne-Loyola. Las ediciones de Urteaga y Romero de 1922–1925 y de Bayle de 1945 se basan en el manuscrito de Loyola, mientras que Ballesteros preparó en 1962–1964 y 1987 sus ediciones a partir de Wellington. En una nota a pie de página, Rolena Adorno anuncia que está actualmente trabajando una edición crítica del manuscrito Wellington, junto con Iván Boserup, de la Biblioteca Real de Copenhague.

La versión final de la obra de Murúa sufrió censuras, visibles en el manuscrito de Wellington (el artículo incluye 18 láminas), clasificadas en “inquisitoriales” y “políticas.” En las primeras, se suprimen pasajes que dan cuenta de ritos y hechicerías, es decir, descripciones que podrían usarse como guiones para reproducir dichos rituales. En las segundas, se tachan las denuncias de injusticia en el asesinato de Atahualpa y la declaración explícita de la necesidad de restituir los bienes expropiados a los incas, persiguiendo el lascasismo de Murúa. Adorno reproduce pasajes expurgados sobre la injusta condena de Atahualpa en Cajamarca y la culpa eterna de los perpetradores de ésta.

Finalmente, Adorno se pregunta sobre la autocensura, tema siempre difícil y que también desarrolla Guibovich en su libro. Sobre la base del manuscrito Wellington, se esgrimen varias razones para considerar las tachaduras como censuras externas y no como obra de un proceso interno de autocensura. Entre los argumentos, siguiendo a Ballesteros, Adorno recuerda que Wellington es una “puesta en limpio” y, por lo tanto, no podría llevar tantas tachaduras de mano del autor (Adorno 2004, 55). Quizá lo más importante es la documentación sobre las diversas autoridades que en la época revisaron esta copia manuscrita, los “ojos lectores,” con mirada misionera, que “en el largo itinerario desde Cuzco hasta Buenos Aires repasaron el texto antes de escribir sus aprobaciones” (55). Además, la censura externa se hace evidente por las diferentes manos que intervinieron en los tachones del manuscrito, y por el hecho de que el texto pasó por el censor del Consejo de Indias en su proceso frustrado para la publicación y que además contó con la aprobación del escribano de cámara del Rey.

Finalmente, la revisión de los pasajes expurgados permite hacer una nueva lectura de las relaciones estrechas entre Murúa, las comunidades indígenas y Guaman Poma, así como reconstituir un discurso de época, propio de finales del XVI y principios del XVII, sobre las injusticias de la conquista en el virreinato del Perú.

El ensayo de Luis Millones Figueroa, titulado “Corregidas y aumentadas: edición y lectura en las historias de Juan de Cárdenas, Pedro de Cieza de León y Alonso de Ovalle,” estudia tres casos en la producción de impresos vinculados al mundo colonial. En primer lugar,

Millones presenta los “cuidados editoriales” (345) de Pedro de Cieza de León sobre la transmisión de su obra, centrando su reflexión sobre un pasaje del contrato con el impresor Martín de Montedoca para la publicación de la *Parte primera de la crónica del Perú* (1553). En dicho pasaje, de interpretación múltiple, el impresor quedaba obligado a “poner las letras y partes conforme a la ortografía, aunque esté mal escrito en el original y que ha de ir conforme al original que me dieres y, sino fuere, que a mi costa yo [es decir, el impresor] lo vuelva a hacer” (345). Millones lee el pasaje como un caso de cuidado extremo en la impresión del libro, última etapa en el trabajo de Cieza para hacerse “escritor verdadero” (346). En el contexto de las prácticas editoriales del siglo XVI, el celo de Cieza resulta extremadamente atípico y pondría en evidencia su modernidad y conciencia de “autor,” inclusive como categoría del discurso legal.

El segundo caso corresponde al médico Juan de Cárdenas en su *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos deste Occidental, y nuevo mundo de las Indias* (1591). En este libro el autor habría agregado, durante el proceso de impresión y después de haber pasado la censura y aprobación, una reflexión sobre la bebida de chocolate en relación con el ayuno religioso, asunto delicado en el México de esos años. Aunque Cárdenas sostiene que él argumenta como médico, sus conclusiones iban en contra de la religión, la cualque aceptaba “el chocolate, poçole, cacao, chicha y todo género de vino o brevaje” dentro del ayuno (348). Afortunadamente se conoce una nota de uno de los censores del libro de Cárdenas, fray Agustín de Ávila, autor de *Historia de la Provincia de Santiago de la Nueva España del Orden de Santo Domingo* (1596), quien declara que la noticia sobre el chocolate no figuraba en el texto original que él aprobó para la imprenta. Millones explica que las páginas controversiales sobre el chocolate se entienden en el contexto de los problemas indianos, en primer lugar como cuestión médica y también por la importancia económica y cultural de este producto en la Nueva España (349).

El artículo discute finalmente las variantes de impresión en la edición de la *Histórica Relación del Reino de Chile* (1646) de Alonso de Ovalle, que incluyen relatos agregados y revisiones. Así, el libro VII contiene una narración interpolada sobre las prácticas de la evangelización del jesuita Luis de Valdivia, puesta allí—conjetura Millones—porque Ovalle intentaba darles carácter de mártires a los jesuitas muertos recientemente en Chile y promover así su santidad. Sin embargo, un decreto inquisitorial de 1625, confirmado por el Papa en 1634, prohibía la impresión, sin autorización especial, de libros que alentaran la santidad, la fama de mártires, o que narraran milagros (352). Millones cree que Ovalle sintió la necesidad de promover la candidatura a santos de sus hermanos jesuitas probablemente porque estaba convencido de que el triunfo de

la fe en Chile necesitaba de más refuerzo de la Compañía, y lo hizo utilizando una retórica que, al mismo tiempo de constituir una hagiografía, declaraba cumplir con el decreto papal (353).

Los tres textos y las intervenciones de los autores y agentes externos en los procesos de impresión revelan la importancia fundamental de la producción material del libro en la constitución de sus sentidos. Millones, desde los estudios literarios, reclama también por un espacio para el arte de narrar, proponiendo que toda edición de crónicas “debería también contar la historia secreta de sus avatares editoriales, para la mejor comprensión y placer de sus nuevos lectores” (355).

Fermín del Pino Díaz en su contribución titulada “Tratamiento ecdótico de los elementos no castellanos en la historia indiana del padre Acosta,” estudia las implicaciones de la formación humanística, particularmente el estudio de lenguas entre los jesuitas (latín, griego, hebreo, y árabe), para el desarrollo de la “crónica etnográfica.” El autor sostiene que la formación intelectual de los jesuitas no debe leerse como una herramienta del aparato imperial, y en diálogo no explícito con Mignolo, la defiende como un ‘aprendizaje’ de alteridad cultural, asunto previamente señalado por algunos antropólogos, como Lévi-Strauss, quien se refirió a este entrenamiento lingüístico de los miembros de la Compañía como un método intelectual etnográfico, llamado “técnica del extrañamiento” (225). En este sentido, el ensayo señala en Acosta su mirada análoga a la del etnógrafo moderno, su entendimiento de la diversidad lingüística americana y su uso del léxico para trazar la historia de las cosas materiales en América.

La reflexión de Fermín del Pino se enmarca en su proyecto largamente meditado de edición crítica y anotada de la *Historia* de Acosta. Su criterio, en general, es modernizador, eliminando las formas textuales ya pasadas y buscando hacer contemporáneos al autor y su lector. Respecto de las palabras no castellanas incorporadas en la obra, propone seguir el modelo cuidadoso del mismo Acosta cuando éste editó los textos del Tercer Concilio Limense, materia que en parte incorporó en su propia obra y que permitiría “saber el modo en que el autor quería que se editase su historia” (234). La posición ecdótica de Fermín de Pino descansa en un concepto tradicional de autor, recomendando respetar las diferencias de “intención y estilo personal” de los autores para establecer los criterios de edición más convenientes en cada caso. Ese mismo principio de “fidelidad autorial” debería guiar también todo aparato de notas, glosarios, ilustraciones, etc.

Para concluir, una revisión más completa de las textualidades implicadas en los estudios coloniales tendría, en el caso andino, que incorporar la discusión de los trabajos recientes sobre khipus, así como las reflexiones sobre los sistemas simbólicos hechas por quienes no estudian propiamente lo colonial como período histórico, como

William Rowe y su replanteamiento de la dicotomía oralidad/escritura a partir de José María Arguedas, (Rowe 2003, 235–36).<sup>7</sup>

Los últimos estudios coloniales dejan en claro que las lecturas más penetrantes y enriquecedoras incorporan siempre los problemas de circulación, producción y materialidad textual y, en última instancia, trabajan para recuperar las letras y los gestos detrás de los muchos borroneos impuestos por el sistema colonial y metropolitano. En el caso de los textos censurados u omitidos, a veces dejados a medio camino, el crítico puede quizá escuchar los rumores, ruidos y fricciones que se producían durante el tejido de los discursos coloniales.

7. Sobre los khipus, véanse Salomon (2004), Quilter y Urton (2002), y Brokaw (2002).

## REFERENCIAS

- Adorno, Rolena  
 1998 "Criterios de comprobación: el manuscrito Miccinelli de Nápoles y las crónicas de la conquista del Perú." *Anthropologica* (Lima) 16: 369–94.  
 1999 "Novedades en el estudio actual de la cronística peruana: Las Casas, Guaman Poma y el padre Oliva." In *Actas del Primer Congreso Internacional de Peruanistas en el Extranjero*, edited by José Antonio Mazzotti. Cambridge: Harvard University. Accessible at <http://www.fas.harvard.edu/~icop/rolenaadorno.html>
- Borja De Medina, Francisco  
 1999 "Blas Valera y la dialéctica «exclusión-integración del otro.»" *Archivum Historicum Societatis Iesu* 68 (136): 229–68.
- Brokaw, Galen  
 2002 "Khipu Numeracy and Alphabetic Literacy in the Andes: Felipe Guaman Poma de Ayala's *Nueva crónica y buen gobierno*." *Colonial Latin American Review* 11 (2): 275–303.
- Cárdenas Bunsen, José A.  
 2001 "Notas filológicas para la génesis de la *Nueva Crónica y Buen Gobierno*." In *Guamán Poma y Blas Valera. Tradición andina e historia colonial*, edited by Francesca Cantú, 21–48. Roma: Instituto Italiano Latinoamericano, Antonio Pellicani Editore.
- Guibovich Pérez, Pedro  
 2003 "Las polémicas en torno a Guamán Poma de Ayala." *Colonial Latin American Review* 12 (1): 99–103.  
 2005 "The Jesuit and the Incas. The Extraordinary Life of Padre Blas Valera, S.J." *Hispanic American Historical Review* 85 (1): 147–49.
- Hyland, Sabine  
 1998 "The Imprisonment of Blas Valera: Heresy and Inca History in Colonial Peru." *Colonial Latin American Historical Review* 7 (1): 43–58.
- Laurencich Minelli, Laura, Clara Miccinelli, and Carlos Animato  
 1995 "Il documento seicentesco *Historia et rudimenta linguae piruanorum*." *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 61 (19): 363–413.
- Mateos, F., ed.  
 1944 [1600] *Historia general de la compañía de Jesús en la provincia del Perú*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.
- Oliva, Giovanni Anello  
 1998 [1631] *Historia de los reinos y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús*. Edición, notas y prólogo de Carlos Gálvez Peña. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Quilter, Jeffrey, and Gary Urton, eds.  
 2002 *Narrative Threads: Accounting and Recounting in Andean Khipu*. Austin: University of Texas Press.
- Rowe, William  
 2003 "Sobre la heterogeneidad de la letra en *Los ríos profundos*: una crítica a la oposición polar escritura/oralidad." In *Heterogeneidad y Literatura en el Perú*, edited by James Higgins, 225–51. Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar.
- Salomon, Frank  
 2004 *The Cord Keepers: Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham: Duke University Press.