

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 naufragos 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

REDUCCIÓN Y EXPANSIÓN DE *CIMARRÓN*: HISTORIA TEMPRANA DE UN TÉRMINO COLONIAL

Paul Firbas
Stony Brook University

En los territorios americanos administrados por España durante el siglo XVI, los discursos y las prácticas políticas del poder constituían a los nuevos sujetos coloniales. Se trataba de homogeneizar y estabilizar nuevas categorías de sujetos —mestizo, mulato, etc.— que debían encontrar su lugar en el orden imperial. Al hacerlo, los discursos dejaban también —sin proponérselo— un registro de sus movimientos e inestabilidades; es decir, en la misma constitución discursiva de las subjetividades se iba escribiendo la historia de sus fugas y negociaciones, y de los propios límites del poder. En este sentido, el estudio de la aparición de una palabra que señalaba un nuevo sujeto social en el siglo XVI, como es el caso de *cimarrón*, nos permite hoy trazar un mapa de las prácticas políticas y los ejercicios simbólicos entre el Caribe y la América del Sur, y sus relaciones transatlánticas. Así, la voz *cimarrón* y el fenómeno histórico-social del *cimarronaje* nos plantean preguntas que están en la base del presente trabajo: ¿qué revela la historia de los usos de *cimarrón* en el contexto colonial temprano? ¿Cómo se desplaza y estabiliza semánticamente y qué procesos de la sociedad colonial encierran sus usos y sus omisiones patentes?¹

¹ Al hablar de «sujetos coloniales» se enfatiza el carácter discursivo de esas entidades. Sin embargo, nos interesan también —sin duda— las prácticas no (propia)mente discursivas

El significado de la voz *cimarrón* cristalizó en la segunda mitad del siglo XVI. El *Diccionario de americanismos* de Marcos Morínigo (1966) y el *Diccionario crítico etimológico* de Joan Corominas (1954) ofrecen la misma definición: ‘alzado, montaraz’, aplicado a «indios, negros y animales huidos a los montes» (Morínigo) y dan como étimo posible la palabra castellana *cima*. Aunque la historia semántica no es del todo clara, la documentación más temprana estudiada por José Juan Arrom (1986) indica que la palabra se usaba al menos desde 1530 en Cuba para nombrar a los indios fugitivos o alzados; y dos años después se documenta en La Española en el mismo sentido. Arrom cita además un documento de 1532 del Consejo de Indias, fechado en Medina de Campo, en donde se describe al cacique Enriquillo, quien diez años antes «se alzó a los montes» y se había juntado con «algunos indios llamados çimarrones que son los fugitivos» (Arrom 1986, p. 32). Es posible, como sugiere Arrom, que la importancia del levantamiento de este cacique, desde 1519, haya influido en el uso administrativo del término y su posterior extensión.

Conviene notar que en el recuento que hace el fraile dominico Bartolomé de Las Casas en su *Historia de las Indias* sobre Enriquillo y su alzamiento en La Española nunca emplea el término *cimarrón*². Las Casas cuenta que este cacique había sido educado por los franciscanos y era diestro en la lengua castellana —tampoco usa la palabra *ladino*—, y que al resistirse a los maltratos y agravios de su amo

del poder, como los ataques armados, las reducciones de pueblos, las detenciones físicas. En este sentido, no sigo un concepto totalizante de discurso.

² Las Casas empezó la redacción de su *Historia de las Indias* en 1527 y la trabajó con más intensidad desde su regreso a España en 1547, hasta 1560-1561 (Hanke, 1965, pp. xxii, xxx). No sabemos en qué años escribió el capítulo sobre Enriquillo, pero termina con una referencia a sus *Tratados*: «Destas materias dejamos escritos, en romance y en latín, largos tractados» (*Historia de las Indias*, vol. III, p. 263). Es decir, las páginas sobre Enriquillo pudieron redactarse (o revisarse) desde finales de los años 1540 y quizá después de 1552-1553, cuando se publicaron los *Tratados*. Si consideramos que Las Casas escribió no pocas de sus páginas en contra de la *Historia general* de Gonzalo Fernández de Oviedo, podría ser revelador —como una omisión intencional— que el fraile dominico no usara nunca la palabra *cimarrón* en su obra, hasta donde he podido ver. Oviedo, en cambio, incorporó *cimarrón* a su vocabulario en los capítulos incluidos en la versión ampliada en 1547 de su *Historia*. Las Casas conoció ese manuscrito e impidió que llegara a la imprenta (Hanke, 1965, pp. xxii-xxiii). Sobre el proceso de escritura y publicación de Oviedo, ver Carrillo Castillo, 2004, pp. 107-141; y sobre su visión de la historia como cronista oficial de Indias, pp. 69-79.

[...] determinó de no ir a servir más a su enemigo, ni enviarle indio suyo, y por consiguiente, en su tierra se defender; y esto llamaron los españoles y llaman hoy alzarse y ser rebelde Enrique, y rebeldes y alzados los indios, que con verdad hablando, no es otra cosa que huir de sus crueles enemigos, que los matan y consumen, como huye la vaca o buey de la carnicería... (*Historia de las Indias*, [lib. III, cap. cxxv], vol. III, p. 261).

Las Casas denuncia aquí —como en otros escritos— una situación tan extrema de injusticia que implica también una corrupción del lenguaje. Los españoles llaman *alzados* y *rebeldes* a los indios que no hacen más que huir de sus enemigos, de la misma manera que lo hace el ganado para salvar su vida³. Es curioso que en este contexto Las Casas —quien conocía la realidad caribeña directamente— no empleara la palabra *cimarrón*, que ya circulaba desde 1530 en los documentos para nombrar a los indios alzados, pero también a los animales que se habían tornado salvajes. La misma cita confirma esta proximidad discursiva entre indios y ganado. Al menos desde 1543, según lo registra Oviedo —como veremos más adelante— la voz *cimarrón* se usaba también para los puercos que traídos de España se habían hecho salvajes en la isla. Desde 1561 está documentado el uso de *cimarrón* para designar al ganado y otros animales domésticos hechos montaraces: «ganado macho, y del simarron y alzado»; «cien mil perros como lobos, que llaman simarrones» (citado por Arrom 1986, pp. 25–26). Es decir, volviendo a la cita de Las Casas, el contexto nos permite conjeturar una omisión intencional de la palabra *cimarrón*. Quizá para Las Casas —y específicamente en el contexto caribeño temprano— esta palabra comportaba una carga oficial administrativa y despectiva que quería evitar. Pero si Las Casas escribió sus líneas sobre Enriquillo después de 1550, es probable también que *cimarrón* ya hubiera cambiado su registro de uso y se usara preferentemente para designar a los esclavos fugitivos de origen africano.

José Juan Arrom propone, en última instancia, una etimología indígena para *cimarrón*, construyendo su hipótesis a partir de un dato que ofrece la *Historia general y natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo. Refiriéndose siempre a La Española, Oviedo señala que «muchos gatos de los domésticos, que se trujeron de Castilla para las casas de morada, se

³ El símil lo repite Las Casas en la misma *Historia de las Indias*, [lib. II, cap. x], vol. II, p. 240, citado también por Arrom, 1986, p. 20.

han ido al campo e son innumerables los que hay bravos o cimarrones, que quiere decir, en la lengua de esta isla, fugitivos» (*Historia general*, [lib. x, cap. ix], p. 38). Arrom entiende que «la lengua de esta isla» es la taína y, en ese sentido, desestima que «cima» sea el étimo castellano de *cimarrón* (Arrom, 1986, p. 27). Finalmente, apelando a la escritura «simarrón» (con *s*) de algunos documentos de la época, conjetura que la palabra proviene del taíno *símara* ‘flecha’, más el sufijo durativo *-n*, cuyo significado sería «flecha despedida del arco» o fugitiva. Luego, el uso castellano asimilaría la voz indígena a la palabra *cima* (Arrom, 1986, pp. 28-29)⁴.

Lo cierto es que hacia 1544 en Santo Domingo aparece la primera documentación de *cimarrón* referida a los esclavos negros fugitivos (Arrom, 1986, p. 25). En esos años la población nativa se había reducido dramáticamente y estaba siendo reemplazada por la africana y, por tanto, los indios ya no eran los protagonistas históricos del cimarronaje. Es decir, a mediados del siglo xvi comenzó la reducción del extenso campo semántico de *cimarrón*, que pasó a designar principalmente —pero no de forma exclusiva— al esclavo africano fugitivo, con lo cual el término quedó marcado étnicamente en los discursos imperiales que atravesaban la geografía de Tierra Firme, el Darién y el istmo de Panamá, justamente donde los *palenques* o asentamientos de cimarrones amenazaban la circulación y el comercio entre los dos grandes océanos. Así, *cimarrón* se

⁴ No estoy en capacidad de discutir esta importante hipótesis de base indígena, pero está claro que con «la lengua de esta isla» Oviedo podría referirse también al particular castellano que se estaba formando en La Española o al hecho de que él percibía el término como americanismo léxico (como *arcabuco*, por ejemplo). Respecto al sentido castellano de *cima*, Arrom desestima que los lugares altos hayan sido apropiados como refugios de fugitivos (1986, p. 27). A ese argumento podríamos oponer cierto cruce semántico entre *monte* y *cima* (‘lugar elevado’ en ambos casos); pero la primera voz tenía también la acepción de «tierra cubierta de árboles» (*Diccionario de Autoridades*, 1734) o ‘bosque’ (Percival, *Diccionario inglés*, 1591: «a wood»). Por tanto, fugarse al monte —al bosque— y hacerse *montaraz* podía confundirse con *cima* y *cimarrón*. Las Casas cuenta que cuando Enriquillo huyó de los abusos españoles, se refugió «en cierto monte» (Las Casas, *Historia de las Indias*, vol. III, p. 261). Conviene aquí agregar un dato que ofrece el Inca Garcilaso en sus *Comentarios reales* y que enriquece el imaginario sobre los habitantes de los montes y montañas: la voz *montañés* se usaba en el Perú (segunda mitad del siglo xvi) para señalar despectivamente al mestizo, llamándolo así ‘salvaje’, pero disfrazando la afrenta con el prestigio del *montañés* de Asturias o Vizcaya (*Comentarios reales*, [lib. IX, cap. XXI] t. II, p. 279).

convierte en una palabra del vocabulario imperial⁵. Según los cálculos del cronista-cosmógrafo del Consejo de Indias, Juan López de Velasco en su *Geografía y descripción universal de las Indias* (1576), hacia 1572 en el área comprendida entre Nombre de Dios y Panamá había más de tres mil cimarrones (p. 346).

Al movernos del registro de las palabras al de los discursos, notamos que entre los textos coloniales dominan las narraciones estabilizadoras, aquellas que frente a la diversidad enorme de mezclas y movimientos humanos imponen un discurso homogeneizador, compuesto de naciones o repúblicas esenciales: españoles, indios, negros. El lugar de enunciación de esos textos es el poder oficial o algún proyecto que se acerque a éste. En el área andina, el gran texto de Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (c. 1615), parecería también proponer un modelo de estabilidad frente a la movilidad indígena, a la realidad del mestizaje y la moral de los nuevos espacios urbanos, planteando el regreso imposible a una comunidad nativa estática y arraigada a la tierra, controlada por una élite indígena a la que al autor se adscribía. Sin embargo, Guamán Poma no representa en absoluto el discurso colonial dominante (aunque aspire a ello a través de su vinculación imaginaria con Felipe III) ni su texto compone una narración coherente que logre, internamente, estabilizar su mundo. Como veremos más adelante, el cronista indígena entiende lo cimarrón desde un lugar distinto al de la lógica metropolitana o criolla. Su uso del término indica la riqueza semántica de un vocablo que señalaba las transformaciones de la sociedad colonial americana desde sus inicios.

Para iluminar la potencia de *cimarrón* como categoría crítica, conviene contrastarlo brevemente con *caníbal*, en tanto interpretantes posibles de la historia latinoamericana. Aunque es de sobra conocido el interés de la crítica cultural en el «canibalismo», pensamos que el cimarronaje fue también central para la gestación de nuevas subjetividades en el contexto colonial. Lo caníbal siempre se evade del escenario concreto histórico-social y está más allá de los límites de lo (políticamente) aceptable. En cambio, el cimarrón, que en sus acepciones principales indica una

⁵ No conozco un trabajo que aclare la pérdida de la primera sílaba de *cimarrón* en su ingreso al inglés *maroon* y otras lenguas, pero puede pensarse en un incorrecto corte de palabras, *ci (si) – marrón*. El uso de *maroon* en inglés y francés estaba ya establecido a mediados del XVII. Puede verse ya en *Sir Francis Drake revived* de Philip Nichols, impreso en Londres en 1626.

fuga del control colonial y esclavista, presupone siempre su inserción histórica en ese sistema y, por tanto, es una categoría que participa de las negociaciones factuales de la política, además de intersecar con el «archivo de metáforas» de la tropología del caníbal (cf. Jáuregui, 2008, p. 15). La corona española estableció alianzas —realmente celadas— con los cimarrones para negociar su lugar en la colonia; no así con el caníbal, que estaba fuera del tiempo histórico y las negociaciones concretas, aunque ciertamente presente en la teoría y los discursos. Durante el primer siglo de dominación europea en América, *caníbal* nos dice poco sobre las nuevas dinámicas que iba generando la realidad colonial y más sobre el imaginario europeo y su cartografía de raigambre clásica y medieval, repotenciada por la maquinaria de la expansión imperial.

Más allá de las prácticas dietéticas y rituales indígenas, el caníbal es claramente un tropo del discurso imperial; mientras que el cimarrón surge como una figura histórica que se opone desde adentro al ordenamiento del imperio y condensa las tensiones coloniales. En ese sentido, quizá lo que más se aproxime a *cimarrón* sea la categoría *ladino*. En las relaciones históricas y también en la poesía épica, los héroes cimarrones suelen ser ladinos, como Jalonga en *Armas antárticas* (c. 1609) de Juan de Miramontes Zuázola, poema que sigue con bastante fidelidad las escaramuzas entre los soldados españoles y los cimarrones del Darién aliados con ingleses. El manejo íntimo de la lengua y los códigos culturales españoles hacen del cimarrón ladino una figura de gran complejidad y atracción⁶.

⁶ La bibliografía sobre el canibalismo —como expresión de la cultura imperial de la modernidad temprana— es muy extensa. El notable estudio de Carlos Jáuregui, *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina* (2008) es de consulta obligatoria. Jáuregui trabaja con el tropo del caníbal desde el siglo xvi al xxi y señala su intersección con el imaginario del cimarrón. Por ejemplo, al considerar la novela cubana *Biografía de un cimarrón* de Miguel Barnet (1966), la ve como «una figuración afro-calibanesca de la Revolución» (p. 43). Nosotros consideramos que el cimarrón —la palabra y categoría— conlleva un peso histórico y un archivo de prácticas concretas en el espacio americano que se pierden al ser absorbidos en el estudio del canibalismo como tropo imperial y gran metáfora de la alteridad. Eso no quiere decir que lo cimarrón y lo caníbal no se aproximen en el imaginario de la otredad. Pero el cimarrón —a diferencia del caníbal— surge de las nuevas dinámicas histórico-sociales de la América colonial como un sujeto factual. Para hablar del cimarrón no tenemos que situarnos en un lugar «independiente de las prácticas históricas» o «allende el asunto de su historicidad» (Jáuregui, 2008 pp. 20 y 26), como suele suceder con los estudios sobre el caníbal, cuya existencia es principalmente discursiva (sin negar las prácticas antropofágicas).

Para historiar los probables orígenes de la palabra cimarrón, debemos remitirnos a uno de los primeros textos narrativos que registra los nuevos contactos coloniales en Sudamérica: la carta de Pero Vaz de Caminha al rey Don Manuel, escrita en 1500 desde Vera Cruz, en lo que después será el Brasil. Allí, en ese texto portugués, aparece quizá la primera *cimarronada* sudamericana, aunque en su mínima expresión. Todavía la palabra *cimarrón* no estaba en uso en castellano y, de hecho, en portugués nunca llegará a cuajar con la extensión española, aunque las fugas de esclavos y la formación de *quilombos* (los *palenques* castellanos) serán centrales en la historia brasileña. Sin embargo, en la carta de Caminha de 1500 aparece el primer uso americano de la expresión «irse para la cima», referida a un grupo de nativos tupí de la costa sur del actual estado de Bahía. La carta narra una escena en la que Diego Días, «homem gracioso e de prazer» bailó acompañado de música de gaita con los indios. Pero el ánimo de los nativos cambió, anota Caminha, y los indios «tomavan logo uma esquiviza, como monteses, e foram se para cima» (Caminha, *Primera carta desde el Brasil*, pp. 43-44 [7r]). Aquí estaría sugerido el significado básico de *cimarrón*: el cambio desde una situación aparente de control europeo a una de fuga o descontrol en la naturaleza americana.

Como hemos visto, en las primeras décadas del siglo XVI, en los territorios caribeños, las fugas de personas o animales —e inclusive plantas— que pasaban de un estado doméstico a hacerse montaraces se nombran con el mismo término: *cimarrón*. No es mi intención aquí discutir las etimologías propuestas, sólo sugerir una conexión inicial entre la escena de los tupís que huyen de los portugueses para «irse a la cima» y el significado de *cimarrón*, cuyo sentido básico es la separación del orden colonial europeo. Además, la referencia portuguesa es importante porque nos permite situar los antecedentes de *cimarrón* en los primeros contactos americanos entre europeos e indígenas y reconsiderar la experiencia portuguesa, de sus agentes y mediadores entre la península ibérica y el África occidental, en la historia de esa palabra y sus posibilidades críticas. Es importante recuperar la perspectiva imperial —tanto española, como portuguesa, inglesa y otras— para entender mejor las transformaciones locales. En este sentido, el estudio de las huellas lingüísticas que dejaron las fugas del sistema colonial nos ayuda a reconstruir las complejidades locales y los cruces transatlánticos en la formación de las nuevas sociedades americanas.

Históricamente, el cimarrón es un producto del colonialismo ibérico

en América. Como bien anota Morínigo, son «indios, negros y animales» los que se desplazan de un lado a otro para hacerse «cimarrones», alejándose del control doméstico, de la policía (civilización) o vida urbana colonial para fugarse (o regresar) a un estado natural en la geografía americana. Aunque en el plano discursivo el cimarronaje puede confundirse con los viejos tópicos del hombre natural y salvaje y acercarse al imaginario del canibalismo, realmente apunta a la formación de nuevos agentes históricos en el mapa oficial colonial. Pero se trata de sujetos esquivos, en movimiento, que se resistían a ser ubicados o reducidos.

Este planteamiento inicial nos permite pasar adelante para detenernos con más detalle en un grupo de textos que representan momentos y lugares de enunciación muy distintos, pero que reflejan bien la complejidad de la experiencia colonial americana y las tensiones en las definiciones de sus sujetos.

GONZALO FERNÁNDEZ DE OVIEDO

Entre los grandes textos de la época que fueron inventando una tradición de relatos sobre cimarrones, ocupa un primer lugar la *Historia general y natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo, cortesano español, primer cronista oficial de Indias y alcaide de la fortaleza de Santo Domingo en La Española. Corominas en su *Diccionario* identifica la *Historia* de Oviedo como el primer texto que emplea el término *cimarrón* y consigna la fecha de la primera edición: 1535. José Juan Arrom corrigió el error de Corominas, puesto que la palabra en cuestión aparece en los capítulos que Oviedo agregó en manuscrito hacia 1543 y que no fueron publicados hasta el siglo XIX (1986, p. 18).

Conviene detenernos brevemente en esos agregados de Oviedo, cuya poética podía tender a la desmesura. Su escritura oficial aspiraba de algún modo a la misma expansión totalizadora del imperio. Interesa, por tanto, que la palabra *cimarrón* aparezca en los capítulos agregados a la primera parte, en el libro VI, llamado sintomáticamente «libro de los depósitos», donde dominan los relatos fronterizos, los seres y animales indeterminados. Es decir, aquello que se resistía a la lógica de la administración, al archivo y la catalogación. El libro de los depósitos es una suerte de enciclopedia China, para usar la célebre imagen con que Jorge Luis Borges criticaba los sistemas clasificatorios.

El capítulo en cuestión es el número 51 del libro VI, y cuenta la historia del capitán Antonio de San Miguel, quien en 1543 en la Isla Española, andando con una cuadrilla por las sierras en busca de «negros alzados» se topó con un «indio cimarrón o bravo» (*Historia general*, p. 221). Oviedo empieza el capítulo describiendo que en La Española «andan muchos negros alzados que se han rebelado del servicio de los cristianos» (p. 221). Obsérvese que aquí no usa *cimarrón*. La palabra aparece, en cambio, aplicada a un curioso personaje indígena y sus animales, que son el centro del relato:

Antonio de Sanct Miguel [...] yendo con sus compañeros por las sierras [...] topó con un indio cimarrón o bravo que andaba en cueros, e con ciertas varas tostadas para pelear o matar algunos puercos cimarrones o salvajes, de los cuales hay innumerables en esta isla, de los que se han ido al monte de los que se trujeron de España. E traía este indio en su compañía una puerca e dos puercos mansos a él, e con aquella compañía hacía su vida e comía e dormía entre ellos, e había doce años, o más, que andaba alzado, e era ladino, e hablaba nuestra lengua castellana muy bien (Oviedo, *Historia general*, p. 221).

Es decir, «cimarrón» se usa indistintamente en la misma oración para describir al indio y a los puercos bravos porque, en ambos casos, son seres que han perdido su relación íntima con España o con las ciudades donde reside la «gente de razón», como diría Cortés (*Cartas de relación*, p. 196). Esto lo entendemos mejor unas líneas después, cuando se describe «el pesar e dolor de aquel indio» luego de que los hombres de Sanct Miguel mataran a sus dos puercos compañeros. El indio ladino les explica en castellano que esos animales eran como sus perros de caza, con ellos hacía presa de otros puercos cimarrones y —cuenta Oviedo— en las noches «el dicho indio se acostaba entre aquella su bestial compañía, rascando horas al uno e horas al otro, regalándolos a la porcesca» (p. 221).

Oviedo lo cuenta como un caso curioso, de una «nueva e nunca antes oída semejante montería» de puercos que actuaban como lebre y sabueso. Además de la novedad, que ocupa de por sí un lugar importante en la poética del cronista, para Oviedo el caso es también un ejemplo de cómo las costumbres pueden desnaturalizar a los seres. El carácter *ladino* del indio cimarrón le da el verdadero sentido moral al relato, que de otro modo no tendría el mismo peso ejemplar. Si el indio no hubiera sido previamente cristianizado y castellanizado, su condición de salvaje carecería de interés. Lo que realmente se cuenta es el proceso

de fuga desde la «civilización a la barbarie», para usar una expresión anacrónica, pero que muestra bien el movimiento del sujeto colonial y las aprehensiones de la cultura letrada:

pues seyendo los puercos para ser monteados, se convirtieron, con la costumbre, en ser monteros e hacer el oficio que no les competía, e el indio, siendo animal racional e humano hombre, se convertía en puerco, o hacía su vida bestial, de la forma que es dicho...Y el indio apartándose de la excelencia de la razón, y sin tener cuenta ni respeto ni temor a su Dios, huyendo de los hombres, se contentaba de vivir con bestias y ser bestial (Oviedo, *Historia general*, p. 222).

El episodio del indio cimarrón se aproxima además a un género que Oviedo conocía por la *Silva de varia lección* de Pedro Mexía, texto que leyó en la primera edición de 1540. Oviedo designa este caso como «grande novedad y tan varia lección», revelando la cercanía de sus «depósitos» imperiales al género de las misceláneas. Así, el capítulo siguiente está dedicado a la descripción de un «gato monillo» que también llama «varia lección» y agrega: «como Pedro Mexía intituló aquel su tractado» (p. 222). El capítulo anterior trata de un caso en Nicaragua sobre magia y transformaciones de hombres en animales. Es decir, el «Libro de los depósitos» genera su propio espacio y contenido cerrado, una suerte de *reducción* en el mundo del texto, para incluir aquellos casos y seres que parecen negar o contradecir la arquitectura del proyecto imperial.

Después de los años de Oviedo, la palabra *cimarrón* va a modificar su campo de referencias para nombrar preferentemente, ya no a los indios, sino a los esclavos negros fugitivos. ¿Qué transformaciones en la vida colonial explican dicho cambio? Un conjunto enorme de transformaciones converge hacia mediados de siglo: Las Leyes Nuevas de 1542 que buscaban mejorar la condiciones de los indígenas, el cambio de escenario desde el Caribe a Tierra Firme, la centralidad de Panamá en la articulación de las mercancías entre el Mar del Sur y el Atlántico, la presencia de piratas franceses e ingleses y, como oscuro telón de fondo, la trata portuguesa de esclavos. La nueva cara del cimarrón en la segunda mitad del siglo XVI toma forma en la zona de Panamá e involucra contactos transatlánticos entre imperios en donde los cimarrones serán imaginados como nuevos sujetos coloniales o aliados potenciales del «hereje inglés».

MIGUEL CABELLO BALBOA, PEDRO DE AGUADO Y JOSÉ DE ACOSTA

El andaluz Miguel Cabello Balboa llegó al Perú hacia 1566. Se hizo miembro del clero secular y, mientras residía temporalmente en Lima en 1586, finalizó la redacción de su obra más conocida: la *Miscelánea antártica*, un extenso tratado sobre el origen de los indios americanos y sus costumbres. Cabello trazó el recorrido de las más remotas migraciones desde la India a Sudamérica hasta la llegada de los conquistadores españoles, representados como nuevos patriarcas. El texto establece las conexiones y los puentes para que la nueva geografía americana se conecte con los territorios del Viejo Testamento. Aunque la *Miscelánea* no se publicó hasta el siglo XIX, circuló manuscrita y fue citada por diversos autores en la época colonial. Cabello fue uno de los escritores más importantes en el virreinato del Perú a finales del XVI, formó parte de un grupo de andaluces largamente instalados en América, verdaderos baquianos que gustaban de exhibir sus saberes americanos y sus conocimientos de la cultura humanística de la época⁷.

Respecto a la consolidación de los cimarrones como nuevos sujetos de la sociedad colonial, conviene prestar atención a un texto poco leído de Cabello, su *Verdadera descripción y relación de la provincia de Esmeraldas* (c. 1583), escrita luego de su experiencia a la cabeza de una pequeña expedición política y misionera entre 1578-79 para pacificar a los mulatos⁸, mestizos e indios de la costa ecuatorial, en la Provincia de las Esmeraldas, y trazar una nueva ruta entre la ciudad de Quito y el Océano Pacífico. Esta comunidad de afro-indígenas —con alguna presencia europea y criolla— establecida al margen del orden colonial es hoy principalmente reconocida por el cuadro de 1599 de Andrés Sánchez Gallque, pintor mestizo de la escuela quiteña⁹.

⁷ Ver los ya clásicos trabajos de Alberto Tauro, 1948 y Luis E. Valcárcel, 1951; también Firbas, 2013. En 2011, Isaías Lerner publicó una nueva edición de la *Miscelánea*. [Las ediciones de Valcárcel y Lerner, y otros documentos, escriben el segundo apellido del clérigo con *v. Valboa*].

⁸ En el texto de Cabello y otros documentos de la época se usa *mulato* para describir a los hijos de los africanos e indios de Esmeraldas, quizá como traducción del contexto africano-portugués. *Mulato* está registrado en el *Diccionario* español y francés de Juan Palet (1604), definido como los hijos de blancos y negros; Covarrubias en su *Tesoro* (1611) lo define como «hijo de negra y hombre blanco». En el *Diccionario de Autoridades* (1734) se incluye un sentido por extensión: «aquello que es moreno en su línea».

⁹ Para una descripción de esta pintura, que representa a tres mulatos de Esmeraldas ricamente vestidos, ver Tardieu, 2006, p. 113. El lienzo se exhibe en el Museo de América

Cabello estuvo en Lima en 1582, después de su experiencia fallida entre Quito y Esmeraldas. Sin duda debió participar en los debates del Tercer Concilio Limense, reunión de las autoridades religiosas de la extensa provincia eclesiástica de Lima, que abarcaba desde Centroamérica hasta Chile y Paraguay. En el Virreinato del Perú la política contrarreformista se expresó en ese Concilio, del cual surgió una nueva *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios* (Lima, 1584), obra trilingüe, en castellano, quechua y aimara, las «lenguas generales» del reino. La atención a la diversidad lingüística servía el propósito final de unificar, bajo la lengua universal del Evangelio, a todos los súbditos del virreinato. El Concilio confirmaba lo que era evidente en el discurso legal, es decir, que los nativos, mestizos, españoles y esclavos no eran iguales ante el poder. La diversidad colonial —las diferentes naciones y sus lenguas— era considerada como una situación babélica que se debía resolver. En ese contexto, la experiencia americana de Cabello era una forma excepcional de actualizar en pleno siglo xvi la realidad babilónica del Antiguo Testamento. En sus textos, el clérigo andaluz se mueve como un peregrino en los Andes, entre restos de antiguos y robustos gigantes y en una sociedad colonial donde, pocos años antes, los capitanes españoles poblaban las tierras como viejos patriarcas¹⁰.

Los textos de Cabello se interesan por las zonas de frontera y por resolver las confusiones y heterogeneidad del mundo colonial. La *Verdadera descripción y relación de la provincia de Esmeraldas* narra su intento de reducir, cristianizar y pacificar en 1577 a los esclavos fugitivos, mulatos e indígenas que vivían ocultos en los montes ecuatoriales bajo el mando del negro ladino Alonso de Illescas. El origen de esta comunidad se remontaba a 1553, cuando Illescas y otros esclavos y esclavas fugaron durante una parada obligada en la navegación desde Panamá al Perú. Cabello se cuida de nunca usar la voz *cimarrón* para referirse a Illescas o sus compañeros. No hay duda de que por su experiencia en América y curiosidad intelectual conocería el término, considerando que ya en 1555 Pedro de Ursúa había capturado al mítico cimarrón Ballano y pactado con sus hombres de Tierra Firme, y en 1579 se había fundado la reducción de negros cimarrones de Santiago del Príncipe, materia histórica y poética del ya mencionado poema *Armas antárticas*. Lo cierto

en Madrid. Ver también Kris Lane, 2002, pp. 27-28.

¹⁰ Ver el capítulo 33 de la tercera parte de la *Miscelánea austral*. Sobre Babel y el mundo babilónico, de extrema diversidad de lenguas en América, ver Firbas, 2013.

es que la palabra *cimarrón* adquiere cierta dignidad literaria sólo a fines del siglo XVI, en los poemas épicos impresos, como la *Elegía de varones ilustres de Indias* de Juan Castellanos (1589) o *La Dragontea* de Lope de Vega (1598)¹¹.

Cabello describe que en la fuga inicial en Esmeraldas «los negros [...] y las negras se habían metido el monte adentro, sin propósito alguno de volver a la servidumbre» (*Verdadera descripción*, p. 18), con lo cual, en su origen, la comunidad de Illescas corresponde al movimiento montaraz del «cimarrón». Sin embargo, parece que Cabello evita el término para diferenciar su experiencia y la composición social de Esmeraldas de lo que se vivía en los palenques de Tierra Firme. Podemos pensar que en esos años concretos, cuando se estaba combatiendo y pactando con los cimarrones en Portobelo, el término tendría un referente muy concreto y quizá fuera una palabra técnica del discurso administrativo y militar.

En 1577, Cabello tuvo noticia de la ayuda humanitaria que los negros, mulatos e indios de la comunidad de Esmeraldas les habían dado a dos matrimonios de naufragos españoles¹². Ese mismo año Cabello parte como enviado oficial de la Audiencia de Quito en una misión de pacificación compuesta de sólo cuatro compañeros, un cargamento de imágenes religiosas y un documento singular por el cual el Rey perdonaba el alzamiento y nombraba gobernador de la Provincia de las Esmeraldas al negro ladino Alonso de Illescas si este aceptaba hacer las paces y reducirse con su gente al orden político virreinal¹³.

Alonso de Illescas ostentaba «mando y señorío entre los negros e indios» de Esmeraldas (*Verdadera descripción*, p. 20). Era el líder de una comunidad de múltiples cruces étnicos¹⁴. Aprendió la lengua de los

¹¹ Merece mencionarse la descripción de la reducción de negros de Portobello en la villa de Santiago de Príncipe, documento firmado en Panamá en septiembre de 1579. En ese texto se describe en detalle el arreglo que debía tener la villa o reducción de negros cimarrones, donde cada poblador debía delimitar sus propiedades, eliminando así cualquier forma de asociación comunitaria: «que cada negro haga casa de por sí para él y su mujer y hijos y familia cercada, así el cerco de la dicha casa como los corrales, por manera que cada negro conozca su casa y pertenencia» (Joplin, 1994, p. 377).

¹² El episodio de los dos matrimonios abandonados en la costa y auxiliados por Illescas y su yerno, Gonzalo de Ávila, lo narra el mismo Cabello en el capítulo sexto de su *Verdadera descripción* de Esmeraldas (pp. 28-30).

¹³ Carta de Miguel Cabello Balboa al Rey, firmada en Quito, 1 de febrero de 1578 (AGI Quito, 22, N.1 (1578)).

¹⁴ La zona de Esmeraldas donde se asentaron los africanos desde 1553 —diecisiete hombres y seis mujeres, precisa Cabello— estaba habitada por los indios *niguas* (costa)

naturales (probablemente niguas) y era además en extremo ladino en castellano. Según lo narra el mismo Cabello, Illescas había nacido en Cabo Verde (Senegal), quizá como esclavo doméstico de una familia andaluza, de donde tomó su apellido. Residió luego en Sevilla hasta los 25 años y pasó a América como parte de los tratos comerciales de los Illescas con el Perú en la década de 1550.

Es notable la descripción que da Cabello del africano Illescas como un hombre «tan ladino», verdadera clave en el proyecto del clérigo para gestionar la reducción pacífica de la comunidad de Esmeraldas. Cabello describe el perfecto dominio que tiene Illescas de los códigos españoles, lo cual acentúa su condición de cimarrón o fugado:

porque está tan pronto en lo que en Sevilla aprendió, como si ayer saliera della y vídose por el tañer y cantar en una vigüela, jugar la espada y broquel, y otras experiencias que allí hizo de su buena memoria, [porque] trata y cuenta acaecimientos de su tiempo con tanta certeza que es de admiración; en lo demás, él es tan ladino como se puede creer del que nació en casa de españoles en Cabo Verde y se crió en Sevilla entre ellos hasta la edad de veinte y cinco años... (*Verdadera descripción*, pp. 43-44).

Casado con una india de Esmeraldas, el africano Illescas era además suegro de otro personaje cargado de historias coloniales, el «tránsfugo» —así lo llama Cabello (*Verdadera descripción*, p. 26) —Gonzalo de Ávila, quien había establecido amistad con Illescas en la prisión, de donde huyeron juntos en 1570

Se trata de un Gonzalo de Ávila (o Dávila), canario o portugués, de bajo talante, según lo presenta la *Verdadera descripción*, una suerte de renegado de la vida política oficial en la colonia, casado con María, una de las hijas «mulatas» del africano Illescas. Cabello ofrece una breve descripción que toma del relato que el mismo Gonzalo de Ávila le hiciera de su trayectoria de vida:

y *campaces* (de la Sierra de Campas), estos últimos se opusieron a Illescas y su gente. Era zona de indios guerreros y hostiles a los españoles, particularmente los *malabas* (Alcina Franch, 2001, pp. 17-19). Antes del desembarco de Illescas, otros grupos africanos habían también fugado en la zona, en la Bahía de San Mateo, liderados por Andrés Mangache, hacia 1540 (Alcina Franch, 2001, p. 21). Ver también Firbas, 2013, pp. 86 y 87.

Dice de él mismo [Gonzalo de Ávila], haber nacido en la isla de Tenerife¹⁵ y que siendo muchacho de doce o trece años, un tío suyo le metió consigo en un navío que traía al trato de Magrabomba y que se entretuvo en aquella ocupación algunos años, y que después, gustando del infame vicio y libertad de la tierra de Guinea, se quedó en ella con un *tangomão*¹⁶ en cuyo servicio se ocupó diez años y que pasados estos se vino a Cabo Verde y de allí a la Isla Española y de ésta a Panamá, y no hallando mejor entretenimiento sirvió cierto tiempo al doctor Loarte y con él pasó al Pirú, en donde entró a esta jornada [de las Esmeraldas] con Andrés Contero por su criado... (p. 25, las cursivas son mías)¹⁷.

La palabra clave de esta cita quedó borrada por una mala lectura de la edición de 1945 —repetida en la reedición del 2011—, con lo cual se perdía una referencia importante de la trayectoria de Gonzalo de Ávila: *tangomão*. Esta palabra conecta el contexto cimarrón americano con la cultura transatlántica imperial. El error de las ediciones nos alerta de la importancia del mundo portugués en los textos coloniales castellanos, particularmente sudamericanos.

Frederick Bowser explica que los *tangomãos* eran aventureros vinculados a la trata de esclavos en Guinea, establecidos en los puertos (1974, p.75). Según C. R. Boxer, eran exiliados, fugitivos o desterrados, generalmente mulatos (1952, p. 229). Recordemos que también en la citada carta de Caminha de 1500 se narran los intentos oficiales portugueses de liberar presidiarios, conocidos como *degredados*, en tierras

¹⁵ En la Carta de 1578, Cabello describe a Gonzalo de Ávila como portugués, lo que confirmaría su vinculación con la trata de esclavos. Si en la *Verdadera relación* lo presenta como canario (de Tenerife), es muy posible que entre la experiencia de 1577 y la redacción final de 1582-1583, Cabello hubiera tenido acceso a más documentación o fuentes orales sobre este personaje.

¹⁶ Corrijo aquí la ed. de Jijón (1945), donde se lee: «se quedó en ella con un tango; mas en cuyo servicio». La de José Alcina Franch (Madrid, 2001, p. 55), copia de ésta, repite la misma lectura equivocada. En el libro de Kris Lane (2001) se vincula correctamente a Dávila con los *tangomãos* o *tangomanos*, pero no se aclara la lectura del pasaje de Cabello, a quien se le atribuye erradamente haber sido fraile mercedario —era secular— y se insinúa, sin ninguna justificación textual, que su codicia material habría impedido el pacto con los esmeraldeños. Para Lane, la *Verdadera descripción* de Cabello es «a fabulous *relación*» (2001, pp. 29-33) y parece no tomarse en serio el sentido misional y el deseo ordenador del texto.

¹⁷ El magistrado Gabriel Loarte, presidente de la Audiencia de Panamá, pasó al Perú en 1568 como alcalde del crimen. Andrés Contero fue comisionado entre 1568-1570 para pacificar Esmeraldas. Ver Tardieu, 2006, pp. 31-46.

brasileñas, quienes luego se convertían en intérpretes o mediadores. Era una estrategia portuguesa para establecer relaciones locales en sus territorios costeros de África o India. Gonzalo de Ávila, al haber acompañado por diez años a un *tangomão* o *lançado*, seguramente se convirtió también en un mediador en la trata, aunque no lo admita. Walter Rodney, citado en Bowser, explica que muchos de los *lançados* eran mulatos, íntimamente conectados a la cultura africana y se les llamaba así porque eran «lanzados» a la vida tribal (1975, p. 365). Estas palabras, como *cimarrón* o *ladino*, raramente se usaban en primera persona¹⁸. Alida Metclaf (2005, p. 58) los llama «negociadores». Tanto los *tangomãos* como los *lançados* eran agentes ilegales de los portugueses en el comercio esclavista en África¹⁹.

No deja de ser significativo que el manuscrito sobre Esmeraldas se terminara de escribir durante los meses en que se celebraba en Lima el Tercer Concilio, con el cual se trasladaba a América la política contrarreformista. Pocos años antes, en 1578 Cabello había ya mencionado los peligros de que la comunidad de Illescas entrara en contacto con los piratas franceses «luteranos» o que «los negros de Vallano», cimarrones del Darién y Panamá, extendieran su influencia hasta Esmeraldas. El proyecto misional y civil de Cabello quedó frustrado por la aparición del pirata inglés Francis Drake en las aguas del Callao en febrero de 1579.

¹⁸ El trabajo de Kathryn Joy McKnight (2004) muestra que en los documentos del xvii el término *cimarrón* no suele incluir al hablante, sino que marca la otredad (ver nota 2).

¹⁹ Peter Mark señala que algunos de los *lançados* eran judíos portugueses que emigraron para escapar de las persecuciones religiosas y que formaron familias con mujeres africanas. En las costas de Senegal se formaron comunidades de *lançados*. Los hijos eran llamados «filhos da terra» y eran considerados portugueses (Mark, 1999, p. 174). Para diversos estudiosos, como Boxer, los «tangos-maos ou lançados» serían términos equivalentes que describían a los comerciantes portugueses que se habían asimilado culturalmente a las costumbres nativas, usando sus ropas, tatuándose y adquiriendo la lengua. Sin embargo, para otros autores hay una diferencia que podría notarse en un texto de André Almada de 1594: «...muitas negras ladinas llamadas Tangomas, porque servem aos lançados» (citado en Porto Guimarães, 2015, p. 32). Porto Guimarães conjetura que los *tangomãos* podrían ser los hijos de los *lançados* o los más radicalizados en su africanización cultural (2015, p. 34). Boxer también puntualiza que en la zona de Guinea los *pombeiros* —agentes de los portugueses— eran llamados *tangomãos* (1952, p. 229).

Cabello representaría una de las formas del discurso eclesiástico sobre las comunidades cimarronas. Su intento pacífico de reducción de una barbarie babilónica, aunque frustrado, nos dibuja un mapa transatlántico en los andes ecuatoriales superpuesto a una geografía bíblica que ordenaba el mundo. Por otro lado, otros hombres de iglesia, como el provincial de la orden franciscana, fray Pedro Aguado, contribuyeron a consolidar un discurso militar y religioso de enorme violencia en contra de los palenques de esclavos fugitivos. Hacia 1569, Aguado había terminado de compilar y redactar su *Recopilación historial*, que llevó a España en 1575 y presentó ante el Consejo de Indias para su publicación. A pesar de haber pasado las censuras, su crónica sobre el Nuevo Reino de Granada no llegó a la imprenta en su época²⁰. En la segunda parte del libro, en los capítulos sobre Pedro Orsúa [Ursúa], Aguado incluye la narración de las acciones militares y pactos de 1555 en contra de los cimarrones liderados por el «rey Bayamo» en Nombre de Dios²¹. En unas treinta páginas, Aguado utiliza sólo una vez la palabra *cimarrón* («cuadrilla de negros cimarrones») para referirse a la «chusma de negros rebeldes» fugados de sus amos por estar «hartos de la servidumbre y cautiverio» (*Recopilación*, pp. 103–104). No hay, sin embargo, simpatía por los cimarrones ni críticas al sistema esclavista o colonial. Por el contrario, los cimarrones ejercen aquí una «tiránica libertad» que justifica toda la violencia y engaños de los soldados españoles (p. 116). Los negros salteadores de caminos viven escondidos en las montañas, son «pláticos y diestros en la tierra» (p. 103) y mantienen cierta memoria de

²⁰ Ver el estudio de Juan Friede (1959) sobre la censura española de obras de tema americano en el siglo XVI, donde traza la trayectoria del manuscrito de la *Recopilación historial*. Ver también la introducción a su edición crítica de dicha crónica (1956). Aguado reconoce que su *Recopilación* incorpora material de fray Antonio Medrano, compañero de su orden, y que se basa principalmente en relatos de testigos presenciales (Friede 1957, p. 39). Aguado llegó a América en 1562 y no se conoce la fecha de arribo de Medrano. Los capítulos sobre Orsúa y los cimarrones, que Friede clasifica como «historias escritas aparte» (1956, p. 58), habrían sido los últimos en redactarse, pero no sabemos cuándo fueron incorporados al manuscrito final que Aguado presentó en España en 1575. Después de esa fecha, hasta 1581, el manuscrito sufrió modificaciones de los censores del Consejo de Indias y de Castilla. Aunque el manuscrito lleva varios títulos, Friede estima que «*Recopilación historial*» es el que mejor describe su carácter: «unión de libros sueltos y monografías de ciudades, escritas en épocas diferentes y reunidas después en un solo volumen» (1956, p. 44).

²¹ Los documentos ofrecen variantes de escritura y algún matiz fonético: Ballano, Vallano, Bayamo, etc. Ver Tardieu 2009, cap. 2.

su bautismo cristiano: invocan a Santiago antes de entrar en batalla con los españoles, llaman «obispo» a quien oficia de sacerdote en sus «misas» y ritos en lengua africana; pero se convierten en practicantes de una religión herética, pues «a imitación de otros luteranos, pretendían dar a entender que aquellas rústicas y vanas ceremonias de que usaban eran verdadera religión» (p. 111).

Es decir, en el texto de Aguado la otredad del cimarrón se resuelve de algún modo en el imaginario del hereje protestante. El franciscano narra la captura de un grupo de cimarrones y su condena a ser aperreados y ahorcados, y describe con cierto detalle sus ritos y la forma en que se intentó en vano que abjuraran de su fe. Ante la negativa del «obispo» y los demás cimarrones de recibir muerte cristiana, Aguado describe cómo los mastines «entrenados en morder carne» hacían pedazos a los negros mientras «eran persuadidos... a que se redujesen a la fe» (*Recopilación*, p. 111)²².

Frente a esta reducción del cimarrón en el discurso religioso, otro hombre de iglesia, el jesuita José de Acosta, presenta una imagen completamente opuesta a la de Aguado y, de algún modo, complementaria a la que hemos visto en Cabello. Acosta llegó al Perú en 1572, fue nombrado Provincial de su orden en 1576, y tuvo una actuación destacadísima en el Tercer Concilio Limense. En 1586 escribió una larga carta a Claudio Acquaviva, General de la Compañía en Roma, narrando los viajes y transformación espiritual de un modesto portugués, Bartolomé Lorenzo, en su «peregrinación» hasta el Perú. Acosta recogió el testimonio de Lorenzo en Lima, cuando este ya llevaba años como hermano laico en la casa de la Compañía en Lima y destacaba por su humildad²³.

²² Aguado parece sugerir una otredad extrema. Los cimarrones se negaban a aceptar la muerte cristiana porque, explica el fraile, muriendo en su fe creían que sus espíritus viajarían hasta sus tierras para convocar a otros guerreros y destruir así los pueblos castellanos (*Recopilación*, p. 111).

²³ La carta del jesuita español José de Acosta que se conoce bajo el nombre de «Peregrinación de Bartolomé Lorenzo» se escribió como un texto de circulación interna en la Compañía de Jesús. Fue publicada por vez primera en Madrid en 1666, incluida en el extenso proyecto de *Várones ilustres de la Compañía de Jesús*, editado por los padres Juan Eusebio Nieremberg, Alonso de Andrade y José Cassani (Madrid, 1643-1736). Puede leerse en el volumen de *Obras* (Madrid, 1954, pp. 304-320) de Acosta editado por Francisco Mateos, con un excelente estudio. José Juan Arrom preparó una edición de *Peregrinación de Bartolomé Lorenzo* (Lima, 1586), con prólogo de Antonio Cornejo

El texto de Acosta, aunque breve, es de una gran complejidad. Podría decirse que construye una geografía trascendente americana, un mapa alternativo que dibuja los peligros, tentaciones y caminos de un peregrino desde el Caribe hasta Sudamérica. En esa geografía, el breve encuentro de Lorenzo con los cimarrones entre Nombre de Dios y Panamá revela una lectura alternativa de esa comunidad. La mirada inocente de Lorenzo, externa a la lógica colonial, desprendida de violencia y cualquier asomo de codicia, produce un sentido nuevo para *cimarrón*: el de una sociedad solidaria para quienes son capaces de verlos como semejantes, como si fueran una forma nueva —americana— de un cristianismo primitivo. Acosta no oculta los robos y crímenes de los cimarrones de Ballano, pero Lorenzo «se llegó sin miedo no sabiendo que aquellos eran los cimarrones» y les convidó de su bizcocho (Acosta, *Peregrinación*, p. 29), ante los cual los cimarrones retribuyeron con generosidad:

Vista su simplicidad [de Lorenzo], se rieron y hablaban entre sí su jeringonza, y no sólo no le hicieron mal, pero le ofrecieron del pescado que traían. Y él preguntó por su pueblo, que era Ballano, y dijo se quería ir con ellos, y entonces le desengañaron que en su pueblo no había español ninguno, y que prosiguiese su camino para Panamá, y le dieron que le guiasen dos negros valientes para sacarle del río, que venía crecidísimo (p. 29).

Acosta remata el episodio con una reflexión que invita al lector a reconsiderar el sentido de *cimarrón* y su imagen dominante: «De modo, que los que a otros suelen saltar y quitar la vida, a Lorenzo por su buena fe se la dieron...» (*Peregrinación*, p. 29). Recordemos que en Cabello, el africano Illescas también se había mostrado solidario con unos náufragos. En el caso de la narración de Acosta es explícito que el cambio de sentido de *cimarrón* opera cuando la perspectiva no participa del sistema militar-religioso colonial. Lorenzo es un *outsider* y su mirada permite recuperar, en la narrativa de Acosta, una dimensión de comunidad y solidaridad en un grupo siempre criminalizado. Por otro lado, el gesto humanitario de Illescas —así como otros relatos de las ayudas que

Polar, donde enfatizaba el carácter ficcional de la narración de Acosta. Aquí cito por el tomo IV de la segunda edición de *Varones ilustres de la Compañía de Jesús* (Bilbao, 1889). En su famosa *Historia natural y moral de las Indias* (1590), Acosta utiliza el testimonio de Lorenzo como información de primera mano sobre la naturaleza americana.

eventualmente prestaban los cimarrones a viajeros perdidos— puede revelar una estrategia política de negociaciones de larguísima historia en América²⁴.

Hacia finales del XVI la voz *cimarrón* se asociaba fundamentalmente a los esclavos fugitivos que asaltaban los caminos del istmo de Panamá, zona clave donde las mercancías debían trasladarse en recuas de mulas para completar su viaje transatlántico. Podemos decir que las referencias históricas al líder Bayano y sus descendientes fijaron finalmente el término en los documentos y en la literatura. El Inca Garcilaso de la Vega en la *Segunda parte de los Comentarios reales* o *Historia general del Perú* (1616-1617) narra en pocas líneas la «reducción de los negros fugitivos» en Tierra Firme a cargo de Orsúa y —seguramente pensando en su lector europeo, como lo haría Lope de Vega— explica o define la palabra: «los negros fugitivos, que llaman cimarrones y viven en las montañas...» (*Historia general del Perú*, [lib. VIII, cap. III], t. III, p. 191)²⁵. Garcilaso los describe convencionalmente como salteadores de caminos que habían huido de sus amos sin que les hubieran hecho ningún agravio. Aguado y Garcilaso coinciden en señalar el trabajo militar de «pacificación» de Orsúa y la captura del «rey Bayano» como el cierre de una etapa, pero el Inca introduce una pequeña inflexión al final de su relato, cuando menciona la prisión perpetua del rey cimarrón, desterrado a España: «donde falleció el pobre negro» (t. III, p. 191). Ese adjetivo final no podría encontrarse en la narrativa de Aguado y parece surgir del lugar de enunciación del Inca. Aunque son muy pocas líneas las que le dedica a este episodio, no deja ser un relato triste sobre un rey derrotado que, a pesar de haber cumplido con sus pactos, terminó la vida preso y exiliado en España²⁶.

²⁴ Para una visión amplia del fenómeno del cimarronaje, ver Price, 1996, y Tardieu, 2009.

²⁵ Garcilaso agrega que *cimarrón* es voz de las Islas de Barlovento. Ver además la nota de Ángel Rosenblat en su edición de la *Historia general del Perú* (1944) tomo III, pp. 269-270. Cuando Lope de Vega usa el término en *La Dragontea*, también lo explica: «... esclavos a sus dueños forajidos / llamados en las Indias cimarrones» (canto I, octava 49). En cambio, Miramontes Zuázola en *Armas antárticas* usa la palabra sin necesidad definirla (canto III, octava 277). Para la presencia importante del imaginario cimarrón en la poesía épica americana —que aquí no desarrollo— ver Firbas, 2006, pp. 91-101 y 242.

²⁶ Garcilaso también se refiere Atahualpa como «el pobre Inca» (*Comentarios reales*, [lib. IV, cap. IV], t. I, p. 191), porque, aunque tirano, su final fue indigno de su condición noble. Aguado narra con mucho detalle el proceso de captura y las negociaciones entre los hombres de Orsúa y Bayano, donde los españoles engañaron («por industria caute-

FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA

Teniendo en cuenta que los hechos y los textos de Panamá y la zona ecuatorial estaban conectados con el Perú, podemos imaginar que hacia 1600 la voz *cimarrón* tenía ya un sentido (y referente) bastante definido en el área andina. Por tanto, resulta de especial interés revisar cómo se emplea esta palabra en la gran crónica de Felipe Guamán Poma de Ayala. Recordemos que el cronista y dibujante se presenta en su texto como un indio noble, administrador en la provincia de Lucanas, con la autoridad y el saber específico para fungir de consejero político ante el rey Felipe III, alertándolo del mal gobierno colonial y de los problemas del mestizaje y la movilidad social que habían degradado la sociedad andina y la moral cristiana. Guamán Poma fue un indio con un conocimiento muy cercano de la cultura castellana y sus instituciones coloniales. Trabajó como intérprete y auxiliar de la iglesia y fue, sin duda, considerado *indio ladino* por criollos y españoles en el Perú²⁷.

En su *Nueva crónica y buen gobierno*, terminada hacia 1615, Guamán Poma pone en continuidad las palabras *cimarrón* y *guaguamundo* (o *vagamundo*), referida a los indios «ausentes» de sus comunidades, minas o plazas de trabajo. Más que un fugado, el indio cimarrón es para Guamán Poma un *ausente*; y el verbo con el que explica los desplazamientos y migraciones es *ausentarse*²⁸. Los indios se ausentan de sus «reducciones», cambian de hábitos y se hacen «vagamundos», trocando trajes entre serranos y costeños y «causando tanta molestia en todo este rreyno», explica Guamán Poma. El texto propone que se corrija ese desorden con castigos y trabajos forzados, devolviendo los indios a sus pueblos (*Nueva crónica*, pp. 818-819 [887])²⁹.

losa») con venenos y cuchillos ocultos a los cimarrones (*Recopilación*, pp. 127-132). La captura de Bayano no resolvió la tensión en la zona ni los asaltos en los caminos.

²⁷ La bibliografía sobre Guamán Poma es extensa. Ver Adorno, 2007, cap. 2, y sobre los indios ladinos, Adorno, 1991.

²⁸ En su *Tesoro*, Covarrubias define *ausentarse* como «partirse uno del lugar adonde comúnmente reside».

²⁹ No está claro si Guamán Poma vacila entre las formas *guaguamundo* y *vagamundo* o si la primera es una variante que se conecta con la palabra quechua *guagua* (*wawa*), 'niño', lo que resaltaría el carácter de orfandad (*wakcha*) que les atribuye a ciertos indios ausentes. Por otro lado, aunque existió movilidad humana durante el período prehispánico, esta estaba regulada por el Estado, como en el caso de los *mitmas* o *mitimaes* (colonos que mantenían su identidad étnica) y trabajadores temporales (Espinoza Soriano 1982, p. 421). El Inca Garcilaso aclara que los indios caminantes no lo hacían

Para Guamán Poma la categoría de cimarrón no estaba anclada a la experiencia del esclavo fugitivo, sino que encerraba un conjunto de prácticas que él consideraba destructivas o caóticas, centradas en la nueva movilidad de los nativos en el espacio andino. Guamán Poma increpa a los caciques para que «hagan rrecoger a sus yndios o yndias cimarrones de sus ayillos», para recomponer así el sistema de tributos y el orden social (p. 720 [787]). El indio cimarrón también es producto de la violencia e injusticia de la administración colonial, de la cual se escapa, y en esos casos se convierte en un forastero y un huérfano «guaguamundo». En cierta forma, el indio ausente y cimarrón rezuma modernidad en el contexto andino. Más que en otros textos, *cimarrón* termina siendo en la *Nueva corónica y buen gobierno* un síntoma de las transformaciones de la sociedad andina y, en última instancia, de la misma categoría «indio».

En su diálogo imaginario con el rey Felipe III, Guamán Poma esboza una tipología de «indios ausentes», ya sea porque han huido y viven del robo, porque se han escapado de los abusos de los oficiales españoles o de sus caciques, o porque se han integrado a la economía urbana como sirvientes (*yanaconas*). No se trata de tipos bien definidos, sino de perfiles borrosos y sobrepuestos, donde un mismo sujeto puede ser cimarrón guaguamundo, forastero y sirviente doméstico. Guamán Poma empieza su exposición sobre los indios ausentes para que se corrija de inmediato el desorden, proponiendo castigos y prisiones. En este sentido, el empleo del término *cimarrón* parece invocar un discurso represivo, como el que hemos visto en Aguado; y una *presencia* propia del discurso del poder y sus formas de constituir subjetividades. Conviene citar aquí la tipología que Guamán Poma le expone a Felipe III, aunque merece un estudio aparte:

diré aserca del rrecogimiento de los yndios ausentes, los cuales son de tres maneras: El primero son cimarrones guagamundos, otros son forasteros, otros son güérfanos. El primero son cimarrones guaguamundos son ellos mismos que ellos les llama *quita suua* [ladrones huidizos], *poma ranra* [bandillas de pumas], *choqui aquilla* [¿vasija de oro?] {...} El segundo, los ausentes, los perciguídos con traujos y ocupaciones y agrauados en sus personas, en su haziendas y mugeres y hijos de los dichos correidores, padres, comenderos, caciques principales destos rreynos {...}

por negocio propio ni por gusto sino «solo por orden del Rey [Inca] o de los curacas»; ni tampoco se permitía que mudaran el traje propio de su comunidad (*Comentarios reales*, [lib. v, cap. ix], t. I, p. 242).

El tersero, los dichos güérfanos indios, indias, les sacan de sus pueblos para sus criados y muchachos y *chinaconas*, ama, el corregidor, padre, comendero, escriuano, tiniente, mayo[r]domo (*Nueva corónica*, pp. 903-904 [986])³⁰.

El mundo que describe Guamán Poma está en crisis y sus sujetos en plena transformación. El vocabulario que utiliza es, asimismo, fluido y movedizo. En «indio cimarrón» confluyen numerosas tensiones morales, económicas y sociales, todas vinculadas a un «ausentarse» que trastorna el mundo. Guamán Poma acusa el mal gobierno colonial, pero defiende los valores cristianos que sostienen su identidad de cronista y dibujante. En todo caso, para Guamán Poma el indio cimarrón es principalmente un habitante de la ciudad colonial, un sujeto de la nueva configuración espacial que la corónica claramente distingue como el núcleo del poder. Pero la ciudad es un mundo de mezclas, corrupción e identidades fluctuantes y apicaradas, territorio de una heterogeneidad extrema cargada de un sentido moral profundamente negativo. Sin embargo, a pesar de sus denuncias y distancia, Guamán Poma es parte de ese mundo en movimiento. Él es un autor que camina, como bien lo registra su notable dibujo «Camina el autor» (*Nueva corónica*, p. 1008 [1105]) y avanza desengañado hacia el espacio urbano de Lima, sumándose inevitablemente a esa modernidad de indios ausentes y reacomodos sociales que describe:

En seruicio de Dios y de la corona rreal de su Magestad el dicho autor, auiendo entrado a la dicha ciudad de los Reys de Lima, uido atestado de yndios ausentes y cimarrones hechos *yanaconas*, oficiales ciendo *mitayos*, yndios uajos y tributarios, se ponían cuello y ci bestia como español y se ponía espada y otros se tresquilaua por no pagar tributo ni seruir en las minas. Ues aquí el mundo al rreués (*Nueva corónica*, p. 1025 [1138]).

Recapitulemos, a modo de conclusión: para Oviedo, el cimarrón indígena diluye los límites entre historia y naturaleza y se desvanece como sujeto social caribeño; en Cabello Balboa, la comunidad cimarrona de Esmeraldas (que no lleva ese nombre) parece otro «depósito» más de marginales del imperio, pero revela, por el contrario, sus conexiones con un extenso mapa de cruces, mezclas y nuevas genealogías sociales. En

³⁰ Mis intervenciones van con llaves {}, porque los corchetes son del editor del impreso.

el caso de la carta de José de Acosta, los desplazamientos de Bartolomé Lorenzo muestran a los cimarrones como una sociedad posible y como una comunidad cristiana primitiva, definida por la mirada descargada de poder del peregrino. Bartolomé Lorenzo no ve al cimarrón del discurso oficial y represivo que graba Aguado y que también resume el Inca Garcilaso, aunque este introduzca una inflexión que claramente lo aproxima y humaniza. Para Guamán Poma, en cambio, la palabra *cimarrón* le sirve como síntoma de los desplazamientos y de la modernidad de un nuevo sujeto andino, que contradice los modelos e ideales conservadores de la *Nueva corónica*. Más que la fuga, en el núcleo semántico del *cimarrón* de Guamán Poma, está el movimiento que trastorna el mundo heredado y cuestiona el orden colonial y va quizá delineando nuevos sujetos sociales que tomarán forma siglos después, con las migraciones radicales de la segunda mitad del siglo XX.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, José de, «Carta del P. José de Acosta, Provincial del Perú, para el P. Claudio Acuaviva, general de la Compañía», en *Varones ilustres de la Compañía de Jesús [1643-1736]*, ed. Juan Eusebio Nieremberg, Alonso de Andrade y Joseph Cassani, vol. IV, Bilbao, Administración del Mensajero de Corazón de Jesús, 1889, pp. 18-47.
- *Obras completas*, ed. Francisco Mateos, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1954.
- *Peregrinación de Bartolomé Lorenzo*, ed. y prólogo José Juan Arrom, Lima, Petroperú, Ediciones Copé, 1982.
- ADORNO, Rolena, «Images of Indios Ladinos in Early Colonial Peru», en *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*, ed. K. J. Andrien y R. Adorno, Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 232-270.
- *Polemics of Possessions in Spanish American Narrative*, New Haven, Yale University Press, 2007.
- AGUADO, Pedro, *Recopilación historial*, ed. Juan Friede, Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones, 1956, tomo I.
- ALCINA FRANCH, José, «Introducción» en Miguel Cabello Balboa, *Descripción de la provincia de Esmeraldas*, ed. José Alcina Franch, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001, pp. 9-30.
- ARROM, José Juan, «Cimarrón. Apuntes sobre sus primeras documentaciones y su probable origen», en *Cimarrón*, ed. José Juan Arrom y Manuel García Arévalo, Santo Domingo, Fundación García Arévalo, 1986, pp. 15-30.
- BOWSER, Frederick, *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*, Stanford, California, Stanford University Press, 1974.
- BOXER, C.R., *Salvador de Sá and the Struggle for Brazil and Angola 1602-1682*, Londres, University of London/The Athlone Press, 1952.
- CABELLO BALBOA, Miguel, *Carta al rey* de 1 de Feb. 1578, Archivo General de Indias, Quito, 22, N.1.
- *Obras*. Ed. Jacinto Jijón y Caamaño, Quito, Editorial Ecuatoriana, 1945.
- *Miscelánea antártica*, ed. Luis E. Valcárcel, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, Instituto de Etnología, 1951.
- *Miscelánea antártica*, ed. Isaías Lerner, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2011.
- CAMINHA, Pedro Vaz de, *Primera carta desde el Brasil [Carta ao Rei Dom Manuel]*, ed. bilingüe, trad. de María Tecla Portella Carreiro, Madrid, Celeste Ediciones, 2001.

- CARRILLO CASTILLO, Jesús María, *Naturaleza e imperio. La representación del mundo natural en la Historia general de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo*, Madrid, Fundación Carolina y Doce Calles, 2004.
- COROMINAS, Joan y PASCUAL A. José, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 vols., Madrid, Editorial Gredos, c. 1980-1991.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación*, ed. Ángel Delgado Gómez, Madrid, Castalia, 1993.
- COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Madrid y Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2006.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar, «Los chambillas y mitmas incas y chinchaysuyus en territorio Lupaca, siglos XV-XX», *Revista del Museo Nacional* (Lima, Perú), 46, 1982, pp. 419-506.
- FIRBAS, Paul, «Estudio introductorio», en Juan de Miramontes Zuázola, *Armas antárticas*, ed. Paul Firbas, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006, pp. 15-115.
- «Las fronteras de la *Miscelánea antártica*: Miguel Cabello Balboa entre la tierra de Esmeraldas y los Chunchos», en *Hombres de a pie y de a caballo (conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII)*, ed. A. Baraibar Etxeberria, Bernat Castany, Bernat Hernández y Mercedes Serna, New York, Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA), 2013, pp. 77-95. Online <http://hdl.handle.net/10171/34139>
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*, ed. y estudio de Juan Pérez de Tudela Bueso, Madrid, BAE, 1992. Vol. I.
- FRIEDE, Juan, «Introducción», en *Recopilación historial*, Pedro Aguado, Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones, 1956, tomo I, pp. 5-104.
- «La Censura Española del Siglo XVI y los libros de Historia de América», *Revista de Historia de América*, 47, 1959, pp. 45-94.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca, *Historia general del Perú (Segunda parte de los Comentarios reales de los Incas)*, ed. Ángel Rosenblat, Buenos Aires, Emecé, 1944. 3 vols.
- *Comentarios reales de los Incas*. ed. Ángel Rosenblat, Buenos Aires, Emecé, 1945. 2 vols.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, ed. John V. Murra y Rolena Adorno, trad. y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste, México, Siglo XXI, 2006.
- HANKE, Lewis, «Estudio preliminar», en *Historia de las Indias*, Bartolomé de Las Casas, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, vol. 1.
- JÁUREGUI, Carlos, *Canibalia: Canibalismo, Calibanismo, Antropofagia Cultural y Consumo en América Latina*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana, 2008.
- JOPLIN, Carol F, comp., *Indios y negros en Panamá en los siglos XVI-XVII. Selecciones de los documentos del Archivo General de Indias*. Antigua, Guatemala, Centro

- de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, South Woodstock, Vt., Plumsock Mesoamerican Studies, 1994.
- LANE, Kris, *Quito 1599. City and Colony in Transition*, Albuquerque, New Mexico, University of New Mexico Press, 2002.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Historia de las Indias*, ed. Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, 3 vols.
- LÓPEZ DE VELASCO, Juan, *Geografía y descripción universal de las Indias. Desde el año 1571 a 1574*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de Fortanet, 1894.
- MARK, Peter, «The Evolution of ‘Portuguese’ Identity”: Luso-Africans on the Upper Guinea Coast from the Sixteenth to the Early Nineteenth Century», *The Journal of African History*, 40.2, 1999, pp. 173-191.
- MCKNIGHT, Kathryn Joy, «Confronted Rituals: Spanish Colonial and Angolan “Maroon” Executions in Cartagena de Indias», *Journal of Colonialism and Colonial History* 5.3, 2004, online.
- METCALF, Alida C, *Go-Betweens and the Colonization of Brazil*, Austin, University of Texas Press, 2005.
- MORÍNIGO, Marcos A, *Diccionario manual de americanismos*, Buenos Aires, Muchnik, 1966.
- PORTO GUIMARÃES, André Lucas, *A inserção dos lançados na costa da Guiné, entre o início do século XVI e meados do século XVII*, Tesis de Licenciatura, Universidad Federal do Rio Grande do Sul, 2015.
- PRICE, Richard, ed., *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996.
- TARDIEU, Jean Pierre, *El negro en la Real Audiencia de Quito (Ecuador), ss. XVI-XVIII*, Quito, Abya Yala, Coopí, IFEA, 2006.
- *Cimarrones de Panamá. La forja de una identidad afroamericana en el siglo XVI*, Madrid y Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2009.



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

