

SUJETOS COLONIALES: ESCRITURA,
IDENTIDAD Y NEGOCIACIÓN
EN HISPANOAMÉRICA
(SIGLOS XVI-XVIII)

ED. CARLOS F. CABANILLAS CÁRDENAS



CON PRIVILEGIO . EN NEW YORK . IDEA . 2017

SUJETOS COLONIALES: ESCRITURA, IDENTIDAD
Y NEGOCIACIÓN EN HISPANOAMÉRICA
(SIGLOS XVI-XVIII)

CARLOS F. CABANILLAS CÁRDENAS (ED.)

INSTITUTO DE ESTUDIOS AURISECULARES (IDEA)
COLECCIÓN «BATIHOJA», SERIE PROYECTO ESTUDIOS INDIANOS (PEI)

CONSEJO EDITOR:

DIRECTOR: VICTORIANO RONCERO (STATE UNIVERSITY OF NEW YORK-SUNY AT STONY BROOK, ESTADOS UNIDOS)
SUBDIRECTOR: ABRAHAM MADROÑAL (CSIC-CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES, ESPAÑA)
SUBDIRECTORA (PROYECTO ESTUDIOS INDIANOS-PEI): MARTINA VINATEA RECOBA (UNIVERSIDAD DEL PACÍFICO, PERÚ)
SECRETARIO: CARLOS MATA INDURÁIN (GRISO-UNIVERSIDAD DE NAVARRA, ESPAÑA)

CONSEJO ASESOR:

WOLFRAM AICHINGER (UNIVERSITÄT WIEN, AUSTRIA)
TAPSIR BA (UNIVERSITÉ CHEIKH ANTA DIOP, SENEGAL)
SHOJI BANDO (KYOTO UNIVERSITY OF FOREIGN STUDIES, JAPÓN)
ENRICA CANCELLIERE (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO, ITALIA)
PIERRE CIVIL (UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE-PARÍS III, FRANCIA)
RUTH FINE (THE HEBREW UNIVERSITY-JERUSALEM, ISRAEL)
LUCE LÓPEZ-BARALT (UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO, PUERTO RICO)
ANTÓNIO APOLINÁRIO LOURENÇO (UNIVERSIDADE DE COIMBRA, PORTUGAL)
VIBHA MAURYA (UNIVERSITY OF DELHI, INDIA)
ROSA PERELMUTER (UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA AT CHAPEL HILL, ESTADOS UNIDOS)
GONZALO PONTÓN (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)
FRANCISCO RICO (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA /REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, ESPAÑA)
GUILLERMO SERÉS (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)
CHRISTOPH STROSETZKI (UNIVERSITÄT MÜNSTER, ALEMANIA)
HÉLÈNE TROPÉ (UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE-PARÍS III, FRANCIA)
GERMÁN VEGA GARCÍA-LUENGOS (UNIVERSIDAD DE VALLADOLID, ESPAÑA)
EDWIN WILLIAMSON (UNIVERSITY OF OXFORD, REINO UNIDO)

CONSEJO ASESOR - SERIE PROYECTO ESTUDIOS INDIANOS (PEI):

TRINIDAD BARRERA (UNIVERSIDAD DE SEVILLA, ESPAÑA)
CARLOS CABANILLAS (UNIVERSITETET I TROMSØ, NORUEGA)
JÉSSICA CASTRO RIVAS (UNIVERSIDAD DE CHILE, CHILE)
JUDITH FARRÉ (ILLA-CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, ESPAÑA)
PAUL FIRBAS (STATE UNIVERSITY OF NEW YORK-SUNY AT STONY BROOK, ESTADOS UNIDOS)
AURELIO GONZÁLEZ (EL COLEGIO DE MÉXICO, MÉXICO)
ARNULFO HERRERA (UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO, MÉXICO)
MARIELA INSÚA (GRISO-UNIVERSIDAD DE NAVARRA, ESPAÑA)
RAÚL MARRERO-FENTE (UNIVERSITY OF MINNESOTA, ESTADOS UNIDOS)
JOSÉ ANTONIO MAZZOTTI (TUFTS UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS)
HUGO HERNÁN RAMÍREZ SIERRA (UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, COLOMBIA)
JOSÉ A. RODRÍGUEZ GARRIDO (PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ, PERÚ)
LEONARDO SANCHO DOBLES (UNIVERSIDAD DE COSTA RICA, COSTA RICA)
JOAQUÍN ZULETA CARRANDI (UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, CHILE)

Impresión: Ulzama Digital

© De los autores

ISBN: 978-1-938795-32-9

Depósito Legal: M-10390-2017

New York, IDEA/IGAS, 2017

SUJETOS COLONIALES: ESCRITURA, IDENTIDAD
Y NEGOCIACIÓN EN HISPANOAMÉRICA
(SIGLOS XVI-XVIII)

CARLOS F. CABANILLAS CÁRDENAS (ED.)

ÍNDICE

PREFACIO	9
ROLENA ADORNO Carlos de Sigüenza y Góngora y las antigüedades mexicanas	11
IGNACIO ARELLANO Subversiones (o no) en la poesía colonial, y la construcción crítica al margen del texto	35
CARLOS F. CABANILLAS CÁRDENAS El sujeto colonial mulato en la poesía de Juan del Valle y Caviedes	59
MARGUERITE CATTAN La retórica clásica en la <i>Instrucción</i> de Titu Cusi Yupanqui	81
BEATRIZ DE ALBA-KOCH Los indígenas en la obra de Fernández de Lizardi: justicia, caridad y devoción	99
MIGUEL DONOSO RODRÍGUEZ Sobre invenciones de guerra dañosas en la <i>Historia</i> <i>de todas las cosas que han acaecido en el reino de Chile</i> (1575), de Alonso de Góngora Marmolejo	119

PAUL FIRBAS	
Reducción y expansión de <i>cimarrón</i> : historia temprana de un término colonial	131
JOSÉ LUIS GASTAÑAGA PONCE DE LEÓN	
«El villano del Danubio» en los Andes: sujetos coloniales en el <i>Libro de la vida y costumbres</i> de Alonso Enríquez de Guzmán	159
PEDRO M. GUIBOVICH	
Indios y libros en el virreinato del Perú	171
ESPERANZA LÓPEZ PARADA	
La genealogía como dispositivo de identidad: un príncipe melancólico en la línea sucesoria	195
JOSÉ A. RODRÍGUEZ GARRIDO	
Espinosa Medrano, dramaturgo y colegial del Seminario de San Antonio Abad del Cuzco	215
GISLE SELNES	
El sujeto del naufragio: hombres, animales y caníbales en los relatos de náufragos coloniales	241
LEONOR M. TAIANO C.	
Casta, etnia y fe en <i>Infortunios de Alonso Ramírez</i>	255
CARMELA ZANELLI VELÁSQUEZ	
Re-escritura y refundación histórica: los casos de Cajamarca y el cerco del Cuzco bajo la mirada de Garcilaso en la segunda parte de los <i>Comentarios reales</i>	267

LOS INDÍGENAS EN LA OBRA DE FERNÁNDEZ DE LIZARDI: JUSTICIA, CARIDAD Y DEVOCIÓN

Beatriz de Alba-Koch
University of Victoria (Canadá)

En marzo de 1827, a escasos tres meses de su muerte, José Joaquín Fernández de Lizardi, *El Pensador Mexicano*, se pronunció en los siguientes términos sobre la población indígena de su patria:

Los indios, esa parte preciosa de la sociedad, que por mil títulos merecen la consideración de los gobiernos y la protección de las leyes, ¿qué bienes han logrado con la Independencia?, tan ignorantes y tan envilecidos están ahora que son ciudadanos, como cuando eran esclavos del gobierno español, y por lo que respecta a su pobreza, están en peor estado (Fernández de Lizardi, *Obras*, XIII, p. 1019)¹.

De un solo golpe, Lizardi condena la presencia española en América, juzgando que para «esa parte preciosa de la sociedad» el México independiente ha significado aún mayor abyección. Esta severa crítica engloba la visión sobre «los indios» que tuvo este escritor a lo largo de su carrera; las representaciones de alteridad racial que bajo esta óptica nos ha legado constituyen ricos documentos de época y tempranas manifestaciones de un discurso indigenista que habrá de ser más común a

¹ El folleto está fechado a 17 de marzo de 1827.

finales del siglo diecinueve y principios del veinte. Asimismo, la condena del nuevo régimen gubernamental, que al parecer de *El Pensador* en poco más de un lustro de existencia no había querido o sabido remediar la condición subalterna que caracterizó a los indígenas bajo el sistema colonial, obliga a matizar la interpretación que comúnmente se tiene de él como ferviente independentista.

Lizardi vio la luz en la ciudad de México en 1776 y murió en 1827 para cuando toda la América hispana, menos el Caribe, se había independizado. Es precisamente porque le tocó sufrir los últimos años de una administración que apretó los tornillos económicos y morales a los virreinos americanos, convirtiéndolos en colonias deseosas de reformas y autonomía, que la diferencia entre el periodo colonial y el independiente puede verse con nitidez en su obra. En sus textos se registran los debates en la prensa facilitados por la Constitución de Cádiz de 1812, la cual decretó la libertad de imprenta que por primera vez se gozó en España y en sus posesiones de ultramar. La carrera de Lizardi estuvo estrechamente ligada a esta Constitución, gracias a la cual pudo lanzar su periódico homónimo, *El Pensador Mexicano*². Entre 1814 y 1820, cuando la Constitución fue suspendida, Lizardi escribió cuatro novelas, logrando fama con su *Vida de Periquillo Sarmiento*, considerada la primera novela moderna de la América hispana. En 1820 Fernando VII juró la Constitución de Cádiz y la libertad de prensa fue reinstaurada. Lizardi se dedicó entonces a publicar folletos y periódicos que constituyen el grueso de sus abundantes escritos. Un mérito de *El Pensador* pocas veces reconocido es que, en lo que concierne a las bellas letras y el ensayo de opinión, es el escritor más prolífico de toda la Nueva España y de los primeros años del México independiente, además de ser uno de los más polémicos³. Tampoco se ha insistido suficientemente en el carácter liberal de la mayoría de las propuestas de Lizardi; su lucha por la secularización del estado es un claro indicio, entre otros, de la modernidad de su pensamiento. Ante todo, *El Pensador* fue un ilustrado que buscó el cambio social por medios legales, dedicando gran parte

² Un buen análisis de este periódico lo ofrece Galván Gaytán (2009, pp. 241-258).

³ Para algunas polémicas en las que se vio involucrado Lizardi respecto al «buen gusto» y las bellas letras ver Ozuna Castañeda, 2009, pp. 88-101 y Alfaro Aguilar, 2009, pp. 79-86. La masonería fue el tema más peligroso sobre el cual polemizó Lizardi; lo usó para pedir la libertad de culto, costándole la excomunión. Ver Vázquez Semadeni, 2010, pp. 55-59, 84-88 y 97.

de sus escritos a promover derechos civiles y a reformar las costumbres. Estos objetivos son patentes en su denuncia de la inanición del estado en la promulgación de leyes para la protección de los indígenas y, como veremos, en su reproche a las autoridades civiles y eclesiásticas por su negligencia hacia esa parte de la sociedad.

Los indígenas constituían aun el sector mayoritario de la población en aquel entonces en que escribía Lizardi. Según los datos poblacionales recabados por Alexander von Humboldt, la Nueva España en sus postrimerías tenía aproximadamente seis millones de habitantes. De ese total se calcula que veinte por ciento eran blancos, cuarenta por ciento eran indígenas y el resto lo constituían las diversas mezclas interraciales, llamadas «castas». A partir de las Leyes Nuevas de 1542, los pueblos indígenas fueron jurídicamente integrados por la corona en la llamada «república de los indios» o «república de los naturales», mientras que los colonizadores, en su mayoría blancos pero también negros y asiáticos, y las castas, integraron la «república de los españoles». Cada república debía, en principio, funcionar por separado y tenía sus propios privilegios⁴. Aunque los indígenas se encontraban bajo la tutela de los españoles, pronto se establecieron complejos nexos de dominación, dependencia y consanguinidad entre los dos grupos. En el México independiente, las dos repúblicas quedaron disueltas en una y las castas, en tanto que noción jurídica, se abolieron, primando para todos, al menos en principio, la noción de ciudadanía. Una nueva retórica habría de acompañar la nueva realidad y Lizardi jugó un papel clave en el desarrollo de esta manera de hablar acerca de quienes seguían siendo un grupo subalterno de la nación. El Pensador veía en el tutelaje colonial el origen de la problemática circunstancia de los indígenas. Sin embargo, sus propuestas para que los indígenas se valieran como ciudadanos, aunque avanzadas para su momento, siguen estando más cerca del paternalismo colonial que de un reconocimiento de la autonomía del individuo y de la capacidad de autogestión de los pueblos indígenas.

Desde el primer contacto de los europeos con la población americana, la figura del indígena fue una constante temática en las letras del Nuevo Mundo. En las letras novohispanas fue, retóricamente, la figura de la alteridad aunque las relaciones interétnicas desmintieran esa diferencia. El grupo dominante a lo largo del periodo colonial

⁴ Para una presentación general de la población novohispana ver MacLachlan y Rodríguez, 1990, pp. 196-228 y Florescano, 1997, pp. 209-242.

construiría para sí una identidad basada en la alteridad, pretendiendo con ello reforzar los mecanismos de control social que lo favorecieran⁵. La postura de *El Pensador* frente a la población indígena, sin embargo, no siguió cabalmente este patrón cultural. Aunque Lizardi recalca las diferencias étnicas por medio de modos de hablar y costumbres que él presenta como característicos de la población indígena, desde sus primeros escritos subvierte algunas nociones de alteridad interétnica en lo que toca a los valores humanos fundamentales. En el México independiente, desarrollará una retórica indigenista, apropiando para la nueva nación las glorias del pasado prehispánico. ¿De qué estrategias y prácticas discursivas específicas se valió *El Pensador* a lo largo de tres lustros para expresar su postura hacia los indígenas? ¿Qué voz les da a los indígenas en sus representaciones y qué tensión se produce en ellas siendo Lizardi un criollo perteneciente a la ciudad letrada y los indígenas, salvo contadas excepciones, un sector poco o nulamente presente en este campo de poder? Desde tres ángulos de análisis —el de la justicia, el de la caridad, y el de la devoción—, intentaremos responder a estas preguntas.

JUSTICIA

El tema de la justicia es, de los tres que nos ocupan, el más antiguo del corpus lizardiano: ya en 1812, en el primer tomo de *El Pensador Mexicano* presenta la insurrección como el recurso último al que acudieron los indígenas para lograr justicia. Al parecer de Lizardi, fue debido al tratamiento que recibieron durante el periodo colonial que éstos se unieron a los insurgentes. No lo habrían hecho, afirma, si se les «hubiera tratado como lo que son y no como lo que quisieron que fueran» (*Obras*, III, p. 63). Entrando en detalle, Lizardi explica que los indígenas no se habrían alzado en armas «si se les hubiera[n] concedido los privilegios de hombres, quitándoles exenciones de neófitos, exenciones que les han sido terriblemente perjudiciales» (III, p. 63). Una sociedad divi-

⁵ Solange Alberro señala que, durante el virreinato, «[l]a abundancia del discurso sobre el indígena traduce la importancia —y sin duda la necesidad— que el dominante otorga al dominado, el que, por su alteridad, confirma y justifica el estatus, la acción y, finalmente, la identidad del primero» (Alberro, 1992, p. 15). Para los lugares comunes generados por la alteridad racial durante el periodo virreinal ver Rivero, 2010, pp. 19-68.

dida en «repúblicas» implicaba para los indígenas un estatus de minoría de edad justificado por la ignorancia del cristianismo. Sin embargo, tras tres siglos de evangelización, el negar a los indígenas el título pleno de católicos era simplemente una manera de coartar sus derechos esenciales. Aunque Lizardi denuncia que el tratamiento de los indígenas como neófitos ha sido injustificado y pernicioso, no por ello avala la violencia étnica desatada por Miguel Hidalgo al grito de «¡muera el mal gobierno! ¡vamos a matar gachupines!»⁶. En otros escritos, El Pensador reprobó la incapacidad de los insurgentes para controlar la violencia, llegando a decir que el grito del cura de Dolores fue el «más aciago y desventurado a la nación», porque había incitado a la discordia y entregando a «nuestros hijos en las descarnadas garras de la muerte» (*Obras*, III, p. 72)⁷.

No obstante el rechazo a la insurgencia y su violencia interétnica, El Pensador jamás negó los abusos cometidos por los miembros de la «república de los españoles» en las comunidades indígenas. Aunque no se atrevió a proponer la abolición de las repúblicas, en *El Periquillo* presenta como eficaces los dispositivos legales existentes para la protección de las comunidades indígenas, advirtiendo que también son muy capaces de hacerse justicia por su propia mano⁸. Dos episodios le sirven a este propósito.

En el primer episodio el protagonista ejerce de médico en Tula, un pueblo al noroeste de la Ciudad de México, en el actual estado de Hidalgo, cuya población indígena es mayoritariamente otomí. Cuando brota una epidemia, Periquillo recurre a los purgantes más feroces para curar a sus pacientes, haciendo morir a muchos. A diferencia de los blancos, los indígenas reaccionan violentamente ante esta negligencia médica que raya en criminal. Periquillo recuerda con estas palabras la escena que se suscitó al morir la esposa del gobernador de la república de los naturales:

⁶ Para una discusión general de la violencia étnica durante el virreinato ver Florescano, 1997, pp. 243-278.

⁷ Otras expresiones de rechazo al movimiento iniciado por Hidalgo se encuentran en el poema de 1811, «La muralla de México en la protección de María Santísima Nuestra Señora», en cuyo subtítulo agradece a la Virgen el haber liberado a la capital «de la irrupción que sobre ella intentaron los enemigos ahora ha un año». En el poema del mismo año, «Aviso patriótico a los insurgentes a la sordina», denuncia específicamente que éstos fomentan «el odio / contra los inocentes europeos» (*Obras*, I, pp. 96 y 139).

⁸ Para una discusión más extensa de la presentación de la alteridad racial en *El Periquillo* ver Alba-Koch, 1999, pp. 95-136.

Le di el tártaro, expiró y al otro día que iba a ver cómo se sentía, hallé la casa inundada de indios, indias e inditos, que todos lloraban a la par [...]. [A]penas me vieron los dolientes, cuando comenzando con un murmullo de voces se levantó contra mi tan furioso torbellino de gritos, llamándome ladrón y matador, que ya no me la podía acabar; y más cuando el pueblo todo, que ahí estaba junto, [...] comenzó a levantar piedras y a disparármelas infinitamente y con gran tino y vocería, y diciéndome en su lengua: —Maldito seas, médico del diablo, que llevas trazas de acabar con todo el pueblo (*Obras*, IX, p. 76).

El encono de los indígenas es tal que, aunque Periquillo ha huido del pueblo, destrozan su casa y maltratan a sus sirvientes. La población blanca de Tula se refugia alarmada en las casas curiales. El episodio presenta claramente a la comunidad indígena como auto-justiciera: sin necesidad de recurrir a dispositivos jurídicos, le basta echar mano de piedras para erradicar al charlatán del pueblo.

El segundo episodio, que ejemplifica el camino marcado por la ley, se lleva a cabo en el pueblo de Tuxtla, en el actual estado de Guerrero, donde dominaba la población nahua. Ahí Periquillo es asistente y cómplice del subdelegado, el cual extorsiona a toda la población al grado de que «rabiaban los indios, gemían las castas, se quejaban los blancos, se desesperaban los pobres, [y] se daban al diablo los riquillos» (*Obras*, IX, p. 161). Aunque eran «los miserables indios la parte más flaca sobre que descargaba el interés de ambos traficantes» (IX, p. 161), los indígenas no ignoran sus derechos y demuestran que son capaces de hacerlos valer por las vías establecidas a ese propósito por el gobierno español. La demanda que los indígenas llevan ante la Real Audiencia acudiendo a México so pretexto de mandar hacer una imagen religiosa, logra aquí el resultado deseado, que es la aprehensión de los funcionarios corruptos, o al menos de Periquillo al cual el subdelegado responsabiliza de todas las fechorías. En ambos episodios, Lizardi aprovecha la creatividad inherente al género novelístico para imaginar situaciones que desmienten las nociones comunes de cobardía e inferioridad de los indígenas. Sin embargo, a pesar de la representación positiva que en la novela se ofrece de ellos, Lizardi no distingue entre las etnias, ni desarrolla a los indígenas como personajes; sus «indios» son figuras genéricas o tipos, y está lejos de darles un papel protagónico como lo

harán novelistas mexicanos de mediados del siglo diecinueve tal Ignacio Manuel Altamirano o Nicolás Pizarro Suárez⁹.

Otra representación que puede agruparse bajo el amplio rubro de justicia es aquella motivada por la erradicación de la república de los naturales decretada al reinstaurarse la Constitución de Cádiz. A pesar de su crítica al sistema de las repúblicas, en un texto del 20 de diciembre de 1820 titulado «Carta de los indios de Totonapeque a El Pensador Mexicano», seguida por las reflexiones de éste, Lizardi contiene que la erradicación de las repúblicas no significó mejoría alguna para los indígenas en el plano social ni en su condición económica. La carta da voz a los indígenas que explican lo que esta abolición implica para ellos. Buscando lo que para él sería tal vez verosimilitud de expresión, Lizardi usa aquí un español dialectal que pretende reflejar el modo particular de hablar el castellano de quienes tenían el náhuatl por lengua materna. Esta representación lingüística, empero, no deja de ser problemática pues parece satirizar la incapacidad de los indígenas para expresarse correctamente en el idioma de la cultura dominante, recalcando así su marginación.

Entrando en materia, la carta detalla los efectos del bando que mandó abolir mitas, repartimientos y servicio personal a funcionarios y párrocos, mandando también que los indígenas no paguen tributo, sino que se les cobren los servicios como a «las demás clases» (*Obras*, X, p. 401). En resumidas cuentas, el problema presentado en la carta es que, al dejar los indígenas de serlo, jurídicamente hablando, lograban igualdad con los españoles pero sufrían mayor explotación económica de parte de las autoridades. Los «probes indios» del texto de Lizardi dicen que no quieren la «Costitución» y concluyen su carta de este modo:

Por todo lo coal, señoe Pensaremos, lo suplicamos to mercé que por los güesos de to magre, por la alma de to pagre y por nuestra señora de Guadalupe pongas estas cosas en ese to papel que se llama el *Condotor el Ético*, y dicgas que más aínas nos dejen como estábamos y tan indios como siempre. No queremos ser españoles para que nos desuellen vivos los coras, delegados y comendantes de los pueblos (*Obras*, X, p. 404).

Si bien Lizardi dota a sus correspondientes de un castellano problemático; el que hable de autoridades civiles y eclesiásticas desollando a los indígenas lo coloca en la misma línea retórica de un Bartolomé

⁹ Ver Alba-Koch, 2004.

de las Casas o de un Guamán Poma de Ayala. En contraste, la reflexión de Lizardi sobre esta supuesta carta que ha recibido de Totonapeque, una localidad ficticia, se enuncia desde una perspectiva que pretende ser erudita. Haciendo sin embargo a un lado toda referencia histórica concreta sobre las condiciones de vida de las poblaciones indígenas durante el virreinato, El Pensador afirma:

Acostumbrados desde la Conquista a la más tirana esclavitud, degenerados hasta el extremo de suplir por las bestias de carga, embrutecidos adrede por la maliciosa codicia de los curas y de los jueces, hechos el estropajo general de todo el mundo, extranjeros en su patria y esclavos de los que se han enriquecido con las producciones de su país, con la fuerza de sus brazos y el sudor de sus rostros, les coge muy de nuevo el idioma de la razón de estos días. Extrañan que se les hable de *libertad*, de *igualdad* civil y de reasunción de sus derechos (*Obras*, X, pp. 404-405).

Al presentar a los indígenas como «degenerados» y «embrutecidos», las palabras de Lizardi sin duda también recuerdan aquellas de los naturalistas y *philosophes* de la Ilustración que desencadenaron la llamada «disputa del Nuevo Mundo»¹⁰. Sin embargo, como buen lector de la recientemente reimpresa *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Lizardi difiere de los ilustrados europeos y sigue a las Casas al encontrar en la Conquista, y no en el clima, el origen de la supuesta «degeneración» de la población nativa. Afirmar El Pensador:

Los indios sufrieron los rigores de la Conquista y por consiguiente arrastraron las cadenas de la esclavitud, y han sido envueltos los pocos que quedaron en los horrores de ella. Siempre tímidos e ignorantes, siempre abandonados y miserables, era preciso que fueran desconfiados, supersticiosos, cobardes y viciosos. [...] Así han corrido por tres siglos, sin saber si eran hombres libres o esclavos con el nombre de *hijos* como todos los llaman; y así corrieran hasta desaparecer de sobre la faz de la tierra si en la época presente de la sabiduría y la justicia no les hubiera alcanzado el indulto que los héroes regeneradores de la monarquía española les prepararon a dos mil leguas de distancia. En efecto, declarada la América parte integrante de la

¹⁰ Ver al respecto el ya clásico estudio de Gerbi, 1982 y el más reciente de Cañizares-Esguerra, 2001.

nación, y hechos los indios ciudadanos, han entrado en el goce de sus derechos (*Obras*, X, pp. 406-407)¹¹.

Aunque Lizardi insiste en presentar el virreinato como tres siglos de esclavitud devastadora, va más allá de la retórica en este artículo al proponer directivas prácticas para lograr un cambio significativo en las condiciones de vida de los indígenas. Estas propuestas, sin embargo, no han de realizarlas los indígenas por sí mismos. Paradójicamente, a pesar de haber antes considerado corruptas a las autoridades civiles y religiosas, Lizardi propone aquí que sigan siendo estas autoridades, —pero ilustradas y responsables—, quienes guíen a los indígenas hacia el cambio social. Específicamente, responsabiliza a los ayuntamientos del mejoramiento de las comunidades indígenas. Los ayuntamientos, dice Lizardi,

no deben dormir sobre que en todos los pueblos [indígenas] haya escuelas de primeras letras; deben desvelarse sobre que se les repartan tierras de labor, que se establezcan en todas partes, si es posible, sociedades económicas de amigos del país, compuestas de los pudientes de los pueblos y presididas de los curas y alcaldes constitucionales, cuyo objeto sea promover el fomento de la agricultura, comercio e industria en beneficio de los indios, y finalmente que los jefes políticos y juntas provinciales estén a la mira para que los eduquen, enseñen y atiendan los inmediatos superiores de los pueblos (*Obras*, X, p. 407).

Lizardi concluye sus reflexiones expresando sus deseos por que se logren estos cambios, deseos que por más positivos que sean, desprecian las culturas indígenas tal se desarrollaron durante el periodo virreinal. Con buena voluntad, pero sin aprecio por las tradiciones indígenas post-conquista, Lizardi exclama: «¡Ojalá se piense en esto con seriedad, y se hagan los indios tan activos como eran antes de la Conquista y tan útiles como pueden serlo después de la Constitución!» (*Obras*, X, p. 408). He aquí ya formulado el tópico de la «siesta colonial» puesto que, para El Pensador, nada hay digno de reconocimiento en ese periodo. A su parecer, los indígenas permanecieron inactivos e inútiles durante tres siglos, aunque una líneas antes hablara de ellos lamentando la explotación a la

¹¹ Es importante notar la admiración de El Pensador por la Constitución de Cádiz: ve en este marco legal no sólo la superación de los rigores de la Conquista, sino la promesa de una regeneración de la monarquía al garantizar la deseada igualdad entre Nueva España y la metrópolis.

que se les sometía, lo cual desmiente su inactividad. Asimismo, vemos en los deseos de Lizardi una temprana manifestación de una retórica que une el pasado prehispánico a la nueva nación independiente, elidiendo el periodo colonial. Esta retórica habrá de dominar la manera de entender la historia patria, que hoy en día es ya tradición.¹² El pensamiento de Lizardi no carece de contradicciones y esta postura hacia la cultura de los pueblos indígenas en sus representaciones de la justicia las hace evidentes.

CARIDAD

Las representaciones lizardianas de los indígenas que menos han llamado la atención son aquellas orientadas a la caridad y a la devoción. Una figura que encontramos en varios textos de *El Pensador* es la del indígena caritativo cuya conducta trasmite metonímicamente la generosidad y la benevolencia de este sector de la población. La mayoría de las veces se trata de una mujer indígena que, siendo pobre, ayuda con lo que puede a una persona blanca. Un primer ejemplo de la compasión de los indígenas lo tenemos en *El Periquillo*. Tras una larga serie de aventuras, el protagonista ha llegado al extremo de su desesperación por lo que, con el propósito de suicidarse, se dirige a orillas de la Acequia Real, entonces a las afueras de la capital. Periquillo quiere ahorcarse pero, estando bajo los efectos de alcohol, falla en su intento y se queda tan profundamente dormido que no siente ni quiénes ni cuándo lo desnudan, dejándolo en camisa. En ese estado lo encuentra una «pobre india vieja» la cual «llena de compasión» lleva a Periquillo a su «triste jacal» donde le da de comer y lo viste con los desechos de sus hijos que son «unos calzones de cuero sin forro, un algodón de manta rayada y muy viejo, un sombrero de petate y unos huaraches» (*Obras*, IX, p. 304)¹³. Periquillo recuerda aquellas dádivas con estas palabras:

¹² Puntualiza al respecto Antonio Rubial García: «La historiografía tradicional ha visto a los pueblos indígenas como entidades explotadas y marginadas de un sistema colonial que las sometió y cuyo resurgimiento se dio a partir de la Independencia. Ambas afirmaciones deben ser matizadas. Las comunidades indias del virreinato presentaron gran vitalidad y se amoldaron a los esquemas legales y religiosos del conquistador, con tan buenos resultados que gracias a ello pudieron mantener una cierta autonomía y sobre todo una gran cohesión interna.» (Rubial García, 2002, p. 98).

¹³ En este episodio, y los siguientes en torno a la caridad, es notable el interés de Lizardi por detallar la vestimenta correspondiente a cada sector poblacional; la ropa

Me vistió en el traje de un indio infeliz; pero al fin me vistió, cubrió mis carnes, me abrigó, me socorrió y cuanto pudo hizo en mi favor. Cada vez que me acuerdo de esta india benéfica, se enternece mi corazón y la juzgo en su clase una heroína de la caridad, pues me dio cuanto pudo y sin más interés que hacerme beneficio sin ningún merecimiento de mi parte. Hoy mismo deseara conocerla para pagarle su generosidad. ¡Qué cierto es que en todas las clases del Estado hay almas benéficas, y que para serlo más se necesita corazón que dinero! (*Obras*, IX, pp. 305-306).

El objetivo de Lizardi aquí es argumentar, por medio de la acción, que en momentos de necesidad, los valores humanos fundamentales predominan sobre la alteridad. El protagonista, que muchas veces actúa en forma racista, reacciona ante el gesto caritativo de la mujer indígena y es capaz de ver más allá de los prejuicios. Periquillo aprende la lección y reconoce el valor de los individuos.

Otro ejemplo de caridad lo encontramos en *La Quijotita y su prima*, novela de 1818 en la cual El Pensador discute la problemática de la mujer en relación a su educación religiosa¹⁴. Subrayando el peligro de la lectura de obras pías, el intento de la protagonista de ser ermitaña se convierte en un episodio medular. Imitando las vidas de santas y monjas venerables, que siempre buscan alejarse del mundo, Quijotita escapa de su casa y se dirige a Chapultepec, entonces baldío, para hacer penitencia. Ahí ora y se disciplina; una tormenta la empapa y termina desmayándose cuando se cree atacada por el demonio. Dos «indios carboneros» que la encuentran privada, la reviven y ella los toma por ángeles. Los indígenas llevan a Quijotita a su jacal donde la mujer de uno de ellos la viste, alimenta y cuida conforme a las usanzas indígenas. La voz narradora comenta al respecto: «Los indios socorrieron a su peregrina según pudieron esa noche, pues no porque eran indios les faltaban los sentimientos de caridad» (*Obras*, VII, p. 456). La aventura hagiográfica de Quijotita no sólo sirve para advertir a los *paterfamilias* de los peligros de lecturas inapropiadas, sino para invertir el orden racial de su sociedad: Los carboneros indígenas son ángeles para Quijotita, mientras que esta «niña de razón», como la llaman los indios por ser ella blanca, pasa por loca debido a los delirios de la calentura (*Obras*, VII, p. 456). El intento de Quijotita de huir del mundo en busca de la santidad

formaba parte integral de la identidad.

¹⁴ Para un estudio de la esposa modelo en la obra de Lizardi y de *La Quijotita* como manual educativo ver Insúa, 2009, pp. 210-236.

la enfrenta a la alteridad racial de su patria y el episodio permite a los lectores comprender lo absurdo de los prejuicios que en ella existían. Lizardi motiva así a su público a repensar la moral imperante en su sociedad al postular que es imposible escapar de la realidad, como ha querido hacerlo Quijotita, y que los que actúan como auténticos cristianos son los indígenas que la ayudan y no esta «vagamunda a lo divino» (*Obras*, VII, p. 441)¹⁵.

En el *Calendario para el año de 1825 dedicado a las señoritas americanas, especialmente a las patriotas*, El Pensador ofrece una galería de heroínas de la independencia. En este contexto, Lizardi de nuevo introduce la figura de la indígena caritativa al referir el caso de Manuela Herrera. Esta criolla dio «cuantiosos socorros a los insurgentes», uniéndose luego a las fuerzas de Francisco Mina (*Obras*, XIII, p. 311). Aprehendida por las fuerzas realistas, Manuela «sufrió mil insultos de una soldadesca vengativa hasta desnudarla, amarrarla y hacerla caminar a pie cerca de dos leguas» (XIII, p. 311). Al quedar fugitiva, la insurgente refugia su desnudez en una cueva. Unas «indias que por ahí pasaron», explica Lizardi, fueron quienes «la socorrieron con una mala camisa de manta, unas enaguas de jerguetilla y un pedazo de paño o rebozo de lana» (XIII, p. 312). En esta escena de relaciones interétnicas, como en las anteriores, los papeles son siempre los mismos: los blancos se encuentran fuera de su esfera normal de acción y reciben la ayuda de los indígenas, a pesar de las condiciones de miseria en que éstos viven. Las escenas recalcan que blancos e indígenas se mueven en mundos separados; salvo situaciones extraordinarias, tienen pocas oportunidades de interacciones culturales significativas. Contrastando con la forma en que El Pensador caracteriza a los indígenas en otros textos, en éstos, resalta su generosidad. Sin embargo, Lizardi está lejos de proponer el mestizaje como base para la nación, como sí lo hicieron décadas después escritores decimonónicos como Altamirano y Pizarro Suárez.

¹⁵ Para un desarrollo más extenso del quijotismo en la obra de Lizardi ver Alba-Koch, 2010, pp. 55-66.

DEVOCIÓN

En los textos de Lizardi, el tema de la devoción indígena está ligado al guadalupanismo.¹⁶ Es significativo que a principios del siglo diecinueve estén vigentes en sus escritos formas de entender las religiones prehispánicas propias de los siglos dieciséis y diecisiete, en donde el demonio es visto como un agente activo (Cervantes, 1994, pp. 5-39). En el *Auto mariano* de 1817, El Pensador escenifica la aparición de la Virgen de Guadalupe, según la tradición. Juan Diego, a quien se le aparece la Virgen, agradece a Dios haber sacado a sus antepasados «del cautiverio / del gentilismo en que habían / tanto tiempo estado ciegos» (*Obras*, II, p. 40). Engaño, yerros, infamia y maldad son algunos de los términos con los que se describen las creencias de los antiguos mexicanos. Exclama Juan Diego:

¡Válgame Dios, cuánta muerte
 en sacrificio sangriento
 al perro Huitzilopochtli
 los mayores cometieron!
 Ese diablo, ese demonio,
 metido en on esqueleto
 de un indio a quien engañó
 era el oráculo nuestro;
 éste por él les hablaba
 a mis probes compañero,
 y en pago de sos embustes,
 sos mentiras y embelecocos,
 se derramaba la sangre de los niños y los viejo
 en sos manchados altares,
 sin medida; ¡grande obsequio!
 Sí, grande para el demonio
 pos matando nuestro cuerpos
 luego después se llevaba
 las almas a los infiernos (*Obras*, II, p. 40).

El repudio al pasado prehispánico, en cuanto a su religión, es definitivo cuando Juan Diego exclama: «¡qué felices días son éstos, / y no aquellos en que el diablo / nos engañó!» (II, p. 40).

¹⁶ El tema del guadalupanismo es extenso. Ver al respecto los estudios de Lafaye, 1977 y Brading, 2001.

Si Lizardi presenta a los indígenas prehispánicos como víctimas del demonio, los indígenas contemporáneos le parecen cristianos ejemplares. Admira su religiosidad expresada, en particular, en su devoción hacia la Virgen de Guadalupe. En 1820 en el *Diálogo ideal entre Juan Diego y Juan Bernardino*, se lamenta de la tibieza de los españoles americanos hacia el culto guadalupano. En este texto Lizardi se distancia de los términos comúnmente usados para describir a los indígenas y nuevamente cuestiona el que sean cristianos neófitos después de tres siglos de evangelización. Pregunta Juan Diego:

¿No afirman que son salvajes,
rudos, bestias y neófitos
los indios? ¿Pues cómo así
peregrinan los caminos
a costa de mil afanes,
a costa de mil subsidios
para venir al santuario,
año por año, prolijos,
con sus danzas y mitotes,
con sos mojerres, sos hijos,
a pagarle a la Señora
sos inmensos beneficios,
y a reconocerle, gratos,
el especial que les hizo
en descender de los cielos
para mirarlos como hijos?
(*Obras*, X, pp. 394-395).

Juan Diego contrasta la fe de los indígenas con la tibieza de otros novohispanos en estos términos: «Si esto es ser cristianos viejos / más mejor los novicios; / pues si éstos rudos lo son / en los cristianos principios, / el colpa es de sos mayores, / porque no los han instruído / en so religión cual deben» (X, pp. 395-396). Para Lizardi, entonces, la instrucción religiosa ofrecida a los indígenas ha sido deficiente, más no así su innata religiosidad. Un «buen indio» es guadalupano y éste es un mérito que, a su parecer, merece mayor reconocimiento.

La religiosidad de los indígenas y su carácter caritativo matizan la representación que El Pensador ofrece de ellos. Los términos que utiliza para describirlos, tales ignorantes, envilecidos, esclavos, neófitos sin privilegios de hombres, degenerados, embrutecidos, hechos estropajo,

tímidos, ignorantes, abandonados, miserables, desconfiados, supersticiosos, cobardes y viciosos requieren contextualizarse, tomando en cuenta el efecto retórico que buscaba Lizardi en cada caso. Esta retórica hiperbólica servía para impactar a sus lectores, y moverlos a la acción. Sin embargo, para tener una idea más completa de su visión, es importante balancear estas descripciones de los indígenas con las imágenes que pueden deducirse de la acción que Lizardi desarrolla en sus novelas, y con la manera en que los presenta cuando discute su religiosidad y generosidad.

NUEVOS TIEMPOS

Más perdurable que las representaciones de los indígenas hasta aquí consideradas es el papel que El Pensador jugó en la creación de una nueva retórica nacionalista en donde los indígenas ocupan un lugar central. En sus calendarios de 1824 y 1825, incluye una sección titulada «Notas históricas mexicanas», donde propone una serie de fechas y figuras que se deben recordar en la nueva nación al considerar quiénes le dieron patria. La primera fecha propuesta es la fundación del imperio mexicano, que Lizardi ubica en 1327, le sigue su conquista por Hernán Cortés en 1521 y, a continuación, el «[p]rimer grito de Independencia [que] fue dado por el generalísimo ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla, cura del pueblo de Dolores en 16 de julio de [1]811» (*Obras*, XII, pp. 551, 165-166, 257). Aquí, de nuevo, los tres siglos de dominación española quedan totalmente elididos, estableciéndose una continuidad entre la historia antigua de México y el México independiente. El antes repudiado «grito de Independencia» es ahora parte de la historia oficial. Aunque Lizardi confunde las fechas del grito, se acopla a los nuevos tiempos incluyéndolo como evento significativo en sus calendarios. A partir de 1824, haciendo a un lado la alteridad étnica, Lizardi habla de los indígenas como «nuestros padres», y quienes pasan ahora a ser los «otros» son los españoles, retórica normalizada hasta hoy en día (XIII, p. 911).

Asimismo, Moctezuma es usado como referente para la nueva nación que se postula como continuidad y restauración del estado mexicano. Bajo esta lógica, El Pensador se refiere al escudo nacional como «las armas de Moctezuma» (*Obras*, XIX, p. 939), al trono del primer emperador del México independiente, Agustín I, repetidas veces como el «trono de Moctezuma» (XIII, pp. 99, 739, 841), y al emperador mismo como «héroe del Anáhuac» (XIII, p. 99). En esta utilización de la figura de

Moctezuma escuchamos ecos de la manera en que, a través de los siglos, los antiguos gobernantes del Anáhuac fueron admirados por clérigos que impulsaron el patriotismo criollo. En el siglo diecisiete, Carlos de Sigüenza y Góngora los usó para educar al príncipe en la forma de un arco de entrada para el virrey Marqués de la Laguna; en el dieciocho fueron reivindicados ante los detractores de América por Francisco Javier Clavijero; a principios del diecinueve, mucho antes que Lizardi, el insurgente Servando Teresa de Mier Guerra y Noriega, los erige como antepasados de la nación¹⁷. Continuando esta tradición, Lizardi adapta una forma discursiva propia del periodo virreinal a las necesidades de la nueva nación. Paradójicamente, al hacerlo, sienta las bases para un discurso indigenista que desprecia la cultura virreinal¹⁸.

A caballo entre dos épocas, Lizardi nos ofrece una serie compleja de imágenes de los indígenas como súbditos del imperio español y como ciudadanos del México independiente. Estas imágenes, no carentes de matices y contradicciones, ciertamente nos dicen más sobre los criollos, y en especial sobre el autor, que sobre los indígenas mismos. No obstante, el carácter devoto y caritativo de los indígenas lizardianos es un aspecto poco estudiado de su obra que merece mayor atención. Aunque lejos de ofrecer una mirada informada por un conocimiento interno de las diversas etnias de México, El Pensador reflexiona sobre la suerte de los indígenas desde la perspectiva del *paterfamilias* ilustrado. Como tal, está convencido de que un estado bien gobernado, bajo cualquier tipo de régimen, necesita integrar a todos sus miembros en estructuras más justas que las que a él le tocó vivir. La admiración de Lizardi por el indígena vivo, su contemporáneo, y no sólo por los indígenas del

¹⁷ Para la utilización de las figuras del pasado prehispánico por los criollos novohispanos ver Alba-Koch, 1997.

¹⁸ Hace tiempo ya Octavio Paz hablaba en estos términos de una versión popular de la historia de México, de tonos míticos, a la cual vemos que contribuyó Lizardi: «México nace con el Estado azteca o aun antes; pierde su independencia en el siglo XVI y la recobra en 1821. Según esta idea, entre el México azteca y el moderno no sólo hay continuidad sino identidad; se trata de la misma nación y por eso se dice que México *recobra* su independencia en 1821. Nueva España es un interregno, un paréntesis histórico, una zona vacía en la que apenas algo sucede. Es el periodo del cautiverio de la nación mexicana. El régimen de Moctezuma, aunque haya oprimido a todas las naciones indias, fue un régimen nacional mientras que el virreinato fue un régimen extranjero; de ahí que la Independencia sea una restauración» (Paz, 1982, p. 23; las cursivas son del original).

pasado prehispánico es notable, distinguiéndolo de manera significativa de muchos de los patriotas que lo precedieron. Es posible pensar que, gracias a la mayor divulgación de los textos de Lizardi, los indígenas de México, tanto antiguos como contemporáneos, empezaron a ser vistos un poco menos como extranjeros en su patria.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBA-KOCH, Beatriz de, «Fernández de Lizardi y su lectura ilustrada del *Quijote*: Cervantismo, quijotismo y autoría», *Don Quijote en América Latina*, eds. Friedhelm Schmidt-Welle e Ingrid Simson, Amsterdam, Rodopi, 2010, pp. 51-72.
- «Writing the Nation in Nineteenth-Century Mexico: Liberalism, Cosmopolitanism, and *Indigenismo* in Altamirano», *Hispanófila*, 142, 2004, pp. 101-116.
- *Ilustrando la Nueva España: Texto e imagen en El Periquillo Sarniento de Fernández de Lizardi*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1999.
- «En torno a Huitzilopochtli: Sigüenza y Góngora, sor Juana y Clavijero», *Dieciocho*, Anejo 1, 1997, pp. 89-107.
- ALBERRO, Solange, *Del gachupín al criollo*. México, El Colegio de México, 1992.
- ALFARO AGUILAR, Norma, «José Joaquín Fernández de Lizardi entre la utilidad e inutilidad de la sátira. Polémica en el *Diario de México*», en *Bicentenario del Diario de México. Los albores de la cultura letrada en el México independiente, 1805-2005*, ed. Esther Martínez Luna, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 77-86.
- BRADING, David Anthony, *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- CERVANTES, Fernando, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven, Yale University Press, 1994.
- FERNÁNDEZ DE LIZARDI, José Joaquín, *Obras*, eds. Jacobo Chencinsky Veksler et al., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963-97, 14 vols.
- FLORESCANO, Enrique, *Etnia, estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar, 1997.
- GALVÁN GAYTÁN, Columba C., «Papeles del día: *El Pensador Mexicano* y el *Diario de México*», en *Bicentenario del Diario de México. Los albores de la cultura letrada en el México independiente, 1805-2005*, ed. Esther Martínez Luna, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 239-258.
- GERBI, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, trad. de Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- INSÚA, Mariela, *La mujer casada en la Nueva España de la Ilustración: la obra de José Joaquín Fernández de Lizardi*, Gijón, Fundación Foro Jovellanos del Principado de Asturias, 2009.

- LAFAYE, Jacques, *Quetzalcoatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, trad. de Fulgencio López Vidarte e Ida Vitale, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- MACLACHLAN, Colin M. y Jaime RODRÍGUEZ O., *The Forging of the Cosmic Race: A Reinterpretation of Colonial Mexico*, Berkeley, University of California Press, 1990.
- MARTÍNEZ LUNA, Esther (ed.), *Bicentenario del Diario de México. Los albores de la cultura letrada en el México independiente, 1805-2005*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- OZUNA CASTAÑEDA, Mariana, «Fernández de Lizardi y las páginas del *Diario de México*. Polémica sobre las letras nacionales», en *Bicentenario del Diario de México. Los albores de la cultura letrada en el México independiente, 1805-2005*, ed. Esther Martínez Luna, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 87-101.
- PAZ, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- RIVERO, Francisco, *Los mexicanos en el espejo del Barroco y la Ilustración. Inicios del siglo XVII y siglo XVIII*, México, Universidad Iberoamericana/BANAMEX, 2010.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, «Nueva España: imágenes de una identidad unificada», en *Espejo mexicano*, ed. Enrique Florescano, México, CONACULTA/Fondo de Cultura Económica/Fundación Miguel Alemán, 2002, pp. 72-115.
- VÁZQUEZ SEMADENI, María Eugenia, *La formación de una cultura política republicana. El debate público sobre la masonería. México, 1821-1830*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de Michoacán, 2010.



Estudios Indianos, 9

El presente libro incluye catorce trabajos que se enfocan en el estudio de diversos sujetos coloniales que vivieron en los virreinos americanos entre los siglos XVI y XVIII. El enfoque de cada uno es diverso, como diversos fueron estos sujetos y también las distintas estrategias que utilizaron, no solo para encontrar mejoras dentro del sistema colonial sino, en muchos casos, para reivindicar una identidad individual o colectiva. Se estudian en algunos de estos trabajos también las formas de representación (incluidas sus valoraciones) entre los diferentes grupos de sujetos coloniales: peninsulares, criollos, indios, mulatos, cimarrones; y las estrategias discursivas (imitación, representación, reescritura) que esgrimieron en sus respectivos proyectos. Merece atención en varios de los estudios el Inca Garcilaso de la Vega. Pero también pueden hallarse aproximaciones a las figuras de Alonso Enríquez de Guzmán, Titu Cusi Yupanqui, Carlos de Sigüenza y Góngora, Juan de Espinosa Medrano, Juan del Valle y Caviedes y José Joaquín Fernández de Lizardi, además de otros cronistas y textos de la época.

Carlos F. Cabanillas Cárdenas es profesor titular en la UIT Universidad Ártica de Noruega (Tromsø) y miembro asociado del Grupo de Investigación Siglo de Oro (GRISO) de la Universidad de Navarra. Ha desarrollado su actividad investigadora sobre todo con relación a la obra del poeta colonial Juan del Valle y Caviedes, de quien ha realizado una edición crítica de sus poemas contra los médicos de Lima (*Guerras físicas, proezas medicales, hazañas de la ignorancia*) y varios estudios que aclaran el panorama textual de sus obras poéticas.



UNIVERSIDAD
DEL PACÍFICO

