

Electronic Thesis and Dissertation Repository

10-19-2010 12:00 AM

La Crónica De Potosí Y Sus Milagros: Complejidad Cultural Y Modelación De Relaciones Simbólicas

Shiddarta Vasquez Cordoba, *The University of Western Ontario*

Supervisor: Juan Luis Suárez, *The University of Western Ontario*

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the Doctor of Philosophy degree in Hispanic Studies

© Shiddarta Vasquez Cordoba 2010

Follow this and additional works at: <https://ir.lib.uwo.ca/etd>



Part of the [Latin American Literature Commons](#)

Recommended Citation

Vasquez Cordoba, Shiddarta, "La Crónica De Potosí Y Sus Milagros: Complejidad Cultural Y Modelación De Relaciones Simbólicas" (2010). *Electronic Thesis and Dissertation Repository*. 23.
<https://ir.lib.uwo.ca/etd/23>

This Dissertation/Thesis is brought to you for free and open access by Scholarship@Western. It has been accepted for inclusion in Electronic Thesis and Dissertation Repository by an authorized administrator of Scholarship@Western. For more information, please contact wlsadmin@uwo.ca.

**LA CRÓNICA DE POTOSÍ Y SUS MILAGROS: COMPLEJIDAD CULTURAL Y
MODELACIÓN DE RELACIONES SIMBÓLICAS**

(Spine title: Crónica de Potosí, complejidad y modelación)

(Thesis format: Monograph)

by

Shiddarta Vásquez Córdoba

Graduate Program in Hispanic Studies

A thesis submitted in partial fulfillment

of the requirements for the degree of

Doctor of Philosophy

The School of Graduate and Postdoctoral Studies

The University of Western Ontario

London, Ontario, Canada

© Shiddarta Vásquez Córdoba 2010

THE UNIVERSITY OF WESTERN ONTARIO
SCHOOL OF GRADUATE AND POSTDOCTORAL STUDIES

CERTIFICATE OF EXAMINATION

Supervisor

Juan Lu3s Su3rez

Examiners

Dr. Joyce Bruhn de Garavito

Dr. Rafael Montano

Dr. Ren3e Soulodre-La France

Dr. Jes3s P3rez-Magall3n

The thesis by

Shiddarta V3squez C3rdoba

entitled:

**LA CR3NICA DE POTOS3 Y SUS MILAGROS: COMPLEJIDAD CULTURAL Y
MODELACION DE RELACIONES SIMB3LICAS**

is accepted in partial fulfilment of the
requirements for the degree of
Doctor of Philosophy

Date _____

Chair of the Thesis Examination Board

Abstract

This thesis focuses on an analysis of the religious world of colonial Potosí through the study of the rituals and miracles described in the History of the Imperial City of Potosi written by Bartolome Arzans de Orsua y Vela in the first half of the eighteenth century. After a detailed reading of the text, this work proposes a schema to understand the basic but repetitive ritualistic cycles that organize the life in the city and uses tools such as Topic Maps and the modelling system called NetLogo to visualize the social and cultural networks that give life to the narration. The objective is to represent part of the cultural system of Potosí through these cycles of rituals and miracles, unearth the supporting social networks and question the assumed idea about this chronicle as being a clear representative of the new "criollo" subject. As shown in the conclusions, the history of Potosí is to a great extent the history of a varied set of social and ethnic groups, who are part of a permanent process of pro-sociality in which rituals and virgins play the role of linking the different groups.

Keywords: Potosi chronicles, cultural complexity, rituals, miracles, network modelling

Dedicatoria

A mi tía, comadre, Dora † 2010
A la familia por siempre

Agradecimientos

Es ineludible agradecer a las personas e instituciones que directamente estuvieron vinculadas en esta aventura intelectual. En principio, mi más profundo agradecimiento a *The University of Western Ontario*, junto con todos sus servicios, oportunidades y personal en general.

Quedo en deuda con mis supervisores de tesis, por un lado, el doctor Juan Luis Suárez por todo su apoyo moral y académico, y por permitirme formar parte de su proyecto *The Hispanic Baroque Project*. Por otro lado, el doctor Fernando Sancho Caparrini por su apoyo incondicional tanto académica como personalmente. Con su dirección y consejos esta tesis pudo integrarse a esa gran red de conocimientos a nivel mundial.

A mis profesores Joyce Bruhn de Garavito y Rafael Montano. A todo el personal del departamento *Modern Languages and Literatures*, a mis queridas Teresa Aconito, Dawn Gingerich y Sylvia Kontra.

Al grupo de investigadores del Proyecto *Hispanic Baroque* quienes siempre me brindaron su apoyo, especialmente a Manuel Lucena Giraldo, Manuel Herrero Sánchez e Igor Pérez Tostado.

Agradezco por siempre a la familia que, como *weak link* estuvieron a la expectativa de mis andanzas. A mi tía, donde quiera que se encuentre. A los amigos, esos que están en todo momento: Armando y la Empresa BROSAN, S.A. de C.V., a los arquitectos Miguel Ángel Quijano, Juárez, y Demetrio. A Pancho, Paty, Ivette, Silvia, Verónica, mis contactos en Xalapa.

A mis compañeros de escuela que se convirtieron en amigos, por su apoyo e intercambio intelectual, por su apoyo material y sentimental. Estoy por siempre en deuda con Carlos Urani Montiel, Mirian Peña Pimentel y Javier Cano. Por último, a mis compañeras Adriana, Yolanda, y María Jaraba (Maruca) quienes pacientemente escucharon mis quejas y sus sonrisas me animaron día a día.

Tabla de contenidos

	Página
Examiners Certification	ii
Abstract, keywords	iii
Dedicatoria	iv
Agradecimientos	v
Tabla de contenidos	vi
Lista de figuras	viii
Introducción	1
Capítulo 1. La crónica de Indias: principales características de un género fundacional	7
1.1 Formas discursivas	10
1.2 Mitología y religión	20
1.3 Cultura libresca	29
1.4 Resumen	37
Capítulo 2. Contexto histórico-económico de Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela	39
2.1 El Potosí de Arzáns	39
2.1.1 El autor	39
2.1.2 La obra	42
2.1.3 Contexto histórico	52
2.2 Potosí y la economía de la plata	56
2.2.1 El sistema de extracción de plata	56
2.2.2 La mano de obra	62
2.3 Resumen	66
Capítulo 3. Potosí, una historia milagrosa	68
3.1 Metodología: Complejidad cultural y visualización	69
3.2 Las redes religiosas del Potosí colonial	81
3.2.1 La formación de una red religiosa: los primeros 50 años en la <i>Historia</i>	85
3.2.2 La consolidación del sistema religioso en la primera mitad del siglo XVII	100
3.2.3 La segunda mitad del siglo XVII: ¡las vírgenes al poder!	108
3.2.4 La crónica del presente: 1700-1733	115
3.3 Conclusiones	121

Capítulo 4. Los componentes del sistema religioso de Potosí: rituales y milagros	123
4.1 Los rituales religiosos de la vida colonial	123
4.1.1 Rituales de procesión	126
4.1.2 Ritual de petición	128
4.1.3 Ritual novenario	130
4.1.4 Ritual de invocación	131
4.1.5 Ritual de encomendación	135
4.2 Tipología de los milagros en la <i>Historia</i> de Arzáns	137
4.2.1 El dominio de la naturaleza	144
4.2.2 Milagros de curación	151
4.2.3 Milagros de resurrección	154
4.2.4 Apariciones milagrosas	157
4.2.5 Milagros de salvación	162
4.3 Conclusiones	168
Capítulo 5. Conclusiones y notas generales	170
5.1 Los rituales del caos en Potosí	170
5.2 La pro-socialidad religiosa en Potosí	181
5.3 La elasticidad del Dios cristiano: la Virgen de la Candelaria	191
Bibliografía: fuentes	199
Bibliografía: estudios	200
Anexo: Virgen de la Candelaria	211

Lista de figuras

Figura		Página
1	Producción anual de plata en Potosí, 1550-1710	61
2	Población de Potosí, 1640-1830	62
3	Salarios de trabajadores	65
4	Secuencia de eventos	69
5	Estructura relacional x, y, y z	72
6	Cuadro relacional de elementos de la red	74
7	Elementos de un milagro	75
8	Desplegado de elementos en pantalla	77
9	Visor del modelo	78
10	Botón inspecciona	78
11	Botones de diversas funciones	78
12	Serie de botones para manipular en bloque	79
13	Histograma de grados	79
14	Utilidades de reordenación	79
15	Orden cuasi-cronológico	80
16	Muestra de rangos de fechas	81
17	Intervención cronológica de los personajes	82
18	Primeros 50 años, personajes milagrosos	85
19	Síntesis de información referencial de nodos. Creación del Cerro	86
20	Creación del Cerro	86
21	Síntesis de información referencial de nodos. Cristo de la Veracruz	88
22	Aparición Cristo de la Veracruz	88
23	Síntesis de información referencial de nodos. Estructura básica de nodos	89
24	Estructura entre <i>clústeres</i>	89
25	Síntesis de información referencial de nodos. San Agustín	90
26	San Agustín, patrono de Potosí	90
27	Pueblo de Potosí	91
28	Síntesis de información referencial. Primera aparición de una virgen	91
29	Primera aparición de una Virgen en Potosí	92
30	Síntesis de información referencial. Milagro Anco Anco	92
31	Milagro Anco Anco	93

32	Síntesis de información referencial. Primer nacimiento	93
33	Primer nacimiento en Potosí	94
34	Síntesis de información referencial. Tres personajes milagrosos	95
35	Novenario y procesión, tres personajes milagrosos	95
36	Síntesis de información referencial. Virgen de la Concepción	96
37	Primeros 50 años y segunda participación de la Virgen de la Concepción	96
38	Gráfica. Primeros rituales de petición	97
39	Gráfica. Primeros rituales de agradecimiento	98
40	Gráfica. Personajes milagrosos primeros 50 años	98
41	Primeros 50 años. Red autordenada en <i>layout</i>	99
42	Síntesis de información referencial. Niño Jesús	101
43	Inicio siglo XVII. Niño Jesús	101
44	San Nicolás de Tolentino, 1600-1650	103
45	Síntesis de información referencial. Tolentino y la Candelaria	104
46	San Nicolás de Tolentino y Virgen de la Candelaria, 1600-1650	104
47	Inundación de la laguna Caricari	105
48	Virgen de Copacabana	106
49	Red completa, 1600-1650	107
50	Personajes milagrosos y tipos de rituales en la segunda mitad siglo XVII	108
51	Relación entre personajes milagrosos y capítulos, 1650-1700	109
52	Gráfica de milagros segunda mitad siglo XVII	110
53	Fechas-personajes milagrosos segunda mitad del siglo XVII	111
54	Mapa actual del centro de Potosí	112
55	Rituales de petición, invocación, encomendación y de acción de gracias	113
56	Personajes: niños, pueblo de Potosí, indígenas y mujeres	114
57	Personajes milagrosos y rituales, 1700-1733	115
58	Relación entre personajes milagrosos y capítulos, 1700-1733	116
59	Arzáns como testigo, primera mitad siglo XVIII	118
60	Último periodo de milagros y rituales	120
61	Ritual de procesión	126
62	Ritual de petición	127
63	Ritual de novenario	129
64	Ritual de invocación	133
65	Ritual de encomendación	135

66	Tabla general de los tipos de ritual	135
67	Secuencia de milagros en Evangelios y la <i>Historia</i>	141
68	Distribución total de milagros	142
69	Milagros de la naturaleza	144
70	Milagros de la naturaleza y sus respectivos capítulos	145
71	Milagros de curación	150
72	Milagros de resucitación	152
73	Milagros de aparición	155
74	Milagros de salvación	160
75	Distribución de los principales rituales	183
76	Ritual de procesión (2)	185
77	Ritual de petición (2)	185
78	Ritual de novenario (2)	186
79	Ritual de invocación (2)	186
80	Ritual de encomendación (2)	187
81	Participación de los personajes en los rituales	188
82	Distribución de personajes milagrosos en los milagros	188
83	Distribución de los personajes en los milagros	189
84	Personajes milagrosos: vírgenes	189
85	Virgen de la Candelaria	190
86	Virgen de la Candelaria de la iglesia de San Pedro	191
87	Virgen de la Candelaria de San Martín	192
88	Virgen de la Candelaria de la iglesia de Copacabana	193
89	Distribución de rituales de petición	194
90	Distribución total de milagros y producción de plata	196

LA CRÓNICA DE POTOSÍ Y SUS MILAGROS: COMPLEJIDAD CULTURAL Y MODELACIÓN DE RELACIONES SIMBÓLICAS

INTRODUCCIÓN

Tres aspectos motivaron la escritura de esta tesis. El primero de ellos fue mi interés por la crónica de Indias, que se encuentra en la encrucijada entre historia, literatura y etnografía. Este género recoge las primeras impresiones y testimonios del descubrimiento, la conquista y el periodo colonial; las crónicas de Indias se convirtieron en repositorios textuales de las descripciones del Nuevo Mundo, así como de su cultura, organización social, síntesis religiosa y ambiente político. La complejidad cultural que se empezó a gestar tras el encuentro de dos mundos, es el segundo motivo para el estudio de estas narraciones. La formación como antropólogo dirigió mi atención hacia el sistema de rituales y milagros que pobló la red cultural en el periodo colonial y que aún está presente en la vida cotidiana de Latinoamérica. La *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, escrita en 1702-1736 por Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, es un caso concreto donde tales actos litúrgicos articulan el devenir de una población. El tercer y último motivo es la incorporación de nuevas tecnologías al estudio de las humanidades y en concreto a documentos como las crónicas de Indias, cuya complejidad y multiplicidad de niveles requieren de análisis intensivo y de toda la ayuda visual que sea posible. La modelación de esos niveles, eje fundamental de este trabajo, proporciona una lectura más completa del universo potosino representado por Arzáns.

La tesis intenta representar parte del sistema cultural potosino, la red de rituales y milagros, tal y como aparece en la *Historia* escrita en la primera mitad del siglo XVIII. Para llevar a cabo tal objetivo, la lectura y análisis “tradicional” de la obra, se beneficiará de un programa de modelado (NetLogo) que permite modelar redes y muestra el proceso de desarrollo. La

herramienta digital permitirá la visualización de una compleja red de rituales y milagros que constituye la contraparte de la actividad económica de la ciudad y el manto de protección de sus ciudadanos, frente a los desastres naturales y morales que parecen asolarla cíclicamente.

El desarrollo de la tesis consta de cinco capítulos. El primero plantea un análisis de las crónicas de Indias que recoge elementos constituyentes del género, así como algunos de los aspectos clave de su evolución. El segundo capítulo da cuenta del contexto histórico, y de la principal actividad económica en Potosí; es decir, la minería. En esta misma sección muestro la estructura de la obra y comento algunos datos biográficos del autor para ofrecer así un marco histórico sobre el que dibujar el análisis del siguiente capítulo. El tercer capítulo se centra en el análisis de las situaciones caóticas, los rituales y los milagros que acontecieron históricamente según la cronología de la *Historia* de Arzáns. En el cuarto, finalmente, se muestra a través del modelo diseñado cómo se fue entretejiendo la red de rituales y milagros y cuáles son sus personajes centrales. Hay que tener en cuenta que, dada la propuesta metodológica y la extensión de la obra de Arzáns, una gran parte de esta tesis tiene un contenido descriptivo que es tanto más necesario cuanto detallado es el nivel de análisis de las relaciones sociales y religiosas que se quieren mostrar. Finalmente, el capítulo cinco presenta algunas conclusiones en las que se relaciona el sistema de milagros y rituales modelado en este trabajo con tres problemas fundamentales: el del barroco y los rituales del caos; el del papel de los rituales y la religión en el desarrollo de una pro-socialidad que en Potosí no tiene a los criollos como protagonistas; y, conectado a lo anterior, el papel que juega la virgen de la Candelaria como vínculo entre diferentes grupos étnicos y sociales.

El análisis de las crónicas en el primer capítulo parte de una definición funcional que tiene como marco temporal los últimos años del siglo XV hasta mediados del siglo XVIII. El recorrido

de los textos sigue un modelo de análisis con tres ejes: las formas discursivas con las que las crónicas están estructuradas; el elemento que proporciona el sistema ideológico que las integra, es decir, la religión y la mitología; y por último, el legado de la cultura libresca en sus autores y lectores.

Las formas discursivas apuntan al carácter literario de las narraciones y presuponen una revisión de la dicotomía entre el discurso histórico y el de ficción. El primer capítulo explora estas cuestiones con el objetivo de señalar las funciones de cada tipo de discurso. En la construcción de las crónicas se pueden apreciar distintas tradiciones, desde la retórica clásica, incorporada por la historiografía medieval y el humanismo, los libros de caballería y de viaje, hasta la prosa jurídica de los siglos XV y XVI. Tales fuentes fueron utilizadas para imprimir en las crónicas un carácter persuasivo que afectaba directamente al lector. Mientras la retórica clásica y la prosa jurídica la usaron sobre todo cronistas con un grado académico mayor, la literatura popular enfatizaba el carácter de testigo ocular del autor, y de este modo, la verosimilitud asociada a quien presencié los acontecimientos y los contaba.

Al tratar de la mitología y la religión, me he enfocado en el uso intencional que los autores le dan a estos elementos ideológicos así como en la gran similitud que mantienen, pues ambas establecen una concepción del mundo que se ve reflejada en las prácticas que proponen. Este sistema ideológico constituye un fuerte argumento dentro del esquema de escritura cronístico debido a su permanencia en todas las variedades a lo largo de los años, desde los primeros conquistadores hasta escritores tardíos como el que aquí nos ocupa. Mitología y religión se utilizan dentro del discurso de las crónicas de Indias para explicar lo hallado y notificar sobre los nuevos territorios y, posteriormente, para articular el proceso de conquista y evangelización.

El apartado de la cultura libresca, por su parte, muestra un recorrido sobre la producción y

difusión del libro y destaca cómo la invención de la imprenta hizo circular gran parte del bagaje cultural existente a través de distancias hasta entonces impensables. En las crónicas de Indias se integran muchos de los libros que leyeron sus autores y que sirvieron para reforzar sus ideas. Por otro lado, la cultura libresca ayudó a reproducir y hacer circular las crónicas mismas, las cuales eran referencia ya sea para conocer el Nuevo Mundo o para plantear nuevas exploraciones.

El segundo capítulo contextualiza la obra en cuestión. Se hablará sobre la escasa información que existe acerca de Arzáns, así como de lo poco que se alcanza a dilucidar en los documentos oficiales como acta de nacimiento, matrimonio y bautizo de su hijo. De igual manera expondré datos sobre la obra, desde el encuentro y donación del manuscrito hasta la secuencia cronológica que conlleva y su división en capítulos. Se indicará cómo se entrelazan la estructura discursiva, junto con la cultura libresca y el aspecto mitológico y religioso que dan forma a la obra. En este sentido es altamente significativo el hecho de que el aspecto mitológico y religioso recubran toda la obra mediante rituales y milagros. A nivel local, he destacado la importancia simbólica que para la *Historia* de Potosí tendría el descubrimiento del Cerro como punto de partida de la Villa de Potosí, además de la importancia material que adquirirá la extracción y el comercio de la plata que allí se descubrió; principal actividad económica que será foco de atención en el último apartado de este capítulo. Se hablará sobre las características, personajes y tecnología del proceso de extracción de plata. Las condiciones de riesgo físico permanente bajo las que trabajaban los mineros refuerzan el aparato simbólico de milagros y rituales al que recurre la sociedad potosina.

Al formar parte de la cultura virreinal, el componente religioso cobra capital importancia, pues a partir de éste es que se explica e interpreta la vida de Potosí. En esta dirección, el capítulo tres está dedicado a mostrar tres aspectos que resaltan de la narrativa de Arzáns: las situaciones

caóticas, los rituales y los milagros. El problema del caos es abordado desde diferentes enfoques teóricos que llevan a considerarlo como opuesto al orden, pero a la vez necesario para la evolución de los sistemas. El ritual, por su parte, ha sido asociado a los ámbitos mágicos y religiosos y es considerado un mecanismo de respuesta ante determinadas situaciones de peligro para el individuo o el grupo social. El milagro, por último, se define a partir de la concepción católica y sigue principalmente los lineamientos bíblicos.

Como se ha mencionado, la obra de Arzáns está plagada de situaciones caóticas, rituales y milagros que completan una secuencia narrativa que se repite una y otra vez de la siguiente manera: planteamiento de la situación caótica, celebración de un ritual de petición, realización del milagro correspondiente y realización de un segundo ritual, ahora de agradecimiento. Parte central de este capítulo es la clasificación de los milagros que aparecen en la *Historia* y que van desde los milagros de dominio de la naturaleza, los de curación, de resucitación, de apariciones milagrosas y de salvación de seres humanos en situaciones de alto riesgo físico o espiritual. Es importante señalar que dentro de esta secuencia los rituales son parte fundamental del proceso de realización de los milagros, y de alguna forma son los que mantienen un cierto equilibrio contra las situaciones caóticas.

En el último capítulo se reconstruye y modela esta secuencia dentro de la red cultural del sistema potosino mediante una metodología que conecta los componentes básicos de los rituales y milagros en esta forma cronística: capítulo, caos, personajes, ritual de petición, milagro, ritual de agradecimiento, lugar, página, fecha, santo y virgen. Toda esta información se organizó y almacenó mediante una base de datos para, posteriormente, diseñar un mapa de tópicos con las relaciones posibles entre los componentes. Finalmente se ofrece la visualización de la

información por medio de los grafos representados en NetLogo.¹ A través de este ambiente de modelado programable que simula fenómenos naturales y sociales basados en agentes, se reconstruye la red de rituales y milagros. El análisis propuesto se divide en periodos de aproximadamente cincuenta años, y respeta la secuencia cronológica de los personajes milagrosos que aparecen en la crónica. Gracias a este método se muestran gráficamente las relaciones entre los diferentes componentes de un ritual y un milagro. Además, también se puede apreciar la interacción entre el personaje y el sistema religioso del que forma parte.

Uno de los elementos clave de este análisis es la comparación entre la frecuencia y acción de los milagros respecto a los personajes que los realizan en el ambiente potosino. Las relaciones que se generan alrededor de la Virgen Candelaria dan cuenta y tienen inferencia en la totalidad del sistema. Por último, centro mi atención en los rituales que más demanda tuvieron a lo largo de las décadas, como son los de procesión, petición, novenario, invocación y encomendación; así como en el análisis del tipo de población que más acudía a cada uno de ellos.

¹ NetLogo es un programa diseñado por Uri Wilensky en 1999 y en constante desarrollo desde la Universidad de Northwestern en Illinois.

CAPÍTULO 1: LA CRÓNICA DE INDIAS: PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS DE UN GÉNERO FUNDACIONAL

Inepto Faetón intenta regir los caballos de Febo; te empeñas en sacar suaves licores de un pedernal desnudo.

P. Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, 127.

La *Historia de la Villa Imperial de Potosí* escrita por Bartolomé Arzáns de Orzúa y Vela durante el periodo que va de 1700 a 1736 se considera habitualmente una crónica de Indias debido a los rasgos de su escritura, los temas que trata y por la época en que fue escrita. En ese sentido, es necesario realizar un recorrido a través de la construcción del género con la finalidad de situarlo en su contexto para así dilucidar sus aspectos historiográficos y al mismo tiempo destacar todos aquellos elementos que hoy en día se consideran literarios.

En 1785 se inició la recopilación, a iniciativa de Carlos III, de toda la documentación concerniente a América; pero fue hasta el siglo XIX que las crónicas empezaron a ser objeto de estudio. Inicialmente se les atribuyó un carácter histórico, con la intención de sentar las bases de las nuevas naciones de América.² Sin embargo, la riqueza del material abrió las puertas a académicos de otras disciplinas. Así por ejemplo, la perspectiva antropológica rastrea en ellas el origen de la identidad hispanoamericana para estudiar el proceso de aculturación y sentar las bases del método etnográfico.³ Desde una perspectiva literaria, se han estudiado los componentes en la estructura y forma que llevaron a la detección de un mecanismo retórico. Raquel Chang-Rodríguez ve en las crónicas el origen y el desarrollo de la prosa en el Nuevo Mundo (1978, 5-20).⁴ Pupo Walker apunta que la crónica, además de utilizar formas discursivas provenientes de

² Véase la recopilación de Howard F. Cline sobre la etnohistoria escrita en el siglo XIX (370-427).

³ Véanse los estudios editados por Ángel Espina Barrio sobre el valor antropológico de las crónicas de Indias.

⁴ Walter Mignolo se cuestiona “cómo es que la crónica ha pasado a ser un género literario, puesto que si consideramos su origen, la crónica no sólo era parte de la poesía (en el sentido general que hoy damos al concepto de literatura), sino que también se la tenía por cosa separada de la historiografía” (1981, 359).

la historiografía y la prosa jurídica, evocó “las formas más elocuentes de la escritura literaria” (1982b, 195). De esta forma, las crónicas, además de cumplir con las normas de la tradición historiográfica, también se ajustan a determinados parámetros literarios que no se pueden dejar de lado en su análisis.

El devenir entre el discurso literario y el historiográfico ubica a las crónicas de Indias en un lugar privilegiado para el estudio de la civilización hispanoamericana.⁵ A pesar de la flexibilidad del objeto es posible hacer una clasificación de sus características generales que será pertinente en tanto que atienda a la experiencia particular de cada escritor y que logre englobar la variedad de un mismo género. La propuesta de dicha clasificación es en sí, el tema central del presente capítulo. El objetivo, en consecuencia, está sujeto, no sólo a la interrelación de las crónicas, sino al funcionamiento de los tres ejes principales que propongo para su análisis y clasificación. El primer eje actúa en la forma discursiva que estructura al texto narrativo. El siguiente se detiene en el sistema de pensamiento del autor en relación con su contexto social. El último eje apunta hacia una cultura libresca. Las crónicas de Indias filtran secuencialmente la novedad del Nuevo Mundo; justifican en términos providenciales la implantación de un nuevo orden; y, al mismo tiempo, construyen redes sociales de comunicación que están en contacto a través de un material impreso.

La tarea de clasificación ha visto diferentes intentos. En 1964 Steve Barba publicó su *Historiografía indiana* donde propone una tipología a partir de los autores, según su profesión, formación y lugar de nacimiento. En esta tipología se centra en el enunciador, ya sea conquistador, historiador, eclesiástico, indio o mestizo. El gran tema es el descubrimiento y

⁵ Diferentes estudios históricos, literarios, antropológicos y culturales sobre el mismo objeto han consolidado el corpus, que según Mignolo, “constituye una unidad en la medida en que todos los textos tienen en común tanto el referente como ciertas fronteras cronológico-ideológicas. Pero por otro lado, por pertenecer a tipos y a formaciones distintas, tal unidad puede mejor designarse como una familia textual en la que encontraremos, como en toda familia, diversidad de formas y de funciones” (1982, 58).

conquista de América. El lapso temporal de estos eventos es relativamente menor en comparación a la constante producción de las crónicas que se extiende hasta mediados del siglo XVIII. Chang Rodríguez señala los propósitos en común: “1) dar testimonio personal de incidentes presenciados por el que redacta y suscribe, 2) organizar de forma coherente (*res-latio*, enlazar la realidad) esos incidentes o datos, esa relación de autos para que cobren sentido y 3) establecer un reclamo” (1982, 88). Por otro lado, en 1983, Martín Lienhard considera las tradiciones de escritura en las cuales los autores incorporan su discurso, teniendo entonces, la crónica europea, la indígena-mitológica y la crónica mestiza.⁶ Mercedes Serna Arnaiz enumera las crónicas por su forma: “diarios, cartas, relaciones, cartas relatorias, comentarios, historias, historias verdaderas e historias naturales y morales” (54). Así, mientras que algunas crónicas explican lo americano y dan cuenta paso a paso de los acontecimientos por medio de un lenguaje llano; otras, de forma erudita y plagadas de referencias clásicas, intentaban asimilar y acoplar el conocimiento hasta entonces acumulado con la novedad americana.

Además, Serna Arnaiz resume las tipologías anteriores y toma en cuenta los variados antecedentes económicos y sociales de los autores, ya que confieren ciertas particularidades presentes en los estilos de escritura, posturas ideológicas y fines narrativos. Así, la investigadora plantea una división que parte del origen étnico de los autores y que los agrupa en: crónicas escritas por españoles, por mestizos, por indígenas y por criollos. A esta distinción se le puede añadir otro nivel, con tres subdivisiones, que incorpora la experiencia americana y el lugar de escritura: los que no cruzaron el Atlántico, generalmente españoles; los que vivieron y dejaron testimonio desde América (europeos, mestizos, indígenas y criollos); y por último, los cronistas que escribieron desde El Viejo Continente habiendo tenido experiencia americana (europeos,

⁶ Para Catherine Poupene Hart la clasificación de Lienhard está “en función no tanto de origen étnico del redactor como del grado de aproximación al pensamiento indígena” (120).

mestizos y criollos).

Dado el extenso número de crónicas que existen, el siguiente recorrido recupera los puntos antes señalados sobre las tipologías y agrupa las características principales del género a partir de tres ejes: las formas discursivas que estructuran a los textos; la religión y la mitología como sistema ideológico; y el legado de la cultura libresca. A lo largo del capítulo se comentarán y señalarán ejemplos paradigmáticos como es el caso de Pedro Mártir de Anglería (1455-1526), italiano que nunca cruzó el Atlántico, pero que recibía información de primera mano al ser cronista oficial en la corte española;⁷ Bernal Díaz del Castillo (1496-1568), español y partícipe en la conquista de México; Felipe Guaman Poma de Ayala (ca. 1532- ca. 1615), indígena que nunca viajó a España; y el Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), mestizo que vivió en ambos continentes.⁸ La crónica escrita por el criollo Arzáns Orzúa y Vela tendrá pocas menciones, ya que es la obra de mayor peso dentro de este trabajo y su análisis completo es el material de los siguientes tres capítulos. La inclusión de diferentes autores permitirá una visión globalizadora de las crónicas así como observar el proceso evolutivo de su escritura a través de los ejes señalados.

1.1 FORMAS DISCURSIVAS

La posición de las prácticas de una comunidad respecto al marco histórico-social y al de los estilos y discursos institucionales, sean estos científicos, políticos, artísticos, religiosos, etc., demuestra un intento de validación o consenso adyacente en el mismo texto. Es decir que, la forma del discurso, además de ser la mejor fuente y testigo de una época, contiene un despliegue de recursos retóricos que persiguen la aprobación del conocimiento que transmite como un estatus o categoría. Esta perspectiva tiene como base la premisa de que las organizaciones o los

⁷ Para un mayor conocimiento de su biografía y mentalidad, véase el estudio de Ma. de las Nieves Olmedillas de Pereira, en especial el capítulo dedicado a su vida y obra (49-83). De igual manera la obra de Ramón de Alba Pedro trata los mismos temas.

⁸ Fue hijo del capitán y conquistador español Sebastián Garcilaso de la Vega, y de la princesa inca Isabel Chimu Oclo, nieta del Inca Túpac Yupanqui.

proyectos se desarrollan y mantienen su equilibrio a través del discurso que producen y que éste puede tener múltiples recepciones y actuar en múltiples y simultáneos niveles. La capacidad organizativa del discurso presupone un orden interno en el texto, en este caso en las crónicas, que contiene un acomodo de coordenadas espacio-temporales y una colección de personajes que se relacionan en ellas.

A partir de la organización del discurso y de su forma es posible inferir una realidad social coherente y aquí reside su valor histórico, siempre y cuando se considere a la narrativa como una transposición del conocimiento o de una experiencia personal en un código que en primera instancia intenta convencer. Hayden White nos recuerda que “historiography is an especially good ground on which to consider the nature of narration and narrativity because it is here that our desire for the imaginary, the possible, must contest with the imperatives of the real, the actual” (1987, 4)⁹. Por su parte, Michel de Certeau, comenta que la construcción de la historia depende de la combinación de tres factores: el lugar social, las prácticas científicas y la escritura; y advierte que “we still must envision the operation that turns the practice of investigation into writing” (86). Finalmente, Pupo-Walker escribe que “la estructura narrativa será en buena medida una esquematización de la mentalidad del narrador y de los valores culturales que informan su pensamiento” (1982a, 23). Así, los puntos de conflicto y encuentro entre literatura e historia son unas de las características generales de las crónicas de Indias, que han sido recuperadas por sus estudiosos, pero que también pertenecen a los propios textos.

En la clasificación sobre las ciencias del hombre, Michel Foucault enfatiza que una de las regiones epistemológicas es el campo del lenguaje, sus leyes y sus formas, en donde:

⁹ Ya en *Tropics of Discourse*, White consideraba que “all historical narratives presuppose figurative characterizations of the events they purport to represent and explain. And this means that historical narratives, considered purely as verbal artifacts, can be characterized by the mode of figurative discourse in which they are cast” (1978, 94).

el hombre hace pasar por allí el juego de sus representaciones, allí nacen el estudio de las literaturas y de los mitos, el análisis de todas las manifestaciones orales y de todos los documentos escritos, en suma, el análisis de las huellas verbales que una cultura o un individuo puede dejar de sí mismo. (345)

Foucault menciona que el lenguaje es el medio que utiliza el ser humano para permanecer en la memoria y dejar constancia de manera escrita u oral para sobrevivir y prevalecer en el tiempo. Es aquí donde literatura e historia tienen un mismo principio. Sin embargo, Certeau argumenta que en la constitución del texto histórico existen desajustes que afectan al orden cronológico, a la temática y a los significados, pero que se presentan en un acomodo, o como Certeau lo nombra, “a stable architecture of elements, rules, and historical concepts which form a system among themselves, and whose coherence is owing to a unity designated by the author’s proper name” (87). En esa estructuración, la sucesión de eventos responde a la organización del texto y al entorno cultural del enunciador.

Para Hayden White la forma narrativa está llena de elementos que sesgan y manipulan el discurso, y en éste no habría imparcialidad. Una serie de eventos, por ejemplo, puede servir como componente de una historia, pero depende del argumento o trama narrativa que el escritor escoja, y que sea la apropiada para dar sentido y secuencia a esos eventos. White añade que “another way we make sense of a set of events which appears strange, enigmatic, or mysterious in its immediate manifestations is to encode the set in terms of culturally provided categories, such as metaphysical concepts, religious beliefs, or story forms” (1978, 86). La elección de la forma conlleva la aceptación tanto de sus posibilidades como de sus limitaciones. Así, dentro de las formas discursivas que organizan al relato, opera un doble principio de selección respecto a lo cuantitativo y a lo cualitativo. Lo narrado depende de lo cuantitativo en sus tres aspectos básicos: espacial, temporal y actoral (referente a los personajes); mientras que en lo cualitativo interviene

la perspectiva narrativa.¹⁰ El contenido del discurso pasa por este doble filtro que, por un lado, determina el nivel de detalle y, por otro, transmite un punto de vista sobre el mundo representado.

Siguiendo a White, la proximidad del discurso histórico respecto al literario, se debe a una dependencia lingüística y a ciertas figuras retóricas. Las crónicas de Indias son en sí una forma discursiva, o un “tipo discursivo” en palabras de Mignolo,¹¹ en el que conviven la historiografía y la literatura. En este sentido, Roberto González Echevarría propone que hay que volver los ojos al pasado inmediato de la construcción de las crónicas, es decir, centrarse en un análisis de “los cauces retóricos que incluyan las normas clásicas que el humanismo volvió a adoptar para la historia, tanto como las más humildes fórmulas de la retórica forense” (1983, 17).¹²

Además, hay que pensar que la retórica greco-romana vio un nuevo auge en el programa de estudio humanista.¹³ La vuelta al pasado que efectuaron los humanistas trajo consigo la estructuración de los discursos a partir de figuras y recursos retóricos. La escritura estaba pendiente del tipo de lector, del contenido del texto, de la forma discursiva y de una clara intención persuasiva. Esta última se vio beneficiada por los tres géneros principales de la retórica: demostrativo, deliberativo y judicial. López Grigera explica que el primero intenta deleitar a través del elogio o vituperio; el segundo persuade o disuade; mientras que el judicial se inscribe a una controversia legal y busca la absolución o el castigo (20). Dentro de cada género retórico existen subniveles o categorías que guían la construcción de cualquier tipo de

¹⁰ Luz Aurora Pimentel define la perspectiva como “una especie de filtro por el que se hace pasar toda la información narrativa; principio de selección que se caracteriza por las limitaciones espaciotemporales, cognitivas, perceptuales, ideológicas, éticas y estilísticas a las que se somete toda la información narrativa” (22).

¹¹ El tipo discursivo, para Mignolo, “corresponde a lo que generalmente se entiende por género y, por lo tanto, una de sus características fundamentales es el de ser una unidad reconocida en su completud, en la coherencia de las partes que lo componen” (1981, 373).

¹² Años después González Echevarría seguía sosteniendo que “law and history are the two predominant modes of discourse in the colonial period. Their truthfulness is guaranteed by the mediating codes of the state, chiefly notarial rhetoric” (1990, 55).

¹³ Para un repaso de las distintas tradiciones retóricas durante la época, véase el libro de Luisa López Grigera.

argumento, pero que también se ensamblaban para constituir un todo. La formación dentro de esta tradición para el siglo XVI no es exclusiva de las altas esferas académicas. López Grigera confirma que “estos estudios de Retórica los han hecho todos los que tenían una educación media en esas épocas, aun sin necesidad de pasar por la universidad” (26).

La visión del otro inaugurada en el “Diario del primer viaje”, anticipa el diseño de un mundo, en el cual América irrumpe inesperadamente, donde todo lo conocido debe ocupar un lugar y ajustarse a la *Gramática de la lengua española*, publicada en 1492 por Antonio de Nebrija. En la narración, un yo desde geografías posibles habla del descubrimiento de lo ajeno y del otro. Los recursos retóricos de los *Diarios*, como el *hysteron proteron*, alteran la misma cronología del relato. Tal es el caso de las horas del famoso 12 de octubre. Colón hace uso de mnemotecnias que alteran el devenir del tiempo. Otro problema es la ilegibilidad del original, y las dudas de su editor Bartolomé de las Casas, quien llega a escribir al margen: “si no está corrupta la letra”. Además, el genovés no se expresa correctamente en ningún idioma; su español está lleno de préstamos de otras lenguas y jergas del Mediterráneo. El conjunto de documentos en la edición de Consuelo Varela y Juan Gil son una prueba del hibridismo lingüístico del almirante.

La escritura de Pedro Mártir de Anglería está fundada en su formación renacentista. Ma. de las Nieves Olmedillas nos recuerda que las fuentes de las *Décadas del Nuevo Mundo* son textos de Cicerón, Plinio y Tito Livio, principalmente (67).¹⁴ Tales referencias son modificadas y se adaptan a lo que el escritor entiende como Nuevo Mundo; la obra está escrita en latín y en forma epistolar, situación que hace reflexionar a Edmundo O’Gorman, para quien la epístola “no obliga tanto al orden y al rigor en los conceptos como acontece en una narración histórica de tipo

¹⁴ Stelio Cro, por su parte, subraya las ideas platónicas que utiliza Anglería para dirigirse “al estado feliz de los indios y su carácter comunitario de la propiedad” (418).

formal”; tampoco compromete la responsabilidad de las opiniones y así “resultan muy explicables la desigualdad en el tratamiento de los temas, ciertas omisiones y desaliños y la frecuente contradicción entre declarados propósitos” (13). En el capítulo séptimo de la “Década primera”, Anglería apunta que “el rico Océano, oculto hasta el presente y descubierto por Cristóbal Colón” es equiparable a un obsequio: “como quien regala un collar de oro aunque mal elaborado por la impericia de las manos del artífice”. El símil retórico pondera el quehacer de Anglería: “más ahora recibe un aderezo de perlas que, colgado del collar, haga las veces de dije” (71). Aquí el juego retórico da una posición de maestría a la figura de Cristóbal Colón en cuanto al conocimiento del mar; por ser uno de sus principales informantes de los descubrimientos le rinde una especie de tributo. Pero al mismo tiempo sugiere la imprecisión con que Colón reportó el evento, reparada en manos del cronista real.

Otro tipo de epístola es la dirigida al rey Felipe III, en la que Guaman Poma muestra y denuncia las condiciones que sufrían los indígenas. Al mismo tiempo expone las negligencias y abusos que cometían los representantes de las instituciones reales y bajo las que estaban sometidos. Es bajo esta denuncia, en un formato epistolar, que se va articulando la monumental obra de Guaman Poma, *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1615/1616).

Es factible que algunos cronistas hayan tenido acceso directo a una educación profesional y es más admisible aún que las herramientas retóricas hayan estado distribuidas o formaran parte de cualquier práctica discursiva, oral o escrita durante la época. La *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (1568), carece de un prólogo tradicional y esta evasiva constituye en sí, y paradójicamente, un uso retórico del *excusatio propter infirmitatem* (Green, 648), que le sirve a Díaz del Castillo para encausar su obra a través del rechazo a los cronistas oficiales (I,

47),¹⁵ a las formas elevadas de la retórica y reclamar su lugar como testigo y actor en la conquista. La falsa modestia y la *captatio benevolente* buscan la complicidad del lector, dan más peso a los mismos hechos, pero también atestiguan una actitud ambigua ante la retórica, debido a una probable “mezcla de resentimiento, envidia y desespero ante los problemas de expresión”, según palabras de González Echevarría (1983, 12).

Sobre la historiografía medieval, Roberto González Echevarría destaca cuatro características: providencialismo, elocuencia y buen tono, presencia de dilemas morales y teológicos, y por último, una prosa elegante. (1983, 19) Este estilo es testigo de una elaboración a partir de elementos retóricos que perseguía una verdad basada en la verosimilitud de lo que se dice o en la capacidad de representar el objeto desconocido y hacerlo asequible a un público especializado. Así, se puede suponer que los cronistas que más se apegaron a la historiografía fueron aquellos con mayor formación académica. Para ellos el viaje no es requisito, ya que la experiencia directa podía ser sustituida por la instrucción y el conocimiento de las autoridades. Para González Echevarría, “Pedro Mártir, López de Gómara y Oviedo se aproximan al modelo ideal de la historiografía de la época” (1983, 24).

De esta forma, en la construcción de las crónicas se pueden apreciar distintas tradiciones, desde la retórica clásica, incorporada por la historiografía medieval y el humanismo, los libros de caballería y los de viaje, las relaciones de hechos, la retórica forense, hasta la prosa jurídica de los siglos XV y XVI. Otro elemento relevante de la crónica de Indias, además de sus fuentes y tradiciones, es que el texto, según Ray Green, funciona como un “vehículo para un testigo ocular, es decir, es el medio para dar cuenta de los acontecimientos ocurridos y las cosas en el Nuevo Mundo” (642). El testimonio como referencia también fue útil en la descripción del

¹⁵ El “Capítulo XVIII”, por ejemplo, está dedicado por completo a desacreditar “los borriones y cosas que escribieron los coronistas Gómara e Illescas acerca de las cosas de la nueva España” (I, 94).

Nuevo Mundo. La experiencia y las diferentes formas discursivas permiten la reconstrucción del yo testigo mediante las fórmulas provenientes de una veta popular, como en el caso de Bernal Díaz del Castillo,¹⁶ o mediante el estudio de las fuentes clásicas, como en el del Inca Garcilaso de la Vega.¹⁷

Otra forma discursiva importante para la escritura de la crónica de Indias es la nombrada relación de hechos. González Echevarría afirma que “no es por azar por lo que la palabra aparece en el título de tantos documentos de la época”. Destaca el lugar de este tipo de narración debido a que, continúa el crítico, es el “molde retórico” de la novela picaresca que va desde las aventuras del Lazarillo hasta el relato del escudero de Marcos Obregón y que se relaciona con la retórica forense, “documentos legales en los que el firmante daba cuenta de su persona y de los hechos particulares del caso” (1983, 20-21). La eficacia de una relación como instrumento que configura el espacio y el tiempo en una sintaxis narrativa de lo cotidiano reside en el trazado de recorridos sucesivos que generan o dan sentido respecto a un evento pasado. Autobiografías y memorias configuran un modelo discursivo donde la relación de los hechos supone una ambivalencia semántica entre un género no literario que transmite eventos históricos y otro ficticio que encauza el relato según la voluntad del autor, quien da cuenta de un yo y de los hechos pertinentes al caso en cuestión. La autoridad descansa en el contacto e interacción directa con el mundo narrado; es decir, la experiencia sirve de argumento y otorga veracidad.

La Historia verdadera de la conquista de la Nueva España está escrita desde los recuerdos del mismo autor. El rol de testigo de Bernal Díaz del Castillo sobrepasa las limitantes que tiene

¹⁶ Véase el estudio de Stephen Gilman que compara la escritura de Bernal Díaz del Castillo con el *Amadís de Gaula*. Pupo-Walker identifica en este último libro y en la *Crónica General* de Alfonso el Sabio, fórmulas narrativas de enlace “que con tanta frecuencia transfieren los hechos a un ámbito imaginario y que aparecen tantas veces en los libros III y IV del *Amadís*” (1982a, 30).

¹⁷ González Echevarría lo considera el mejor escritor de crónicas de Indias debido a sus estudios de latín, retórica e historia. Además de ser bilingüe, debió dominar la forma de escritura de las cartas notariales pues laboraba con su padre como escribano o secretario (1990, 72).

como escritor. Él es consciente, como bien apunta González Echevarría, de que:

no se podía narrar la toma de un reino en el lenguaje de leguleyos y burócratas, como tampoco en el tosco estilo de la epístola de un soldado; y la vida cotidiana de un mero soldado con el vuelo retórico reservado para las grandes hazañas de señores y príncipes. (1983, 11)

La forma discursiva que utiliza responde principalmente a corregir a los cronistas oficiales, y a situarse una y otra vez en el corazón mismo de los hechos de la conquista, para así tener beneficios. Su mayor argumento es haber presenciado la gesta. Su discurso, según Pupo-Walker, está definido “por las motivaciones primarias que animan una existencia; el propósito informativo estará condicionado, de ese modo, por el afán que siente el relator de dar a su vida, al texto y a sus lectores una visión coherente de sus facultades e identidad” (1982b, 104). De esta manera, el problema que enfrenta Díaz del Castillo es cómo narrar lo vivido, de qué manera demandar bienes materiales a través de la relación de sus experiencias y contrarrestar las demandas del olvido o de lo que él no fue testigo directo. Sobre el asunto de unos navíos, por ejemplo, él confiesa que:

lo que Cortés le dijo a Martín López sobre ello no lo sé, y esto digo porque dice el coronista Gómara en su historia que le mandó que hiciese muestra, como cosa de burla, que los labraba, porque lo supiese el gran Montezuma. Remítome a lo que ellos dijeren, que gracias a Dios son vivos en este tiempo; más muy secretamente me dijo Martín López que de hecho y aprisa los labraba, y así los dejó en astillero, tres navíos. (I, 393)

En una relación, escribe González Echevarría, la vida cotidiana “es parte de sus hechos, de la realidad misma que relata, de ahí su valor antropológico e histórico en el sentido moderno de la palabra” (1983, 23). El contenido de una leyenda, por ejemplo, “al ser juzgado como inserción ociosa”, en palabras de Pupo-Walker, “pierde ipso facto, el posible significado histórico y formal que sin duda posee” (1982a, 17). El estudio de este tipo de material aporta valiosa información sobre las referencias ideológicas que regían la escritura de los cronistas al momento en que se enfrentaban a la descripción de un contexto ajeno; es decir, ante la novedad.

Las yuxtaposiciones temporales que alteran el devenir de algunas crónicas son otro componente que afecta la estructura y lectura del discurso. Ese tiempo a veces ilimitado y contradictorio, ya señalado por Pupo-Walker, “emana del mito o la leyenda y entorpece los esquemas progresivos que desvelan al historiador” (1982a, 22). La digresión tiene el mismo efecto; ésta consiste en la ruptura del hilo narrativo y ha sido considerada como una parte prescindible del discurso que da pie a recurrencias ajenas al tema y a la secuencia temporal de la narración. David Pujante define en su *Manual de Retórica*, que la digresión “es un excursus, el tratamiento de un punto que se sale del plan natural expositivo, pero que resulta útil a la causa y prepara para la probatoria que vendrá después” (119). Esta narración en miniatura, expresa Pupo-Walker, “se comporta como un sugestivo instrumento de enlace”. Un relato intercalado “se desarrolla como un eficaz punto de relación entre el plano conceptual y la materia expositiva del discurso, o viceversa” (1982a, 31).

Otro recurso sumamente utilizado en la crónica de Indias es la comparación. Nelson Martínez Díaz escribe que la naturaleza de las regiones americanas, no sólo enfrentó a los soldados peninsulares, sino a “una imposible analogía con el mundo europeo” que “incitaba a utilizar modelos de referencia existentes en las obras de ficción” (16). Un caso particular aparece desde el “Proemio” a los *Comentarios reales* (1609), donde el autor, el Inca Garcilaso de la Vega, quien ha vivido en los dos continentes, compara el Cuzco con Roma (160).

Las formas discursivas con que se construyen las crónicas de Indias reflejan “la representación creativa y paródica de libros y de formas muy variadas del discurso narrativo” (Pupo-Walker, 1982b, 195) y nos remiten a una gran diversidad de fuentes y a un proceso de escritura donde la selección de la forma conlleva, al menos en el intento, al mejor camino para dar cuenta del Nuevo Mundo.

Carmen de Mora habla sobre la prosa de los escritores criollos y señala la hibridez de los textos en términos históricos y literarios. En este sentido, la *Primer nueva corónica y buen gobierno* es un texto donde las imágenes narran y el texto expone a un autor que privilegia el quechua y lo interpone a su español. En la primera parte Guaman narra la historia del pueblo incaico, y contrasta la situación del pasado con los movimientos políticos del presente.

Mora reafirma que muchas dudas pueden solucionarse al estudiar la “formación cultural de los escritores, dado que entonces se trataba de una educación programada, por así decirlo de acuerdo con los principios pedagógicos determinados en los que iban incluidos los autores que debían y podían conocer” (290). Hay que pensar que ya para el siglo XVII, en los virreinos de México y Perú y en las provincias de la Compañía de Jesús, la educación jesuítica fue predominante y se encargó de la preparación de la juventud criolla. No se afirma que todos los intelectuales hayan seguido la *Ratio studiorum* de los jesuitas, pero sí que esos preceptos guiaron la consolidación de un plan de estudios necesario para la formación de los escritores criollos e incluso indígenas.¹⁸

1.2 MITOLOGÍA Y RELIGIÓN

En términos generales, estos dos elementos configuran el sistema ideológico¹⁹ que integra la gran mayoría de las crónicas de Indias y son componentes que matizan y en muchos casos constituyen la estructura de las mismas. Su tratamiento se enfoca en el uso intencional que los autores le dan a este estrato ideológico, así como en la gran similitud que mantienen, pues mitología y religión establecen una mentalidad, una concepción del mundo que se ve reflejada en las descripciones del Nuevo Mundo. El objetivo es mostrar la función de los contenidos mitológicos y religiosos

¹⁸ Véase el estudio de Ignacio Osorio Romero acerca de la presencia de la retórica clásica en los colegios de la Nueva España hasta la expulsión de la Compañía, y la monografía de Pilar Gonzalbo sobre *La educación popular de los jesuitas*.

¹⁹ Para el uso del término ‘ideología’ y el estudio de las ideas, véase lo dicho por Terry Eagleton en su ensayo homónimo (228-45).

en las crónicas. Desde un punto de vista literario son de gran utilidad pues permiten identificar la herencia clásica en el quehacer historiográfico.

Este sistema ideológico constituye un fuerte argumento dentro del esquema de escritura cronístico debido a su permanencia en todas las variedades a lo largo de los años, desde los primeros conquistadores hasta manifestaciones tardías en el siglo XVIII. Ya Marcel Bataillon había notado que el fundamento de la historiografía americana yace en lo probable (109), donde la fabulación y la mitología añaden elementos integradores. Mitología y religión se utilizan dentro del discurso de las crónicas de Indias para explicar lo hallado y notificar sobre los nuevos territorios y, posteriormente, para articular el proceso de conquista y evangelización.

La pluralidad de sentidos que afecta a la mitología y a su manifestación primaria, el mito, dificultan una definición categórica. Una acepción amplia considera la mitología como un conjunto de narraciones que detallan la actuación memorable y ejemplar de personajes con cualidades fuera de lo normal en un tiempo prestigioso y lejano.²⁰ Como cada narración pertenece al pasado, es por todos conocida y transmitida de generación en generación, la mitología forma parte del sistema de creencias en una determinada cultura. Clyde Kluckhohn nos recuerda que el mito ha sido visto como una forma de teoría científica primitiva, en el sentido de que su coherencia permite la respuesta inmediata a inquietudes naturales referentes al cómo, por qué, cuándo y cómo de la ocupación y apropiación humana de un territorio específico (314). Además, Kluckhohn apunta que lo realmente importante, “as Malinowski has so brilliantly shown, is the intricate interdependence of myth (which is one form of ideology) with ritual and many other form of behaviour” (320).

Así, el mito surge como una necesidad de respuesta hacia preguntas básicas; la mitología organiza las formas con las que el ser humano explica el mundo y a sí mismo. El mito ha sido

²⁰ Véase el capítulo dedicado a la “Definición de mito y mitología”, de Carlos García Gual (9-26).

entendido de diversas formas, como ficción, como historia verdadera o fingida. Mircea Eliade opina al respecto:

El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los «comienzos». Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento. (6)

La concepción de mito trae consigo la idea de un origen, ya sea el origen de una sociedad, de un grupo específico, de objetos o de lugares, donde la intervención de seres sobrenaturales ha sido parte fundamental de su creación y desarrollo. Estas concepciones e ideas míticas son preservadas y transmitidas a partir de su recreación por medio de rituales y, a un nivel más cotidiano, a través de la tradición oral y la escritura.

La veracidad del mito no es un factor determinante, es decir, no importa si realmente existieron esos seres fantásticos con poderes sobrehumanos que dieron origen al mundo. Oyaneder Jara, apoyado en la definición de Vico, señala que: “el relato mítico se caracteriza por ser aceptado como verdadero por quien participa del mismo” (93).²¹ Ahí mismo, él aclara que no tiene importancia si hay una verdad objetiva del mito, o sea, si es falsa o verdadera, lo que importa es “si reclama nuestro sentir como fundamento de nuestro asentir” (93). Es decir, lo importante es la relación entre el pensar y el sentir que está en correspondencia con las acciones que se llevan a cabo en consecuencia.

Eliade plantea en el mismo sentido que el mito “tiene –o ha tenido hasta estos últimos tiempos– «vida», en el sentido de proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia” (4). Esta noción junto con las anteriores, permite considerar una forma activa en la concepción mitológica; una que se sustenta no sólo en la mera colección de creencias, sino también en una serie de prácticas y acciones que realizan los

²¹ Oyaneder Jara, refiriéndose a Vico dice que “él propone que la voz *mythos* –refiriéndose principalmente al mito arcaico- significa narración verdadera” (94).

individuos tras su lectura y actualización. En el contexto cultural de los cronistas, la mitología clásica era la dominante y conformaba un saber común que fue compilado en polianteadas (silvas, misceláneas, florilegios, etc.) que servían como índice de materias o motivos para los autores de la época.²²

En cuanto a la religión, ésta es y ha sido parte de la vida humana desde sus formas más antiguas hasta sus expresiones contemporáneas. Edward B. Tylor, pionero en el estudio de la religión en culturas primitivas, la define como “the belief in a supreme deity or of judgment after death, the adoration of idols or the practice of sacrifice, or other partially-diffused doctrines or rites” (23). La religión forma parte del bagaje cultural de distintas sociedades y tiene que ver con las inquietudes que el ser humano tiene, sus concepciones sobre su origen, sobre el ciclo de la vida y las ideas sobre la creación de la naturaleza que le rodea. Es decir, la religión es un sistema de creencias y prácticas que comparten uno o varios grupos humanos. La diferencia respecto a la mitología ha sido explicada con diferentes argumentos, pero uno de los más constantes nos remite al politeísmo y al cosmos no unitario de los mitos, frente al monoteísmo y al creador único de una doctrina religiosa.²³ Hideo Kishimoto, desde una perspectiva práctica, sugiere que la religión debe ser entendida como:

an aspect of culture centered upon activities which are taken by those who participate in them to elucidate the ultimate meaning of life and to be related to the ultimate solution of its problems. Many religious systems contain the notion of deity and/or holiness in relation with such activities. (240)

Esta noción de religión deja entrever una relación directa entre lo que se cree y las acciones que se deben tomar para llegar u obtener un bien; asimismo, esta concepción supone de manera intrínseca que la religión tiene deidades o entes superiores a los humanos a los que se les atribuye un determinado poder para influir en la vida de sus creyentes. Por otra parte Alfons

²² Véase el estudio de Isaías Lerner sobre “Saberes viajeros: las misceláneas y el Nuevo Mundo” (15-32).

²³ Véase Kurt Hübner (340); Steve Bruce (225); y Hermann Cohen (110).

Gual Gual, concibe las religiones como:

conjuntos en los que conceptos, imágenes y acciones se articulan y forman por medio de sus interrelaciones una especie de red en la que toda la materia de la experiencia humana debiera hallar su distribución. El sistema religioso de un grupo humano se expresa antes que nada en una estructura conceptual, más o menos explícita, a veces casi inconsciente, pero siempre presente. (394)

Aunque la entidad o deidad sea entendida con una serie de conceptos asociada a prácticas que dan sentido a la existencia de esos entes, lo que sobresale en las definiciones de la religión es una cualidad de inconsciencia, lo que implica que el ser humano al estar inmerso dentro de un sistema de creencias va a reproducir estas concepciones ya sea por voluntad propia o no, para negarlas o para afirmarlas. Así, puede pensarse la religión como un sistema de prácticas y creencias concatenadas entre sí y que dan sentido y coherencia a la existencia del ser humano.

Bajo esta misma óptica Clifford Geertz argumenta que la religión es concebida como un:

system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic. (63)

En estas definiciones se aprecia el establecimiento tanto de un origen o creación del mundo como el establecimiento de un orden a través de un poder sobrenatural. Estas concepciones y/o creencias en este poder sobrenatural van a la par de determinadas prácticas cotidianas o en ocasiones prácticas especiales en las que se llevan a cabo una serie de rituales.

El objetivo aquí es destacar a la mitología y a la religión dentro de las crónicas como elementos que dan sentido y explicación, ya sea por separado o en conjunción. De tal manera que uno de los aspectos que interesa resaltar especialmente en las primeras crónicas es que, según Mircea Eliade:

la religión mantiene la «abertura» hacia un Mundo sobrehumano, el mundo de los valores axiológicos. Estos son «trascendentes» al ser revelados por Seres divinos o Antepasados míticos. Constituyen, por consiguiente, valores absolutos, paradigmas de

todas las actividades humana, estos modelos se transmiten por los mitos, a los que está especialmente encomendado despertar y mantener la conciencia de otro mundo, de un más allá, de un mundo divino o mundo de los Antepasados. (60)

Es difícil separar lo mitológico de lo religioso, pues, como se puede apreciar, muchas de las criaturas sobrenaturales que aparecen en los escritos de navegantes, soldados y cronistas europeos tienen como base antecedentes bíblicos o grecolatinos. En otros casos estos monstruos son autóctonos de las culturas precolombinas.²⁴

Así por ejemplo, desde los escritos de Colón, se puede apreciar este fuerte componente mitológico y religioso. En este caso particular, dado que son diarios de a bordo, se establece un contacto directo con la tradición grecolatina donde los relatos de viajes y los mitos han estado relacionados desde la antigüedad. Por ejemplo, uno de los mitos que subraya esto es el de “Los trabajos de Hércules”, donde éste tenía que viajar para realizar encomiendas y algunas de ellas consistían en la aniquilación de seres sobrenaturales.²⁵ Bajo estos preceptos, también se puede observar cómo fue concebida América desde su descubrimiento, y cómo estos componentes se fueron hilando dentro de las crónicas para comprenderla y explicarla. En *Los libros del conquistador*, Irving Leonard declara que:

de una manera inconsciente, Vasco de Gama, Colón y otros navegantes y exploradores, llevaron a las regiones que habían descubierto las creencias de la Edad Media, por las cuales estaban dominados; de ahí que estos argonautas regresasen con noticias de islas misteriosas habitadas por amazonas y de positivas indicaciones de la proximidad del paraíso terrenal, junto con los mapas con nuevos signos cartográficos que revelaban curiosas anomalías; figuras de extrañas bestias y de hombres cuya existencia era presumible. (38)

²⁴ Al respecto de seres sobrenaturales y monstruos René Girard apunta que “we must think of the monstrous as beginning with the lack of differentiation, with a process that, though it has no effect on the reality, does affect the perception of it. As the rate of conflictual reciprocity accelerates, it not only gives the accurate impression of identical behavior among the antagonist but it also disintegrates perception, as it becomes dizzying” (293). José González Boixo escribe que la línea del Ecuador, por ejemplo, “trazaba una barrera infranqueable (un anillo de fuego, según algunos autores), y se suponía que en el hemisferio sur, o bien sólo había mar, o la idea más extendida, que existía una “terra incognita” de grandes dimensiones, deshabitada o habitada por seres monstruosos (imposición bíblica del origen común de la humanidad), que servía de contrapeso a las tierras conocidas” (20).

²⁵ “The dramatic past refers to Heracles’ labours, during which the hero undertook the task of eliminating the monstrous creatures of the earth” (Papadopoulou, 24).

No sólo en los diarios de viaje de Colón están presentes estas referencias, sino en todas las crónicas de Indias. En las *Décadas*, el mito de las amazonas cobra vida, aunque Anglería deja claro que no es él quien afirma el hecho: “así me lo cuentan, así te lo digo”. Y ahí mismo declara que “se ha creído que los caníbales se acercan a aquellas mujeres en ciertos tiempos del año, del mismo modo que los robustos tracios pasaban a ver a las amazonas de Lesbos” (20). La mitología clásica tiene inferencia en la descripción de las islas caribeñas, como en la Española donde creyeron que al recibirlos por vez primera se trataba de dríadas o ninfas (Anglería, 164).

Los mitos tocaron tierras americanas y regresaron revestidos por una diversidad de ambientes naturales y diferentes grupos humanos totalmente desconocidos para los europeos, por lo que religión y mitología se hacen necesarias para dar cuenta de esa diversidad y sobre todo para poder hacerla inteligible, por lo que las referencias al origen del hombre en el paraíso, la ciudad perdida de la Atlántida, las amazonas, el Dorado y la fuente de la juventud, entre otros, saltaron a la mente del cronista como medio de explicación.²⁶

Otro ejemplo donde se puede apreciar el continuo del carácter mitológico es en la *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1547-1585), de fray Bernardino de Sahagún. Lo característico de esta obra es la comparación que establece entre las deidades clásicas y las de los antiguos mexicanos. Alfredo López Austin confirma que los dioses indígenas son de la misma índole que los dioses de los gentiles del Viejo Mundo. Él presenta múltiples comparaciones que aparecen en la *Historia general*: “Huitzilopochtli fue otro Hércules; Tezcatlipoca, otro Júpiter; Chicomecóatl, otra Ceres; Chalchiuhtlicue, otra Juno” (9). Desde el Colegio de Tlatelolco se afirmaba que los indígenas en la Nueva España, así como los griegos y romanos, adoraron a seres o entes irracionales como el fuego.

²⁶ Véase el artículo de Carlos-Urani Montiel sobre la transposición de una leyenda europea a la tierra de Jauja en el actual Perú (71-95).

Un tema relacionado y que ha sido mencionado en relación a la historiografía medieval, es el providencialismo retomado en los diarios de Colón quien asume un papel más allá que el de almirante; es decir, un carácter divino en el descubrimiento que él mismo se atribuye como si fuera un emisario de Dios. Las *Décadas del Nuevo Mundo* inician con una dedicatoria llena de alusiones religiosas; exalta la gracia divina que ha tenido tanto la corona por haber extendido el reino de Dios, los españoles por haber sido guiados con bien, e incluso el mismo Anglería por haber sido elegido para dar cuenta de ese memorable acontecimiento.

Serna Arnaiz menciona que la concepción providencialista de la historia durante el periodo de la conquista está muy influenciada por los preceptos de san Agustín quien “nos ofrecía tal noción al entender que Dios rige el mundo y todo ha sido ordenado por él, pues interviene en el quehacer histórico del hombre y, de forma directa, en la historia española” (61). Tal visión providencialista aunada a la prefiguración del cristianismo, continuada por fray Bartolomé de las Casas, sirven como ejes mentales y punto de partida de todas las crónicas.²⁷ Al inicio de la redacción del *Diario del primer viaje*, Colón agradece a sus benefactores y reconoce su misión:

y Vuestras Altezas, como cathólicos cristianos y príncipes amadores de la sancta fe cristiana y acrecentadores d' ella y enemigos de la secta de Mahoma y de todas idolatrías y heregías, pensaron de enbiarme a mí, Crístóval Colón, a las dichas partidas de India para ver los dichos príncipes y los pueblos y las tierras y la disposición d' ellas y de todo, y la manera que se pudiera tener para la conversión d' ellas a nuestra sancta fe. (95-96)

Pupo-Walker señala que el pensamiento, tanto de Colón, quien cree haber descubierto el paraíso terrenal, como el de las Casas, estaba inspirado en la cosmografía teológica, que deriva parcialmente de los escritos de Pierre d'Ailly, San Isidoro, Estrabón, San Ambrosio y otros fundadores del pensamiento escolástico (1982a, 47). La entrevista entre Hernán Cortés y

²⁷ “One cannot disconnect Las Casas's utopian reforms with the providentialism of his view of world history, according to which the final step in the stages of human development was the conversion to Christianity” (Jara y Spadaccini, 18).

Moctezuma, según la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, muestra también una marcada tendencia providencialista:

y luego le dijo, muy dado a entender, de la creación del mundo, y como todos somos hermanos, hijos de un padre y de una madre, que se decían Adán y Eva, y como tal hermano, nuestro gran emperador, doliéndose de la perdición de las ánimas, que son muchas las que aquellos sus ídolos llevan al infierno, donde arden a vivas llamas, nos envió para que esto que ha ya oído lo remedie. (I, 317)

Detrás del elemento religioso se encuentran entreveradas las intenciones de los cronistas. Díaz del Castillo acude a la religión para ir en contra de los que han falseado datos sobre la conquista. El veterano soldado postula la verdad como algo sagrado y la mentira como parte de la maldad: “¿cómo tienen tanto atrevimiento y osadía de escribir tan vicioso y sin verdad, pues que sabemos que la verdad es cosa bendita y sagrada, y que todo lo que contra ello dijeren va maldito?” (I, 96). Este tipo de aseveraciones referentes a la religión aparecen en toda la *Historia*, lo que al ejercitar la memoria del autor genera en él una reflexión y finalmente, el agradecimiento por la ayuda, salvación, guía y mandato:

Era cosa de notar, que ahora que lo estoy escribiendo se me representa todo delante de mis ojos como si ayer fuera cuando esto pasó, y considerada la cosa, es gran merced que nuestro señor Jesucristo fue servido darnos gracia y esfuerzo para osar entrar en tal ciudad y me haber guardado de muchos peligros de muerte, como adelante verán. Doile muchas gracias por ello, que a tal tiempo me ha traído para poderlo escribir. (I, 312)

Guaman Poma, por su parte, utiliza los contenidos morales de la religión católica; es decir, por medio de la recreación de una autorreflexión espiritual y moral de los andinos, coloca un espejo frente a los mismos europeos, para que éstos contemplen virtudes ajenas y vicios propios.²⁸ En el “Capítulo 23: de los padres de doctrinas”, Guaman describe a manera de inventario varios atropellos cometidos por los sacerdotes:

Confiesa el padre. Cómo los dichos padres confiesan a las yndias en casas de la yglecia y pila o sacristía en cosas de oscura y sospechosas escondidixos a las yndias solteras por

²⁸ Véase la “Introducción” preparada por Rolena Adorno y John Murray para la edición de la obra de Guaman Poma (xxx-xxxii).

algún efecto y pecado de la fornicación y de pecar con ellas, dixno de castigo y buen egeplo en este rreyno que ayga cristiandad. (591)

El sincretismo entre mitología clásica y catolicismo sirvió para explicar en términos eclesiásticos cómo es que los indígenas eran víctimas del Demonio, el cual se encargaba de tergiversar la realidad para que adoraran a seres ajenos al imaginario católico.

Por otro lado, es importante mencionar que la fabulación y los elementos legendarios se convirtieron en una forma argumentativa de la época, no tan sólo para dar cuenta de lo desconocido, sino que también fueron utilizados deliberadamente para causas políticas antes que como forma de explicación o interpretación del Nuevo Mundo. Pupo-Walker advierte que:

lo que no se ha destacado, con la claridad que requiere, es la incidencia premeditada de lo legendario en las crónicas de Indias. Intencionalmente me aparto ahora del relato ocasional o de la anécdota curiosa para constatar que en algunas ocasiones la materia legendaria también fue suscitada “por razones de Estado”. (1984, 92)

Pupo-Walker hace referencia aquí a la formulación realizada por Oviedo en la demostración que hizo sobre la pertenencia de las Antillas a la corona española y, por ende, al monarca español. Como se puede apreciar, el lector obtiene a través de las crónicas, las experiencias de los exploradores, conquistadores y evangelizadores, mediadas por las creencias, la religión y los mitos; todo esto transmitido por medio de la tradición oral y por el gran auge que estaba teniendo la distribución de libros.

1.3 CULTURA LIBRESCA

Aproximadamente cuarenta años antes del descubrimiento de América se había inventado la imprenta, acontecimiento que trajo consigo que la cultura y el conocimiento se empezaran a distribuir masivamente a través del libro, y que poco a poco una parte de la población tuviera acceso a las novelas de caballerías, libros de filosofía, tratados con los avances científicos y los nuevos descubrimientos. En ese sentido, este eje pretende mostrar la relación que se generó entre

impresión y descubrimiento y que se dio en dos direcciones: la primera tuvo que ver con la influencia de los libros que leyeron los cronistas, pues les sirvieron para reforzar sus ideas, apoyar sus hipótesis en sus viajes y para la argumentación de sus crónicas; la segunda está en relación con la distribución que tuvieron las crónicas al convertirse en libros de consulta para conocer el nuevo mundo, para iniciar nuevos viajes o para conocer las denuncias de sus habitantes, entre otros.²⁹

El libro es uno de los objetos culturales que más impacto ha tenido en la humanidad. En términos históricos, se suele dividir la historia del libro manuscrito en dos periodos, el monástico y el laico. En el primero, los monasterios eran los encargados de la creación y reproducción de los libros. A partir del siglo XIII se generan cambios en la producción y distribución de estos, debido, según Lucien Febvre y Henri-Jean Martin, a las “nuevas estructuras profesionales.” Uno de los factores que propició el desarrollo del libro fue la aparición del papel y su bajo costo (xxii). Los monasterios siguieron con su tarea, pero ahora las nuevas formas de producción, distribución y reproducción de los libros estaban aparejadas con el surgimiento de los centros intelectuales, como las universidades, donde muchos copistas desarrollaron sus habilidades. Marta de la Mano González en su historia sobre *Mercaderes e impresores de libros* (1998), presenta testimonios sobre la demanda de impresos en “un entorno privilegiado como es el que ofrecía la universidad salmantina en su Siglo de oro”, que fortaleció “un gran consorcio de libreros, cuya actuación trasciende las fronteras del mercado nacional del libro” (23).³⁰

Por otro lado, también existía la producción de libros de uso cotidiano, de esparcimiento o

²⁹ Véase el libro de Fernando Bouza, quien ha hecho un esbozo de la historia sobre la comunicación en los Siglos de Oro españoles en donde el objetivo era conocer y crear memoria a partir de las voces, las imágenes y, sobre todo, de los textos impresos.

³⁰ Ella también señala que “el mercado español de comienzos del siglo XVI presenta un atractivo incuestionable: la presencia en él del oro y la plata americanos. La llegada masiva de estos metales preciosos a la Península reactivó la economía estacionaria por el aumento de liquidez, y por la creación de excedentes monetarios que facilitaban la compra de bienes en activos reales y financieros” (Mano, 39).

de “vulgarización o de distracción” como apuntan Febvre y Martin, quienes también comentan que estos impresos van más allá de los intereses profesionales de la naciente burguesía y fueron formando poco a poco un público lector interesado en “libros ‘literarios’, obras accesibles de edificación moral, novelas, traducciones, etcétera” (xxx).

Desde el descubrimiento o un poco más atrás con la invención de la imprenta, el estudio del libro ha estado asociado con cuestiones de mercadotecnia, industria y comercialización, como el costo del papel, la tinta, los artífices, los diferentes componentes de las imprentas, los tirajes, los precios, la búsqueda de mercado para la venta, entre otros.

Como artefacto de reproducción cultural, las diferentes instituciones lo han utilizado como medio para difundir, reproducir y propagar su ideología, conocimiento o doctrina. Carlos González Sánchez contribuye al conocimiento de la difusión de la cultura hispano-europea hacia las Indias en los siglos XVI y XVII a través de los libros y estudia:

cómo las corrientes intelectuales y los gustos literarios de España se impusieron en ultramar gracias a las prensas tipográficas, unos artilugios de efectos imprevisibles que, al lado de los hombres, los cañones y las velas, protagonizaron la exploración de los mares y la conquista de nuevas geografías en el Renacimiento. (22)³¹

En España, las primeras impresiones de libros se llevaron a cabo alrededor de 1473, diez y nueve años antes del descubrimiento de América. El acceso a la información aún cuando seguía siendo restringido a una elite permitía en cierto grado la circulación de una mayor cantidad de libros. En términos materiales y económicos, también hubo un fuerte tráfico de libros de España hacia la Nueva España que aseguraba la circulación de conocimiento. Los datos que presenta Pedro Rueda Ramírez sobre el año de envío de los impresos, la persona que registra, por cuenta de quién van, el navío, el destino, el número de libros y el costo en maravedíes, son ejemplares al respecto e ilustran un pujante negocio e intercambio cultural a través del comercio de material

³¹ En este tema es imprescindible la monografía de Elizabeth Eisenstein sobre la emergencia de la cultura impresa a comienzo de la era moderna.

impreso en la Carrera de Indias (480-503).

Raquel Chang Rodríguez también menciona “el productivo comercio de libros con las Indias de la familia Cromberger”, el cual incentivó la competencia y “despertó la ambición de libreros sevillanos interesados en participar de las ganancias derivadas del abundante mercado americano” (1978, 9). Las primeras crónicas siguieron el formato de los libros de viajes medievales, que se elaboraban para registrar la travesía o expedición, real o imaginaria, hacia un punto distante de los límites conocidos. La literatura de viajes del siglo XV le otorga un peso substancial al nivel descriptivo (noticias, informes, exposiciones) y deja en los márgenes la experiencia vital del narrador. Las circunstancias del viaje y el itinerario apartan a la cosmografía a un plano de fondo y la narración se articula recogiendo elementos referenciales, datos geográficos y políticos, por medio de procedimientos retóricos.³²

Por otro lado, muchos libros de viaje sirvieron como inspiración y fueron detonador para emprender la aventura atlántica. En la dedicatoria del *Primer viaje alrededor del mundo* que Antonio Pigafetta escribe a Filippo Villers Lisleadam, confiesa que al estar en la corte española en 1519:

habiéndome sobrado a mí las noticias, a través de muchos libros leídos y diversas personas que con su Señoría solían platicar de las grandes y estupendas cosas del Mar Océano, determiné, con amable licencia de la Majestad cesárea, y del antepuesto mi señor, de experimentar el ir en busca de tales cosas, así pudiesen proporcionarme a mí mismo satisfacción y me alumbran también renombre en la posteridad. (11)

En este pasaje se puede apreciar la curiosidad generada como consecuencia de poseer, haber leído o escuchado diversos libros, ya sean de ficción o no, aunque ha sido bien documentado por Irving Leonard que los libros que mayor popularidad y distribución tuvieron fueron los libros de caballería, que de igual manera influenciaron a los cronistas, ya que:

tiene un interés más inmediato la certeza de que el panorama de islas exóticas, seres

³² Véase el artículo de Francisco López Estrada sobre los “Viajeros castellanos a Oriente en el siglo XV” (59-82).

extraños y tesoros ocultos que ofreció esta novela a los conquistadores contemporáneos, constituyó un acicate para lanzarlos a fantásticas aventuras a través del mundo, súbitamente ensanchado, en que vivían. (29)³³

Las riquezas que prometían los nuevos mundos por descubrir junto con los valores caballerescos como el valor, el honor, o el espíritu de lucha fueron factores determinantes que cobraron fuerza con la aparición de América. Los libros de caballerías fueron los primeros escritos para la población en general a nivel masivo y, parafraseando a Leonard, también los primeros en mostrar el poder comercial de la imprenta (26). Al ser los libros de caballería los de mayor circulación es fácil entender cómo sus aventuras, retos y desafíos incitaron a muchos de los cronistas a buscar tierra y fama en el Nuevo Mundo. Leonard escribe que “los escritos de ficción no solamente son los registros subjetivos de la experiencia humana sino que a veces son los instigadores inconscientes de las acciones del hombre, al condicionar sus actitudes y sus reacciones” (9).

Los libros religiosos como la *Biblia* y los que contienen elementos mitológicos sirvieron de referencia para explicar y hacer asequible lo desconocido; por otra parte, los bestiarios también fueron muy populares en la edad media y siguieron teniendo, a través de los libros de caballería, cierta vigencia durante la época del descubrimiento.³⁴ Los libros hagiográficos sirvieron como modelo principalmente a los religiosos para la construcción de sus textos, como en el caso de la crónica de fray Matías de Escobar, estudiada por Roberto Heredia Correa, quien ve en ella referencias a los libros de caballerías, hagiografías, alusiones mitológicas, y bíblicas.

La primera imprenta de América se estableció alrededor de 1540 y las primeras impresiones correspondieron a tratados religiosos compuestos con la intención de convertir a los indígenas al catolicismo, como es el caso del primer libro impreso en el taller de Juan Pablos con

³³ Véase también lo escrito por Fernando Carmona sobre las utopías e ideologías generadas tras la lectura de la épica medieval, por parte de los conquistadores que viajaron a América (421-54).

³⁴ Anglería nos cuenta en una de sus descripciones que “entre esos árboles se halló un animal monstruoso, con cara de zorra, cola de mono, orejas de murciélago, manos de hombre, pies de mona, que adonde quiera que va lleva sus hijos en un vientre exterior a modo de bolsa grande” (78).

el título de *Breve y más compendiosa doctrina Christiana en lengua Mexicana y Castella, que contiene las cosas necesarias de nuestra sancta fe católica para aprovechamiento destes indios naturales y salvación de sus ánimas*. Dentro de las obras de carácter histórico que se imprimieron destaca la *Relación del espantable terremoto de Guatemala y Problemas y Secretos Maravillosos de las Indias* que escribió Juan de Cárdenas.³⁵ En 1584 la imprenta aparece en Lima (50 años después que en México) y una de sus primeras obras fue la *Doctrina christiana*, o catecismo trilingüe en español, quechua y aimara. Esto responde a una campaña de homogenización lingüística y fijación de recursos retóricos y estéticos que dio al quechua y al aimara al rango de lenguas literarias. Estas lenguas, llamadas ‘generales’, se enseñaban en los claustros universitarios, y eventualmente permitieron el acceso a la administración y a la justicia. Por este motivo, el Inca Garcilaso adquiere autoridad y se presenta al lector como “el intérprete ideal y el mejor historiador de la vida de sus antepasados incas” (Serna, 43). Su autoridad viene respaldada no sólo por sus recuerdos, sino por la suma de conocimiento que le ha llegado de la tradición oral en donde lo mítico traspasa lo histórico y se une a lo literario.

El comercio de libros dependía de las licencias y censuras, por lo que la prohibición de impresiones en tierras americanas y de envíos de libros a través del Atlántico no se hizo esperar. De acuerdo con Ramírez Alvarado:

en 1569 se establece el tribunal del Santo Oficio en Perú y en la Nueva España. En Europa, por estas fechas, el Papa Pío V promulga un listado de normas que regulaban la impresión de ciertos contenidos y temas concretos. Se extiende entonces el uso del término *imprimatur* –imprimase– a modo de visto bueno. (258)

A pesar del control y de las revisiones que se efectuaron a los barcos con destino americano y a sus cargas, los libros incluidos en los índices del Santo Oficio hallaron su camino de entrada a

³⁵ Sobre estos y más datos, véase el artículo de María del Mar Ramírez Alvarado, titulado “La Reproducción de la imagen y su impacto en la construcción de nuevas realidades: historia del papel y la imprenta en el continente americano”, (247-63).

territorios americanos. Ramírez Alvarado vislumbra una relación entre las prohibiciones impuestas a los ejemplares, su circulación en América y “los graves riesgos a que se exponían los poseedores de los libros prohibidos en caso de denuncia”, con el germen de las independencias (259).

Entre los títulos que fueron directamente prohibidos se encontraban algunas crónicas cómo la *Historia General de las Indias y Vida de Hernán Cortés* de Francisco López de Gómara, y los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso. También fue prohibido el poema épico *La Dragoneta* de Lope de Vega, entre otros. Otro libro censurado en las Indias, del que nos da noticia Ramírez Alvarado en su artículo ya citado, fue el *Amadís de Gaula*.

Sin embargo, la impresión y distribución de las crónicas sirvieron para hacer circular el conocimiento acerca del Nuevo Mundo. En ese sentido el registro histórico-literario trazaba la geografía americana, y, a su vez, convertía la experiencia del cronista en conocimiento accesible para sus sucesores y lectores. Es decir que el conocimiento al ser acumulativo, reutilizable y, en este caso, basado en la experiencia de sujetos que compartían la empresa de descubrimiento, conquista y evangelización, vocación u oficio, conformó un conjunto de saberes particulares sobre un extenso territorio. Por tanto, la producción de la crónica de Indias descansa, no sólo en la tradición historiográfica, las fuentes clásicas o todos los tipos de formas discursivas antes revisadas, sino también en la experiencia personal que se comparte entre comunidades de conocimiento a partir de sus impresos.³⁶

Las *Décadas del Nuevo Mundo*, por ejemplo, se basan principalmente en los diarios y cartas de Colón, así como en los comentarios del Capitán Torres, el viaje de Alfonso Niño y el de

³⁶ Sobre el conocimiento acumulativo basado en la experiencia, Antonio Barrera-Osorio opina que “this was a common tendency in the production of knowledge related to the New World. Only through new empirical information could physicians, cosmographers, and natural historians complete their study and understanding of the New World” (18).

Vicente Yáñez Pinzón. Lo que conservamos de la escritura de Colón se debe a la labor de fray Bartolomé de las Casas quien copió los documentos; su fiabilidad, además de simples correcciones de palabras, pudo haberse alterado sustancialmente, ya que existen interpolaciones originadas por los pleitos colombinos, y por el intento de sustentar lo antes dicho sobre la providencia que mandó al almirante a descubrir un Nuevo Mundo y al fray a evangelizarlo.

Pupo-Walker presenta otro caso y advierte cómo Gonzalo Fernández de Oviedo incluye en su crónica fragmentos de los *Naufragios* de Alvar Cabeza de Vaca, sin hacer referencia alguna. (22). De igual manera, Cabeza de Vaca incluye referencias de diferentes libros y parafrasea versículos de la *Biblia*. La propia *Historia de la Villa Imperial de Potosí* incluye múltiples referencias y citas directas de autores que son incorporadas a lo largo del texto, como por ejemplo, de Antonio de la Calancha, del Inca Garcilaso de la Vega, de Bartolomé de las Casas, entre otros. De tal manera que se puede apreciar la intertextualidad,³⁷ como otro recurso en la escritura de las crónicas de Indias, las cuales quedaron incluidas dentro de la dinámica de la cultura libresca que se generó en ese momento y que hizo circular el conocimiento con y a través de estos textos.

Además, la cultura impresa supo asimilar otras formas de transmisión, ya que gracias a ella ha llegado hasta nosotros lo que ahora conocemos como literatura prehispánica, siempre ligada al significado de “letra” como “carta misiva”, según Joan Corominas (III, 636); su modo de producción se debe al rescate, casi etnográfico, de la tradición oral hecho por los cronistas; es decir, algunos misioneros que trabajaron junto con los mismos indígenas letrados y registraron las costumbres y creencias prehispánicas. Francisco Esteve reconoce el valor de la historia oficial

³⁷ La intertextualidad, como concepto y técnica literaria, permite analizar cómo y hasta qué punto un texto interioriza o rechaza a otros para provocar parodia, sátira, homenaje, etc. Gerard Genette dice que es una forma de transtextualidad y lo define como “una relación de copresencia entre dos o más textos, es decir, eidética y frecuentemente, como la presencia efectiva de un texto en otro” (10).

cuzqueña; antes del rescate y estudio de la obra del Inca Garcilaso “se suprimía la memoria de los incas indignos o derrotados y por supuesto se callaba todo lo relativo a los vencidos indios preincaicos” (422). El cronista atribuye la falta de precisión de autores anteriores, como Blas Valera y Cieza de León, debido al desconocimiento de la lengua y la cultura, lo que provocaba los malentendidos. En el “Proemio”, declara que: “yo nací ocho años después que los españoles ganaron mi tierra, y como lo he dicho, me crié en ella hasta los veinte años, y así vi muchas cosas de las que hacían los indios en aquella su gentilidad, las cuales contaré diciendo que las vi” (160). Ante esta situación, el Inca Garcilaso toma la pluma, reclama la herencia de su padre y escribe una crónica en español que ha llegado hasta nosotros gracias a su paso por las prensas.

1.4 RESUMEN

En conclusión, este capítulo ha estudiado el género crónica de Indias bajo tres ejes esenciales: formato, contenido y difusión. Esta sección introductoria contempla un amplio corpus a través de los ejes de formas discursivas, religión-mitología y cultura libresca. Las narraciones escritas por los cronistas estaban influenciadas por los patrones retóricos de una gran variedad de fuentes, como la historiografía española, el ejercicio notarial propiciado por el aparato burocrático de España, entre otras ya mencionadas. Otra característica importante que marcó la crónica de Indias fue la importancia que tuvieron los testigos oculares, lo que suscitó una gran preocupación por buscar la información de primera mano, respondiendo a los parámetros historiográficos del momento, mismos que se conjuntaron con la descripción tanto de lo verosímil como de lo inverosímil. Es en ese juego entre de referir la experiencia y escribir lo no visto entran en juego las categorías culturales de lo fantástico y maravilloso y al mismo tiempo creíble para los lectores europeos.

En este sentido se puede apreciar el cruce que existe entre las formas discursivas, la

religión y lo mitológico, pues la distinción entre el hecho real y la ficción no fue siempre precisa, de tal manera que la religión y la mitología sirvieron en un principio para explicar la novedad y después fueron detonadores para buscar riquezas en los territorios encontrados y dar cuenta del proceso de evangelización. De igual manera, la mayoría de las crónicas en mayor o menor grado incluían referencias para contrarrestar lo desconocido, mientras que algunas fuentes servían como medio de comparación entre el mundo español y América, es decir que establecían los protocolos culturales para el entendimiento de sus lectores interconectados a través de una red de libros impresos.

CAPÍTULO 2: CONTEXTO HISTÓRICO-ECONÓMICO DE BARTOLOMÉ ARZÁNS DE ORSÚA Y VELA

Este capítulo tratará sobre los aspectos históricos y económicos relacionados con la escritura de una crónica en particular, es decir, la *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. El capítulo se dividirá en dos apartados; el primero dedicado al aspecto histórico, tanto de Arzáns y su obra, como de la crónica y su contexto histórico; el segundo tiene que ver con la principal actividad económica de Potosí, la minería. La finalidad principal es contextualizar el universo en el que se creó la historia de una urbe virreinal desde la perspectiva de uno de sus habitantes, para así poder aportar más elementos que ayuden tanto al análisis como a una mejor interpretación de la obra.

2.1 EL POTOSÍ DE ARZÁNS

2.1.1 El autor

La reconstrucción biográfica de Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela representa un caso particular, pues a pesar de la ardua labor de investigación y documentación que realizó para con su obra, no dejó muchas pistas sobre sí mismo, de tal manera que quienes han intentado rastrear las huellas de su vida han tenido que acudir, no sólo a los archivos potosinos, sino a la obra misma de Arzáns. Sus orígenes, según él mismo apunta, se sitúan en Bilbao, ya que deja constancia de que sus abuelos tuvieron sus primeros hijos en Bilbao, en lo que antes era el señorío de Vizcaya. El padre de Bartolomé, Mateo Arzáns, nació alrededor de 1635 en Sevilla; ocho años después, en 1643 ya ha cruzado el Atlántico y reside en Potosí.³⁸

Ha habido diferentes intentos por recuperar parte de la vida de Bartolomé Arzáns, sin embargo, hasta estos momentos, cada intento ha sido parcial e invita a una mayor investigación o

³⁸ Véase *El mundo desde Potosí: vida y reflexiones de Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela*. Mariano Baptista Gumucio (Santa Cruz: Banco Santa Cruz, Grupo Santander Central Hispano, 2000).

a un hallazgo de archivo. Lewis Hanke y Gunnar Mendoza, editores de la obra que se utiliza como texto base en este trabajo, se han apoyado en diferentes estudios realizados por especialistas. Así, Mario Chacón Torres, historiador potosino y uno de sus más destacados biógrafos, tras minuciosa revisión de los archivos parroquiales de Potosí, ha señalado en los *Documentos en torno a Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela*,³⁹ que una de las problemáticas con las que se enfrentó fueron los diferentes nombres y apellidos de Bartolomé. Por ejemplo, Hanke y Mendoza hablan de un documento de nupcias entre “un Bartolomé Arzáns Dapífer, soltero, natural de esta Villa, hijo legítimo de Mateo Arzáns Dapífer y doña María Jordana de Castro” (xxxv).

Mario Chacón presenta ocho documentos que corresponden, respectivamente, a las actas de matrimonio de Bartolomé y la de su hijo; las de defunción de él, de la esposa, y del hijo; lo mismo que otros de bautismo y matrimonio donde interviene nuestro autor. De éstos se extraen algunos datos importantes, como que el nacimiento de Arzáns ocurrió en 1676 mientras que su muerte aconteció a finales de enero de 1736.

En torno a la existencia de Bartolomé y su relación como creador de la *Historia de la Villa Imperial del Potosí*, existen dos informes que dan fe de la existencia de Bartolomé de Arzáns. Uno de estos informes fue escrito por Bernabé Antonio de Ortega y Velasco, del que se dice fue alumno de Arzáns y a quien nuestro autor menciona muchas veces en su *Historia*. El segundo informe es del arzobispo Alfonso del Pozo y Silva, coetáneo del historiador, quien coincide en la dificultad para encontrar registros con el mismo nombre del autor. Sin embargo, ninguno de estos informes se puede localizar actualmente, aunque se asegura que existieron en el Archivo

³⁹ Se tiene una copia de este documento pedido a la Universidad de Chicago y publicado en una versión original por el Instituto de Investigaciones Históricas Villa Imperial de Potosí, Bolivia, Universidad Tomás Frías. En este documento se realizó una transcripción literal de los documentos, al parecer, originales que se encontraron en el parroquial de la catedral de Potosí. Se desconoce si se aún se conservan estos documentos originales.

General de Indias. No obstante los editores de la crónica también mencionan su posible existencia en el archivo de la Biblioteca de Palacio en Madrid. De igual manera, Chacón Torres confirma que Arzáns escribió primero una obra titulada *Anales de la Villa Imperial de Potosí* alrededor de 1702 y que tenía como proyecto una tercera obra titulada *Nueva y general población del Perú* (Hanke y Mendoza, xlv).⁴⁰

Algunas notas más que se desprenden de los pocos datos que tenemos acerca de Arzáns es su sentido de comunidad, ya que él mismo cuenta en su obra que era solidario con sus vecinos y cooperaba con lo que podía, como así ocurrió durante la epidemia de 1719 en la que colaboró para cuidar a los enfermos (Arzáns, 3: 77).⁴⁰ Otra de sus actividades era la de fungir como maestro con un grupo de niños entre los que figuró Bernabé Antonio de Ortega y Velasco. Por otra parte, Baptista Gumucio resalta la actitud autodidacta de Arzáns al señalar que:

debió acudir incansablemente a la biblioteca de algún clérigo amigo, jesuita o franciscano, convirtiéndose en un repositorio no solamente de la dogmática católica, sino también de los autores grecorromanos en las versiones recogidas por la iglesia, de los escritores del siglo de oro español y la literatura picaresca, así como de los cronistas de la Conquista. (69)

Además del carácter autodidacta, se le atribuyen dos características personales que sus estudios infieren de la lectura de su obra: de un lado, y debido a las temáticas que explora, se destaca su papel como denunciante de los abusos cometidos en Potosí contra los grupos más desfavorecidos; por otro lado, Baptista Gumucio argumenta que puede tratarse del primer periodista de tiempos coloniales por la forma de enfrentarse a los acontecimientos cotidianos que ocurrían en la famosa Villa. Por último, cabe mencionar la comparación que este mismo estudioso realiza entre Maquiavelo y el cronista potosino:

uno no puede dejar de pensar en Maquiavelo, quien, después de discutir con los gañanes en el campo; se vestía con sus mejores galas en la tarde para tratar con los mejores

⁴⁰ En adelante el primer número indica el volumen de la obra de Arzáns y el segundo, la referencia a la página según la edición de Hanke y Mendoza.

espíritus de la Antigüedad y conversar con ellos a través de sus libros, cuando imagina a nuestro anónimo cronista levantando su pluma de ganso, al atardecer, para añadir páginas a su historia en la soledad de la habitación que le servía de comedor, sala y escritorio. En ese momento olvidaba mágicamente sus estrecheces económicas, el acoso de sus enemigos o el frío mortal que le rodeaba: acudían a su mente en tropel los gritos de los caballeros de capa y espada, los lamentos de mitayos en las profundidades del cerro. (70)

La idealización del trabajo intelectual que lleva a cabo Baptista Gumucio, así como el paralelismo que establece con la actividad de Maquiavelo, no hacen sino destacar la falta real de información que tenemos acerca de nuestro autor. La imagen del escritor consagrado a sus esfuerzos en medio de los combates de la vida y el retrato del autor en la soledad que le proporciona el retiro de su estudio, se valen de un tópico recurrente entre los humanistas y que, de forma parcial, hace también referencia a las salidas y entradas del tránsito de esa vida conflictiva que se desarrollaba en la Villa Imperial y de la que constantemente da cuenta Arzáns en su crónica.

En realidad, a pesar de todas estas inferencias, una gran parte de las imágenes e ideas que se tienen de Arzáns se deben a sus propios escritos, como por ejemplo cuando se apunta que pudo haber sido azoguero por el interés que muestra el autor por este oficio (Hanke y Mendoza, xxxviii). Sin embargo, más allá de la curiosidad y rigurosidad histórica de los datos precisos sobre Arzáns es de señalar que la reconstrucción que se hace de él, tanto de sus actitudes como de sus actividades, van acordes con la época y, por tanto, podrían muy bien servir de la misma forma para describir a otros muchos letrados criollos.

2.1.2 La obra

La *Historia de la Villa Imperial de Potosí* (1965) es considerada por Hanke y Mendoza dentro de la línea de la historiografía indiana (xxvii) en la misma tradición de Pedro Cieza de León, Diego Fernández, Bartolomé de las Casas, el Inca Garcilaso, Juan de Torquemada, Antonio de la

Calancha, entre otros. La trayectoria que siguieron los manuscritos de la obra de Arzáns ha sido, ciertamente, muy accidentada como también ha sido el caso de muchas de las crónicas de la época. La posibilidad de que todo el trabajo se perdiera preocupaba a nuestro autor, quien parece que no concebía la idea de dar su obra a extraños. Según apuntan los editores, hubo algunas personas interesadas en llevar la obra a España e incluso a Francia, sin embargo, con las experiencias que había escuchado sobre la fortuna de otros historiadores, desistió de publicarla. No obstante, una interrogante que circula entre los investigadores es sobre la voluntad del autor por dar a conocer su obra. ¿Por qué o para qué seguía escribiendo? Otra pregunta apunta a la finalidad de su tarea. Una de las respuestas inmediatas que justificaría en cierto modo su reticencia a la publicación era el posible temor que tenía a las represalias de los habitantes de Potosí, pues en la crónica declara una y otra vez las malas obras de los mismos (Hanke y Mendoza, xliv). Quizá la intención de Arzáns, y esto también lo han sugerido sus editores, era rendir tributo a Potosí a través de su obra. Sin afirmar tal objetivo, lo cierto es que la perduración de la crónica a través del tiempo, así como el recuperado interés en su contenido por parte de los especialistas, confirman de algún modo esta hipótesis.

A raíz de la muerte de Arzáns en 1736, el manuscrito quedó en poder de su hijo Diego, quien inicialmente intentó continuar con la labor de su padre, pero que, a raíz de problemas económicos tuvo que depositarla como prenda para conseguir cierta cantidad de dinero de manos de un clérigo, del que se desconoce cualquier información y quien la resguardó celosamente. Fue en 1756 que la *Historia*, todavía manuscrita, fue enviada al Consejo de Indias en España, sin saberse el motivo o la autoría de tal decisión, aunque se intuye que fue el entonces corregidor de Potosí, de quien se hace referencia en el informe de Bernabé Antonio de Ortega y Velasco (Hanke y Mendoza, xli). Posteriormente, se sustrajo de la Secretaría del Consejo pero fue

regresada a la brevedad. Se considera que estuvo de nuevo a resguardo en la Biblioteca del Consejo a finales del siglo XVIII (Hanke y Mendoza xliii).

En 1877 Luis Subieta Sagárnaga reportó la existencia de una posible copia de la *Historia* de Potosí que estaba en manos de José Gabriel Quezada y que habría aparecido tras un inventario post-mortem. Un tal Julio Nava propuso entonces publicarla y hacer una copia autógrafa; sin embargo, le robaron el original y por motivos personales tuvo que dejar la copia en París en la Casa Artola. Más adelante, Luis Felipe Manzano consulta otra copia que aparece en Potosí y afirma que estaba en manos de un párroco de la misma ciudad. Hay algunos otros informes acerca de la posible existencia de copias en diferentes lugares, pero la fiabilidad de éstos es muy cuestionada. Lo que sí es cierto es que una de estas copias llegó a la biblioteca John Carter Brown Library en la segunda década del siglo pasado y que de esta copia procede la edición moderna que utilizo en este trabajo. Hanke y Mendoza sostienen que es muy probable que el manuscrito que donó el coronel Church a la Universidad de Brown sea uno de los manuscritos que se encontraba en Potosí (xliii).

La estructura que tenía el manuscrito potosino en 1756 y que fue reportada por Bernabé Antonio de Ortega y Velasco en su informe remitido al Consejo de Indias indica que el texto estaba compuesto por dos tomos. El primero de ellos estaba integrado por 10 libros con 50 capítulos, y un total de 559 folios. El periodo histórico que abarca es de 1545, con el descubrimiento del Cerro Rico de Potosí, hasta 1720. El segundo tomo estaba integrado por 24 capítulos, los primeros 15 escritos por Arzáns y los siguientes 9 por su hijo Diego de Orsúa y Vela, en los que se compilaban, según el informe, 152 folios (Hanke y Mendoza xliii).

La edición de 1965, publicada por la Universidad de Brown, está dividida en tres tomos. El primero consta de dos partes, una que contiene las aportaciones de los editores, que he venido

anotando, el análisis histórico y contextual de la obra, así como de la vida del autor. Esta primera parte tiene varios apartados, como “El cultivo de la historia en las Indias”, que señala la importancia que ha tenido el registro histórico de lo sucedido en América. “Los historiadores de Potosí”, por ejemplo, enuncia algunos de los escritores que se encargaron de registrar los sucesos de Potosí a partir del descubrimiento del Cerro Rico. Además, el estudio de Hanke y Mendoza ofrece valiosa información sobre los diferentes manuscritos y sus posibles itinerarios, los intentos que se hicieron para editar el manuscrito, la estructura, estilo y fuentes de la obra.

La estructura de la *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, corresponde a una división en dos partes. La primera parte consta de 10 libros, cada uno de los cuales, a su vez, está dividido en diferentes capítulos que, en la mayoría de los casos, siguen un orden cronológico. La segunda parte de menor extensión se compone de 3 libros. Por ejemplo, el Libro I de la primera parte consta de 5 capítulos e inicia como si fuera una relación de hechos, es decir, da cuenta de la ubicación geográfica de Potosí y todo lo que lo rodea. Una vez establecida la ubicación de Potosí, el segundo capítulo hace referencia al descubrimiento de las Indias y el posterior descubrimiento del Perú en el tercero. De igual manera, narra parte de la historia de los “Ingas” en el capítulo cuatro, y concluye el libro uno con el quinto sobre el origen del nombre de Potosí. La lógica que sigue la división de la obra es consistente pues cada capítulo está dedicado a un año o se utilizan varios capítulos para relatar los sucesos de un año.

El Libro II consta de 9 capítulos y las temáticas que se abordan son el descubrimiento de Potosí, la fundación de la Villa Imperial, la entrada del virrey Blasco Núñez Vela y las batallas entre Gonzalo Pizarro y Pedro de la Gasca. El libro III consta de 12 capítulos y a lo largo de éstos se narra la riqueza del Cerro, la ubicación de la iglesia de San Francisco, el descubrimiento de la imagen del Cristo de la Veracruz, riñas entre los habitantes de Potosí por la plata, y se habla

de Egas Guzmán como uno de los tiranos de Potosí, que es finalmente asesinado. Por su parte el Libro IV tiene 18 capítulos que tratan sobre los santos que se eligen como patronos de Potosí, la celebración de fiestas en honor de Felipe II, situaciones caóticas de la naturaleza, baja de la producción de plata a causa de los pecados y enfermedades (referencias a Sodoma y Gomorra), nuevos yacimientos de plata, batallas entre los diferentes grupos social e implementación del azogue. El Libro V posee 29 capítulos que desarrollan temas como la llegada del virrey Toledo, las ordenanzas, el establecimientos de la mita, la construcción de la rivera y las lagunas como sistema hidráulico para la molienda de plata, continuos descubrimientos de yacimientos de plata, celebración de fiestas por la entrada de diferentes autoridades, primer nacimiento en Potosí, más peleas entre los diferentes grupos, inicio de construcción de la iglesia de la Compañía de Jesús y la muerte de Felipe II. El Libro VI contiene 23 capítulos donde se narran las fiestas en honor de Felipe III, la continuación de las peleas sectoriales, desastres naturales (sequías, principalmente), milagros realizados por diferentes santos y vírgenes. Los 19 capítulos del Libro VII detallan las peleas entre los diferentes bandos, considerando esto como uno de los tres azotes de Potosí, la realización de fiestas por la canonización de San Ignacio de Loyola, y la finalización de las peleas entre los vicuñas y los vascongados.⁴¹

El segundo volumen da inicio al Libro VIII, que tiene 28 capítulos que tratan temas como la inundación de la laguna, los milagros que previnieron el desastre, la realización de fiestas, los altercados entre ricos y pobres, peleas entre vicuñas y vascongados, el envío de soldados de Potosí a Chile, más milagros de varios santos y vírgenes, y los diferentes altercados producto de los celos. El Libro IX contiene 40 capítulos donde Arzáns habla sobre la rebaja de la moneda, la eterna lucha entre vicuñas y vascongados, desacuerdos y pugnas entre los gobernantes, milagros

⁴¹ La bibliografía sobre este conflicto es amplia; véanse los trabajos de Luis Subieta Sagárnaga (1928), Gunnar Mendoza (1954), Marie Helmer (1960), Rosario Pérez Alcalá (1988), Alberto Crespo (1997), Jurgi Kintana Goiriena (2002), y Bernd Hausberger (2005).

realizados por santos y vírgenes, fiestas por la canonización de Santa Rosa de Lima, desastres naturales y diferentes procesiones que se realizaron. El Libro X consta de 50 capítulos (33 en el volumen 2 y 16 en el tercero); las temáticas son fiestas a los santos y vírgenes, fundación de la orden de las carmelitas descalzas, rituales como procesiones, terremotos, construcción de algunas iglesias, milagros, realización de fiestas por el monarca Felipe V, cambios de gobernantes, enfermedades por ropa contaminada, desastres naturales y disputas por minas.

El Libro I de la segunda parte se compone de 12 capítulos en los que trata temas como las disputas políticas, desacuerdos entre el pueblo con los gobernantes, los milagros que sucedieron y las fiestas celebradas por el ascenso al poder de Luis I. Los 28 capítulos del Libro II mencionan desastres naturales, derrumbes, milagros que se contraponen a tales sucesos, celebración de fiestas, disputas entre gobernantes y los pobladores, construcción de la iglesia Betlemítica, festejos por canonización de santos y conflictos en la Casa de Moneda. El Libro III, con el que termina la obra abruptamente, tiene 24 capítulos y los temas son la entrada de un arzobispo, conflictos entre el clero y los oidores de La Plata, problemas entre los diferentes grupos de Potosí, procesiones, inconvenientes entre los gobernantes, otro método para extraer plata y más procesiones. En un *addendum*, Diego Arzáns nos cuenta que su padre ha muerto y deja inconclusa la obra.

Los editores apuntan que Arzáns tomó el formato de registro anual de la *Historia pontifical* escrita por Marcos de Guadalajara y Javier entre 1652 y 1678 (Hanke y Mendoza xcv).

Asimismo, se integran elementos del llamado género corográfico,⁴² que permite la descripción

⁴² Richard L. Kagan hace un recuento de los orígenes del género corográfico desde Ptolomeo, Pedro Apiano, Covarrubias, entre otros y concluyen que “es más exacto clasificarla, como hicieron los historiadores del siglo XVI, como «historia particular», un término que distinguía la historia de un lugar o de una provincia de la historia «general» o «universal», restringidas éstas dos últimas a obras de mayor alcance, como, por ejemplo, la *Historia General de España*, de Juan de Mariana. Sin embargo, la historia particular nunca se limitaba cronológicamente y solía tratar tanto de acontecimientos actuales como de la época romana. Lo mismo puede decirse de la corografía que, como género literario, consistía en una mezcla de descripción topográfica y narrativa histórica” (81).

detallada de la historia y geografía, ya sea un territorio o una ciudad, como en este caso, con Potosí. Internamente, la estructura narrativa está plagada de una cultura libresca que revela las fuentes documentales del erudito potosino. Hanke y Mendoza reconocen al predicador agustino Antonio de la Calancha, historiador nacido en la Audiencia de Charcas, como la “influencia más directa y absorbente que Arzáns recibió de sus fuentes impresas” (lxi). La *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares en esta monarquía*, aparece de forma textual en el discurso de Arzáns, quien recoge la digresión como recurso e imprime un tono americanista y causal a la opresión de los indios. Otros materiales accesibles o fuentes ya conocidas son la *Crónica del Perú* de Pedro Cieza de León; la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Fray Bartolomé de las Casas, entre otras. A pesar de una cierta rigurosidad, hay situaciones que muestran el descuido de Arzáns por no cotejar y documentarse bien, lo que incentivó su capacidad inventiva. Por ejemplo, es relevante el caso de Antonio de Acosta, que de acuerdo con Arzáns es el segundo historiador de Potosí y al que menciona una y otra vez, cuya obra, sin embargo, no se cita directamente en ninguna ocasión. Los editores presentan la idea que plantea Arzáns en el prólogo sobre Pasquier, otro historiador también aludido, quien sería el traductor de Acosta, lo que hace dudar si el papel del último es sólo de ficción.

Por otro lado, Arzáns mantiene la autoridad a través de la experiencia y del testimonio, pues una y otra vez señala esta característica en las fuentes que cita, resaltando que fueron testigos oculares. De igual manera lo hace con los testimonios de los habitantes de Potosí a quienes entrevista directamente. El trato personal con los personajes de la *Historia* le permite al autor administrar sus fuentes y moverse entre “doctos unos, y otros que no lo son” (Arzáns, I: clxxxiii). Así, el registro de la ciudad abarca todas las capas de la sociedad; cada capítulo

representa cada una de las formas en que los temas, acontecimientos o tópicos pueden ser relatados desde una atmósfera propia y por una pluma que reclama su posición como potosino.

No obstante que hay muchos acontecimientos reales, utilizando el sentido positivista de la historia, también la crónica está plagada de narraciones en las que se describen hechos sobrenaturales, apariciones, milagros y vidas ejemplares, es decir, elementos más cercanos a los que tradicionalmente se asocia con el mundo de la ficción. En ese sentido, el trasfondo documental de la obra se nutre de todo tipo de fuentes que conviven en el amplio dominio narrativo que demuestra Arzáns en la crónica. La *Historia*, escribe Keith Richards, “es por sí misma un texto multivocal, construido en un marco amplio de datos” (30) que bien pueden referirse a las tres plagas de Potosí, a la guerra entre vicuñas y vascongados, la inundación de la laguna Caricari en 1626, o a la devaluación de la moneda potosina a mediados del siglo XVII. Al respecto, Hanke y Mendoza se cuestionan sobre las invenciones del autor:

que conjuraba ante la asombrada mirada de sus lectores a una infinidad de historiadores en su apoyo, y cuya imaginación fue suficientemente fértil como para urdir varias crónicas y dar animadas biografías de sus presuntos autores. (li)

Una de las figuras retóricas de las que se vale Arzáns para intercalar realidad y ficción en su texto es la llamada superposición de elementos irreales a los reales y que en su caso se concreta de formas diversas, ya sea la integración de personajes reales en acontecimientos ficticios o viceversa. Uno de estos ejemplos lo encontramos, por ejemplo, en la guerra entre vicuñas y vascongados, en los que “se integra a Antonio Géldez y el general Francisco Castillo que no aparecen en ninguna parte de los documentos” (Hanke y Mendoza, cxi).

Estas narraciones pertenecen más al ámbito de la literatura que al de la historia, sin dejar de lado que las formas discursivas con las que se construye la crónica en sí forman un todo donde Arzáns cuenta más que un historiador en sentido estricto. Alba María Paz Soldán sugiere que la

insistencia sobre “la verdad comprobada”, presente desde el “Prólogo al lector”, en la pluma de Arzáns, resulta una parodia, que consciente de lo extraordinario de su historia y descripción del Nuevo Mundo, legitima la veracidad de lo contado, “para garantizar que su misión es dar testimonio y descartar que se trate solamente de su propia fantasía” (13).

Por otro lado, la demarcación histórica que mantiene Arzáns sostiene una temporalidad de los acontecimientos que puede ser dividida, según sus editores, en tres partes. La primera va de la fundación de Potosí hasta la guerra de los vicuña y vascongados durante los primeros 20 años y aquí el material más común son anécdotas, consejas, leyendas, tradiciones y cuentos. La segunda parte va desde el conflicto armado que inició en 1622 hasta la entrada del Justicia Mayor Diego Marique de Lara en 1702. La última parte va de esta celebración hasta la muerte de Bartolomé en 1736 (Hanke y Mendoza, xci).

Respecto a la temática de la *Historia* de Arzáns, los asuntos que más se abordan son las operaciones mineras, la cultura, la religión, las festividades, espectáculos, la economía, la actitud hacia los indios, etc. Margaret E. Boyle estudia la categorización binaria entre la buena y la mala mujer en la ciudad minera dentro de los casi 200 años que narra la *Historia*. Además, Boyle enlista los temas que abarca este texto, “focusing on topics as broad ranging as health, race, gossip, geography, art, cooking, government, class, miracles, death, virtue, sin, and especially women” (279). El apartado de las minas se centra en el descubrimiento del mercurio para la separación de metales, uno de los asuntos que más interés despertó por el aumento en la productividad de la extracción del preciado metal. El primer capítulo del Libro V, Arzáns menciona la llegada de Toledo y “de cómo inventó la famosa fábrica de los ingenios para moler los metales” (I: 145). Sobre las fiestas y espectáculos escénicos, el cronista nos cuenta sobre “torneos y escaramuzas de los caballeros, con nuevas invenciones; y por otros cuatro días se

representaron varios pasos de los libros de caballerías, así en teatros como con caballos y lanzas en la plaza” (I: 175).⁴³

En torno a la religión, destaca la minuciosidad con que Arzáns da cuenta de los milagros, salvaciones, pecados, castigos y demás acontecimientos sobrenaturales que tienen lugar en Potosí. En la tesis del historiador peruano José de la Riva Agüero, él nos recuerda que:

las órdenes religiosas de ambos sexos adquieren enorme y preponderante influencia. La colonia adopta como ideal de vida, la vida conventual; se modela y se impregna en ella; y puede decirse que se convierte en un gran convento, con su soñolienta quietud, su monotonía interrumpida por pomposas fiesta. (220)

Los elementos antes mencionados son incorporados bajo un campo conceptual más amplio en el que Arzáns fusiona la historia profana y sagrada, por ejemplo al integrar los testimonios orales y las tradiciones pasadas de generación en generación y de voz en voz. El cronista asienta sobre el derramamiento de sangre que Francisco de la Rocha, de “entre los muchos de quienes hizo justicia (dicen los ancianos que hoy viven) fue muy sensible la muerte que dio a don Juan de Armuña, ilustre caballero natural de la ciudad de Santiago en el Reino de Chile” (II: 112).⁴⁴ De igual manera, todos estos acontecimientos de la vida cotidiana, económica y religiosa, integrados dentro de una discursividad que alterna las historias sagrada y profana, acaban incorporándose en una historia de Potosí cuyo último marco de sentido es proporcionado por los preceptos del concepto de la historia universal y de la historia divina.⁴⁵

En suma, la crónica es una mezcla de datos reales-históricos, leyendas-mitos, y crónicas diarias. El uso que realiza Arzáns de otras fuentes es meritoria en cuanto al trabajo de selección y

⁴³ Alfredo Moreno Cebrián utiliza una pintura de Melchor Pérez Holguín y la crónica de Arzáns para remarcar la inversión que el pueblo realiza para festejar la llegada del virrey Morcillo. Aún cuando Moreno no lo expresa abiertamente, el “ceremonial” de la fiesta que celebran representa una inversión de la figura que representa el poder que podrá intervenir para dar beneficios a los habitantes de Potosí (517-52).

⁴⁴ Emma Sordo centra su estudio sobre el derecho de autonomía y la disputa entre cofradías. Ella menciona que “los mayordomos de la Vera Cruz eran estrictos en la reproducción de las tradiciones; estaban muy conscientes de su autoridad y liderazgo sobre todas las cofradías en Potosí” (2003, 62).

⁴⁵ Ruth Hill desarrolla estos planteamientos en su trabajo sobre fábula e historia en España y en Perú entre 1670 y 1900.

respecto a lo que añade. Arzáns resalta los acontecimientos milagrosos de las historias que consulta y cita y de igual manera lo hace con las reflexiones morales. Por último, coincido con los editores cuando afirman que la originalidad de Arzáns radica en la crónica cotidiana que realizó de 1702 a 1736, pues es en este periodo se dedica a escribir los acontecimientos contemporáneos a él y en los que él fue participe, muy similar a la forma en que hoy en día se hace periodismo y crónica urbana (Hanke y Mendoza, xlvi).

2.1.3 Contexto histórico

Como ya se ha mencionado, el nacimiento de Arzáns se sitúa en el último cuarto del siglo XVII; las ideas filosóficas y científicas que se desarrollaron y tuvieron más difusión durante este periodo eran propuestas por Galileo Galilei, Kepler, Descartes y Thomas Hobbes, principalmente. Se considera que durante este siglo se llevaron a cabo los planteamientos de la ciencia y de la filosofía moderna. En la segunda mitad, los pensamientos que permeaban la cultura provenían de Blaise Pascal, John Locke, Spinoza, Leibniz, y Bayle, entre otros. Muchos historiadores coinciden en que es a partir de la mitad de este siglo que se sientan las bases para lo que se conocería como la Ilustración o el Siglo de las Luces.

Durante el siglo XVIII se generan diferentes acontecimientos, uno de ellos fue el perfeccionamiento de la máquina de vapor durante la primera década del siglo. Este perfeccionamiento cambia el curso de la Historia trayendo consigo la industrialización. Entretanto, en la primera mitad del siglo se van gestando las ideas y pensamientos que darán vida a la Enciclopedia bajo la supervisión de Denis Diderot y Jean d'Alembert. A este siglo también se le denomina el periodo del iluminismo por querer regirse principalmente por la razón en la gran mayoría de los aspectos económicos, tecnológicos y sociales.

En términos políticos y relacionados directamente con Potosí, el gobernante que se

encontraba al frente del reinado en España antes del nacimiento de Arzáns, era Felipe IV (1621-1665), quien participó en la Guerra de los Treinta Años que concluyó con el Tratado de Westfalia en 1648 con el cual España reconocía la independencia de Holanda. Por otro lado, la guerra contra Francia terminaba con la Paz de los Pirineos y la concesión de territorios a Luis XIII. Posteriormente, con la monarquía de Carlos II entre los años de 1665 y 1700 la decadencia del imperio español llegaba a su fin, así como la dinastía de los Habsburgo dado que el mandatario no tuvo descendencia. Una de las consecuencias fue la Guerra de Sucesión prácticamente entre toda Europa con la finalidad de hallar un heredero de la corona española. Mediante el Tratado de Utrecht, el gobernante elegido fue Felipe V, con quien se inicia la dinastía Borbónica y bajo el reinado que escribe Arzáns.

A nivel local, el contexto que rodea al cronista inicia desde el descubrimiento del Cerro de Potosí alrededor de 1545. En la “Descripción de la Villa y minas de Potosí”, reproducida por algún copista de apellido Muñoz en 1603, se lee que según “las relaciones más antiguas y ciertas”, la villa se pobló “á 19 días del mes de abril de 1545, por 75 hombres que á ello vinieron desde la ciudad de La Plata” (113).⁴⁶ La ciudad de Potosí se fue construyendo conforme iban llegando los buscadores de plata, sin seguir una planeación urbana como la gran mayoría de las ciudades de América. Así entre batallas por los territorios encontrados y las disputas por poseer las minas, Potosí se fue convirtiendo en una gran urbe sin un trazado predeterminado.⁴⁷ De tal manera que a finales del siglo XVI alcanzó una población de 120,000 personas aproximadamente igualando en habitantes a Londres. Alrededor de las primeras décadas del siglo siguiente, Potosí alcanza una población de 160,000 habitantes y se convierte en uno de los centros de consumo más grandes a nivel mundial.

⁴⁶ Sobre la discusión entre la fecha de 1545 o una anterior en 1542, véanse las opiniones de Marcos Jiménez de la Espada (70, 133) y de Peter Bakewell (2000, 281).

⁴⁷ Véase el trabajo de Teresa Gisbert sobre urbanismo, arquitectura y la imagen sagrada del entorno físico (128-33).

La estructura social y política bajo la que estaba gobernada Potosí era el denominado Consejo de Indias. Desde su fundación a principios del siglo XVI regía todo tipo de asuntos civiles, eclesiásticos, y militares. La Villa de Potosí pertenecía al Virreinato del Perú. En los lugares donde había disturbios se erigieron capitanías generales que fueron gobernadas por capitanes o gobernadores. Las audiencias, por su parte, podían sustituir la decisión de los virreyes y a los capitanes en todo tipo de decisiones; tenían a su cargo la educación de los indígenas y fungían como albaceas testamentarios. La actual Bolivia estuvo sujeta a la audiencia de Charcas. El cabildo fue una figura importante en cuanto a la organización de las ciudades pues representaba la democracia de los ciudadanos. Los integrantes de éste eran principalmente alcaldes, regidores, procuradores, secretarios y alguaciles.

Entre algunos acontecimientos que marcaron la vida de Potosí y que Arzáns menciona están la llegada del virrey Francisco de Toledo acompañado de diferentes personajes, entre ellos el padre José de Acosta. Toledo realizó diversas gestiones, entre ellas la traza de la ciudad de Potosí y apoyó la implementación del azogue como método de extracción de Plata. Otro de sus aportes fueron las leyes denominadas ordenanzas que seguían al pie de la letra los mandatos de los Reyes Católicos; también implementó el sistema de la mita para la extracción de plata, que retomó de los incas.⁴⁸

También existieron acontecimientos que deterioraron la vida potosina y por ende la de Arzáns. Por un lado, las denominadas guerras civiles entre vascos y extremeños que sentaron las bases para las desastrosas luchas entre los vicuñas y los vascongados durante las últimas décadas de 1500. Por otro, la devaluación de la moneda que se efectuó durante el periodo del regidor don

⁴⁸ Para el desarrollo de la mita (desde su implementación hasta su administración) y su evolución cronológica en Potosí, véase el trabajo de Jeffrey A. Cole.

Francisco de Néstaes Marín.⁴⁹ Estos, además de narrarlos dentro de su obra, tienen una repercusión directa al ser vecino de la Villa, pues es justamente durante este periodo de 1650 a 1750 que se inicia el declive de muchas ciudades. En el caso de Potosí, se debió a la baja en la producción de plata que trajo como una de tantas consecuencias la migración, y por ende fue uno de los principales factores en la disminución de la población.⁵⁰ En términos políticos los regidores o gobernadores de Potosí fueron 12 durante el periodo de vida de Arzáns, de los cuales se habla a lo largo de su obra y serán mencionados más adelante.

La religión, como en todas las ciudades coloniales, jugó un papel primordial en el desarrollo de la vida de sus habitantes. Arzáns se encontró con todo el aparato burocrático constituido por diócesis y arquidiócesis, presididas por obispos y arzobispos, respectivamente; así como las diferentes órdenes religiosas que arribaron a América, entre ellos Dominicos, Franciscanos, Mercedarios, Agustinos y posteriormente los Jesuitas, quienes habían formado catedrales, iglesias, parroquias, capillas y colegios.⁵¹ De igual manera la ciudad de Potosí estuvo sujeta a los concilios y a las diferentes reformas dentro de la iglesia como, por ejemplo, el Tercer Concilio Limense, en el que se decreta que todas las órdenes tienen que utilizar tanto los mismos materiales como la misma metodología para enseñar, que además enfatizó que el sistema de la inmediatez era el más eficaz para “hacerse andinos con el andino” (Egaña, 65). Esto derivó en el aprendizaje de la lengua de los nativos por parte de los eclesiásticos así como en la traducción de confesionarios y catecismos a las lenguas aimara y quechua escritos por los padres José de Acosta y Juan de Atienza.⁵² Con esta saturación religiosa no es difícil imaginar que la gran

⁴⁹ Véase el libro de Arnaldo Cunietti-Ferrando sobre la Real Casa de Moneda de Potosí durante la dominación hispánica; en específico los capítulos 5 a 8.

⁵⁰ Véase el estudio de Herbert S. Klein sobre la sociedad multiétnica de Bolivia (64).

⁵¹ Véase la *Historia de la iglesia en la América española* del jesuita Antonio de Egaña (47).

⁵² Un estudio completo sobre la actividad de los jesuitas en el virreinato peruano, lo conforman los dos volúmenes preparados por Rubén Vargas Ugarte y su *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*.

mayoría de las prácticas de la vida cotidiana estuvieran vinculadas con la religión, lo cual devino en la propagación de una credulidad ilimitada que hizo a la población ver y sentir milagros y apariciones, mismos que Arzáns retoma de otras historias y que él dice presenciar. En términos generales, este es el panorama en el que nuestro autor se encuentra inmerso. A continuación se darán algunos datos significativos sobre la actividad primordial en el Cerro Rico de Potosí.

2.2 POTOSÍ Y LA ECONOMÍA DE LA PLATA

La historia de Potosí está ligada sin duda al descubrimiento de plata en el Cerro y con ello a la minería. En esta sección se van a mostrar algunos de los rasgos económicos predominantes en el sistema social de Potosí dentro del periodo de tiempo representado en la obra de Arzáns, es decir, durante la segunda mitad del siglo XVI, XVII y mediados del XVIII. Para este acercamiento se utilizarán, por un lado, herramientas metodológicas de la historia económica, que será vista como la línea de la historia que explora el conocimiento de las estructuras para la satisfacción de las necesidades materiales de una determinada sociedad. Y, por otro, elementos de la antropología económica que plantea, en su forma más general, que un intercambio de mercancías es un intercambio de relaciones sociales donde las condiciones del trueque son impuestas por las relaciones de las partes entre sí, más que por la mercancía. Es decir, diferentes relaciones sociales entre los actores provocan distintas condiciones en los intercambios económicos en los que participan. Lejos de plantear discusiones teóricas sobre la historia económica, lo que se pretende es establecer una base teórica lo suficientemente flexible para mostrar los diferentes periodos de alza y baja en la producción de plata. Las fuentes de las que se nutrirá este apartado son trabajos académicos que se tomaron como fuente primaria.

2.2.1 El sistema de extracción de plata

La historia económica al igual que la historia en general está más relacionada con la descripción

de eventos particulares del pasado que con la búsqueda de las leyes generales que rigen estos eventos. De tal manera que además de dar cuenta de los componentes que intervienen en la economía de una sociedad en un determinado periodo intenta incluir, como dice Carlo M. Cipolla, “the analysis of their close and inextricable relations and interactions with social, political and cultural events and institutions” (3). El punto de partida aquí pretende, entonces, tomar en consideración las relaciones que se establecen no tan sólo dentro del campo mismo de la historia sino también en las interconexiones con otras disciplinas.

En los trabajos específicos de historia económica se incluyen tantos elementos como sea posible para explicar la economía de un determinado lugar en un periodo particular. Por ello, y entre otras variables a consideración, los historiadores tienen que tomar en cuenta elementos a nivel de estructura social como: “legal institutions, cultural factors, political institutions, geographical and environmental circumstances, climatic variations, the biological conditions of the human population, among others” (Cipolla, 9). En ese sentido, y teniendo en cuenta que la historia económica intenta reconstruir las características económicas particulares de un lugar determinado, se necesita responder a una serie de cuestiones básicas para completar el marco de estudio, como por ejemplo, ¿qué se produce?, ¿cómo se produce? o ¿cómo se distribuye el producto? Al ser Potosí un pueblo esencialmente minero, y centrado en la producción de plata, los principales componentes que se han de revisar serán: el sistema de extracción de plata, el sistema de acuñación de plata (creación de moneda), el sistema de exportación de plata y el rango de índices de producción respecto al tiempo. Este análisis se llevará a cabo de manera cronológica.

Como ya se ha mencionado en diferentes estudios y crónicas, los indígenas ya sabían de la

abundancia de plata en el Cerro de Potosí desde antes de la llegada de los españoles.⁵³ Al iniciarse los descubrimientos de minas en el cerro por parte de los españoles, estos tuvieron que acatar la legislación de la corona española para su explotación. Así, y de forma general, el procedimiento legal seguido fue el de conceder su explotación a particulares, siempre y cuando se pagara como impuesto el quinto real, o sea, la quinta parte de la riqueza obtenida, legislación basada en documentos como las “*Partidas* de Alfonso X, *Ordenamiento de Alcalá* (1348) de Alfonso XI y a las *Ordenanzas de Briviesca* (1387), dictadas por Juan I” (Molina Martínez 1015). La legislación específica que se aplica a Potosí comienza con las ordenanzas realizadas por el presidente La Gasca y confirmadas por la Audiencia de Lima en 1550. Estas serían revisadas y reelaboradas por el virrey Toledo en 1574, tal y como afirma Molina Martínez (1016).

Antes de la llegada de los españoles la extracción de plata por parte de los indígenas seguía métodos rudimentarios, sus herramientas estaban hechas de “piedra, madera dura, astas, bronce y cobre” (Serrano, 9). Inicialmente, los españoles emplearon estas mismas herramientas y técnicas, pero poco después, y gracias a la herencia dejada por los romanos para la extracción de mercurio, se combinaron con estas técnicas y se comenzaron a usar herramientas de acero como barretas y puntas. Posteriormente, hacia la segunda mitad del siglo XVII, se introdujo el uso de la pólvora para realizar la apertura de nuevas minas en Potosí. Como efecto colateral de esta introducción, uno de los riesgos atribuidos al uso de estas nuevas técnicas fue el aumento de enfermedades por la gran cantidad de polvo que se originaba por las explosiones (Bakewell 1984, 29; Tandeter, 69-70; Serrano, 12).

En términos generales, para la explotación de las minas se abrían túneles llamados

⁵³ Diego de Ocaña, *Un viaje fascinante por la América Hispánica del siglo XVI*, (Madrid: Studium, 1969). Thérèse Bouysse-Cassagne, “El sol de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca siglos XV-XVII,” *Boletín de Arqueología PUCP* 8 (2004): 59-97.

socavones y galerías. Para conseguir estas excavaciones y con el objeto de debilitar la piedra, se usaba la técnica de frío-calor mediante la acción del fuego y del agua. Así por ejemplo, el primer socavón se realizó en 1556 por Florentino Benino y se concluyó su construcción en 1585 en un proceso muy peligroso como indica el caso de Enrique Sandi, quien sugirió ir rompiendo la roca por dilatación térmica y murió asfixiado por la aplicación de esta técnica (Serrano, 10).

La mina era considerada como el área de aproximadamente 50 metros de una veta dividida y limitada por cuadras a lo ancho y a los lados. Las minas se iban escarbando de tres maneras, de manera horizontal y de frente (frontón), hacia abajo a manera de pozo (pozo o pique) o bien en un ángulo de menos de 90 grados (chiflón). Debido a las filtraciones naturales, muchas de las minas se inundaban, lo cual dificultaba la extracción de plata y ponía en riesgo la vida de los mineros. Se asume, dada la falta de datos, que el desagüe se hacía de manera manual. Así fue hasta 1721, cuando llegó a Potosí un ingeniero francés, Luis Laduero, con un método artificial mediante una bomba para desaguar la mina Cevicos, cuya profundidad alcanzaba 835 metros (Arzáns, III: 130-31).

A lo largo del periodo estudiado se introdujeron tres nuevas técnicas que produjeron un aumento considerable en la obtención de plata en Potosí: la primera fue a través de la utilización del azogue a partir de 1570; la segunda, en 1586 por Carlos Corso, quien implementó el hierro con lo cual se utilizaba menos mercurio; y la tercera, por Alonso Barba a finales del siglo XVI y principios del XVII, con el sistema de cocimiento con el que aceleraba el proceso de obtención de plata y se conseguía una mayor calidad en la misma. Para tener una idea más clara, a continuación se muestra el cuadro general, descrito por Mervyn F. Lang, del proceso denominado “beneficio de patio” respecto a la azoguería y amalgamación; su nombre deriva del proceso mismo pues éste se llevaba a cabo en patios grandes:

1. Saca: extracción del mineral de las vetas rocosas usando barretas y picas, a profundidades variables según la edad de la mina, seguida por transporte en carreteras hasta la hacienda de beneficio.
2. Molienda: del mineral extraído en molinos de piedra, a mano y más tarde por fuerza hidráulica. Se reducía la mena a un polvo finísimo.
3. Ensalmorado: Se formaban en eras o patios circulares o rectangulares de 18 a 35 quintales de mena molida. Se agregaba sal común, previo humedecimiento de los montones a razón de 2.5 a 3 libras por quintal (sales de hierro o cobre) a todas las menas menos a las más ricas, a razón de 8 a 10 libras por montón.
4. Incorporo: Adición de azogue, 1 a 2 libras por montón.
5. Repasos: Se trillaba el montón con pies humanos o más tarde con caballerías de 20 caballos, formando tortas varias veces al día; poco a poco el azogue iba absorbiendo la plata. El repaso de 2 o 3 meses, según el tiempo y el clima.
6. Tentaduras: Durante el repaso se sacaban partidas de diferentes partes de la torta y se las examinaba detalladamente, diluyéndolas en agua. Luego se agregaba cal para enfriar la masa (es decir retardar el proceso) o el magistral para calentarla (es decir acelerar el proceso).
7. Lavado: De la masa está en tina con agua, y agitación por molinetes así se separaba la pella (la amalgama de plata), y se quitaba el lodo.
8. Desazogado: Se exprimía la pella, se confeccionaban piñas que se sometían luego al desazogado por ventilación en vasijas colocadas en hornos, con tuberías que permitían recoger el azogue soltado.
9. Fundición y apartado: el metal separado se sometía a un acabado fundiéndolo en barras. (655-74)

Desde el descubrimiento de las primeras minas Centeno, la veta Rica, la del Estaño, la de Mendieta, la de Oñate, la de San Juan de la Pedrera, entre otras, ya se planteaba la necesidad de establecer una casa de la moneda que rigiera el control de la extracción de plata, la creación de una moneda que tuviera entre sus funciones, según Pedro Juan Vignale, promover “el comercio interno, que el escaso circulante extraído de la Península no favorecía, así como atraer al indígena a un sistema que sustituyera el trueque de mercancías”. Después de una ardua discusión acerca de dónde ubicar la Casa de la Moneda, se instaló en Lima siguiendo las órdenes de García de Castro. Sin embargo, el virrey Toledo la trasladó a Potosí y el 20 de diciembre de 1573, continua Vignale, “se envió al monarca la primera moneda que se ha labrado después que la casa se fundó en esta provincia, con la nueva estampa” (9-11).

Para 1573 se labraban las famosas macuquinas, ya sea sin cordoncillo o columnarias. El

nombre de macuquina deriva de la voz quechua ‘makkaikuna’, que quiere decir ‘las golpeadas’. Hubo de varios tipos de macuquinas, entre ellas las de escudo y cruz de Jerusalén (1575-1652); las de cruz y columnas de Hércules (1653 a 1773). En los dos periodos se sellaron monedas con los valores de 8, 4, 2, 1 y 1/2 reales.⁵⁴

En la siguiente gráfica (fig. 1) se muestran las variaciones en la producción de plata durante el periodo que va de 1545 a 1710. Se pueden observar los puntos más altos de producción en los quinquenios de 1585 a 1605, una caída considerable en 1595, y sus posteriores oscilaciones, con efímeros repentes en 1615 y 1643.⁵⁵

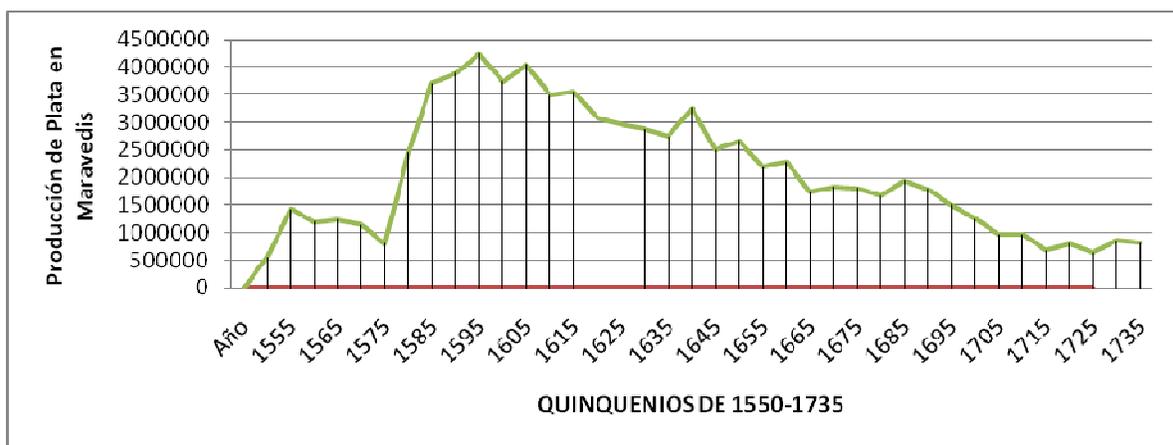


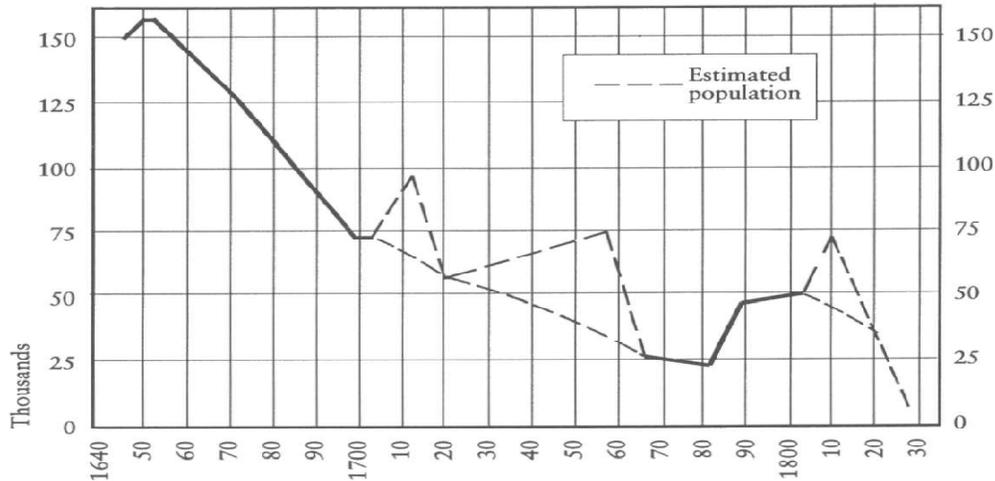
Fig. 1. Producción anual de plata en Potosí, 1550-1710.

La siguiente gráfica (fig. 2) ilustra cómo a partir de 1640 se inicia el descenso de población y que coincide con la baja en la producción de plata.⁵⁶

⁵⁴ Véase *La acuñación de monedas en Potosí*, de Wilson Mendieta Pacheco y Rubén Ruiz Ortiz, quienes definen a la macuquina como “la moneda de plata batida en cospeles irregulares a golpe de martillo, sin cordoncillo, de bordes recortados, con espesor y módulos variables y de tosca acuñación” (37).

⁵⁵ Los datos pertenecen a Bakewell (1975). Véase también los datos aportados por John Fisher sobre la producción del metal en todo el Perú de 1776 a 1824 (27).

⁵⁶ La fuente en este caso es el artículo de Daniel J. Santamaría. Véase también el gráfico de Enrique Tandeter (20).



Source: Daniel J. Santamaría, "Potosí entre la Plata y el Estaño," *Revista del Instituto Panamericano d Geografía de Historia* (México, 1973).

Fig. 2. Población de Potosí, 1640-1830.

2.2.2 La mano de obra

La mano de obra que se encargaba de la extracción de plata en las minas de Potosí fue principalmente indígena y estaba organizada de manera jerárquica. Los propietarios de las minas, por lo general españoles, tenían a su cargo a los mineros, personas contratadas por sus conocimientos sobre los yacimientos y llamados mayordomos, encargados o supervisores de minas. Estos, a su vez, tenían ayudantes llamados huatacamayos, que estaban encargados de supervisar las fortificaciones y defender a los mitayos. Estos eran los que desempeñaban la labor de extraer el mineral; es decir, eran los encargados de escarbar y sacar el mineral; se repartían entre los propietarios de las minas. La gran mayoría de los mitayos eran traídos de los alrededores de Potosí. Vignale señala que desde el gobierno de Toledo en 1575 hasta el de Luis de Velasco en 1601, cada cuatro meses trabajaban un promedio de 5000 indios. En 1787, Pedro Vicente Cañete y Domínguez escribe acerca "De la mita" y testifica que en agosto de 1578, el virrey Toledo: "hizo en Lima el repartimiento de los indios de mita para Potosí en catorce mil doscientos cuarenta y ocho indios, cuya mita ordinaria era de cuatro mil setecientos veinticuatro mitarios por cada tercio del año o a cada cuatro meses" (101). Lo que supone un aumento

considerable en la población, pues los mitayos muy seguramente iban con sus familias y en muchos casos se quedaban a vivir en Potosí.

La división laboral de los mitayos se hacía en función del tipo de trabajo realizado y las principales categorías eran las siguientes: barreteros, que iban abriendo las minas; brosirís, que eran los que rompían los trozos de piedra y mineral que se iban desprendiendo; apires o sacadores (criados), encargados de sacar el mineral a la cancha a través de escaleras; siquepiches, que mantenían limpios los caminos por donde pasaban los apires; pirquiris, encargados de reparar y reforzar los muros de las minas; y los chasquis, que se encargaban de sacar material en condiciones extremas como caminos estrechos o derrumbes (Bakewell 1984, 138).

Los apires, como ya se mencionó, eran los encargados de sacar el metal por unas escaleras, para lo que utilizaban bolsas de cuero que se llevaban en la espalda con el metal, y que subían por unas escaleras hechas con vigas de madera y cuyos peldaños eran de cuero de vaca. La carga la dejaban en lo que llamaban la cancha que se encontraba en la entrada de la mina. Una vez que el material estaba ahí era seleccionado por otro grupo de trabajadores llamados palliris, labor que por lo regular era desempeñada por los muy jóvenes o los muy viejos, exentos de suficiente fuerza física. Las personas que acarreaban el material a los ingenios eran llamados arrieros o cumuris. Dado el bajo salario que percibían los mitayos, se les permitía sacar porciones de mineral a manera de compensación, a las que se denominaba achupas o achuras (Serrano, 17). Otras figuras que intervenían también en el proceso de extracción de plata, pero con tintes de depredación del metal, eran los mordedores y los kajchas, nombre con el que se conocía a los que robaban el mineral (Absi, 17).

Además del personal que se empleaba en el proceso de extracción, también la amalgamación trajo consigo varias figuras especializadas para esta labor. Por un lado, los

llamados morteros, que, en palabras de Bakewell, “fed ores for crushing between the stamps of the mill and its mortar block” (1984, 139), y cuyo encargado en los ingenios solía ser o bien un mestizo o un español. Por otro lado, existían figuras tales como los repasadores, los lavadores o tinadores, los leñadores o carboneros y los horneros. Bakewell también menciona que las mujeres se hacían cargo de las guayras, que eran pequeños hornos que se ponían en lo alto del cerro para aprovechar el viento, donde obtenían metal que les daban los barreteros con cierto consentimiento de los propietarios de las minas como compensación de su bajo salario (1984, 140).⁵⁷

Otra de las figuras que intervino en la explotación de plata dentro del grupo de los trabajadores fueron los denominados “mingas,” indígenas que se alquilaban por su cuenta y que surgieron a causa de la reducción en la repartición de mitayos dentro de la mita realizada por el virrey Enríquez (Lumbreras y Garrido, 161). Los dueños de las minas los contrataban sustituyendo a los mitayos y, por otro lado, los mismos mitayos les pagaban para que hicieran su trabajo, situación que está ampliamente documentada en la *Relación General de la Villa Imperial de Potosí*, que un dueño de ingenios en la ciudad, Luis Capoche, probablemente natural de Sevilla, redactó cerca de 1585 (161; Bakewell 1984, 135).

Un importante aspecto social que debe tomarse en cuenta es la merma de la población indígena como consecuencia de los trabajos forzados a los que estaban sometidos. Esta disminución de la población se debió a la mortandad de los indígenas por las condiciones en las que trabajaban y a sus largas jornadas. La situación debió afectar más la economía familiar que a la economía minera, puesto que el jornalero podía ser reemplazado con otro jornalero, mientras que no se podía hacer lo mismo con el jefe de familia si era el principal sustento económico

⁵⁷ Para varios de los términos especializados, véase el *Diccionario y maneras de hablar que se usan en las minas y sus labores en los ingenios y beneficios de los metales*, de García de Llanos, realizado en 1609.

dentro de la misma. Al respecto, Peter Bakewell y otros lectores de Luis Capoche, mencionan que por lo menos 50 indígenas morían cada año por accidentes de minas o en las labores de amalgamación. A este número de muertos deben sumarse las muertes por enfermedades derivadas por el trabajo propio de las minas como la silicosis. Toledo llevó a cabo una serie de regulaciones que fueron integradas dentro de las ordenanzas en torno a la seguridad de los mineros como, por ejemplo, la prohibición del trabajo a tajo abierto debido a los derrumbes, el fortalecimiento de las paredes de las minas y la construcción de escaleras más grandes y resistentes.

Por otro lado, además del daño provocado por las largas jornadas, los indígenas también sufrían el maltrato psicológico. Bakewell escribe que:

The carriers naturally arrived breathless and sweating at the mine entrance, –and the refreshment they generally find as consolation for their efforts is being called dogs, and being molested for having brought up little ore, or being told that they have been slow, or that they have brought up earth, or they have stolen the ore. (1984, 144)

Estos aspectos de maltrato y extensión de labores respondían principalmente a la angustia que padecían los potosinos con el posible agotamiento del metal y la baja de calidad del mismo.

Para tener una idea de los bajos salarios que recibían los trabajadores, a continuación se muestra el salario (fig. 3) que estableció el virrey Toledo en 1573 y que Luis de Velasco y Castilla incrementó hasta 1596 (Bakewell 1984: 101):

	Mine workers	Freighters of ore (cerro to refiners)	Refinery workers
Toledo	3.5 reales diarios	3.0 reales diarios	2.75 reales diarios
Velasco	4.00 reales diarios	3.5 reales diarios	3.00 reales diarios

Fig. 3. Salarios de trabajadores.

Los gastos que tenían los mineros se repartían básicamente en comida: papas, maíz, chuño, charque, ropa, entre otros. Para su trabajo invertían dinero para comprar la hoja de coca que les

ayudaba a soportar las largas jornadas laborales, y que en algunos casos les vendían los mismos propietarios de la mina. También empleaban parte de su salario en los gastos de iluminación, es decir, en velas de sebo y, por supuesto, el consumo de alcohol que poco a poco se fue introduciendo como mecanismo de soporte psicológico, físico e incluso espiritual.

2.3 RESUMEN

El estudio y reconstrucción del contexto de la obra aportan los contrastes sobre los que Arzáns escribió, pues aunque él toma la pluma desde un Potosí en declive económico, no deja de subrayar a través de toda la obra la grandeza potosina. Muchas de las reformas a nivel ideológico que se están gestando en el mundo no se ven representadas en la obra, pero algunas otras sí se muestran, pero están en constante relación con el dominio y control de las minas por parte de la corona española. Algunos ejemplos son: las diferentes reformas hechas por el virrey Toledo a través de las ordenanzas, las nuevas técnicas para la extracción y procesamiento de plata y las reformas eclesiásticas para la evangelización.

Un momento histórico, también de decadencia de la Corona española; de batallas que demandaban soporte económico y por ende mayor exigencia a los territorios dominados, en este caso Potosí; además de la sed de enriquecimiento de los pobladores y extranjeros que llegaban, son las variantes que conforman el paisaje cultural de la Villa. Todo esto repercutía en un mayor requerimiento de plata, situación que hacía alargar las jornadas de trabajo o bien que se crearan diferentes turnos para la explotación de minas. Aunado a esto, también interviene el fuerte despliegue de la maquinaria ideológica eclesiástica para evangelizar y mantener cierto control con la población.

Esta serie de contrastes sociales y culturales, aunados a las situaciones naturales de la geografía potosina ponían en riesgo a la población, ya sea por pérdida de riquezas o la vida

misma en el caso de los mineros. Tal escenario fue aprovechado y canalizado perfectamente por el sistema religioso bajo su visión providencialista y en constante competencia entre las diferentes órdenes y posturas. Parte de este sistema consistió en la creación de milagros y rituales que formaron parte de la cultura virreinal y que en la *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, son un fuerte componente. Es sobre este aspecto de la cultura virreinal, y en particular, sobre el sistema de milagros y rituales que se llevan a cabo dentro de la obra, del que se hablará en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 3: POTOSÍ, UNA HISTORIA MILAGROSA

Arzáns sigue los lineamientos de la historia providencial.⁵⁸ En ese sentido, la creación del Cerro de Potosí se lleva a cabo a la vez que la creación misma del mundo hecha por parte de Dios, quien introduce el orden en el caos reinante (Arzáns I: 11). Con el descubrimiento del Cerro por parte de los españoles comienza la historia de Potosí propiamente dicha; es decir, se empieza a generar el sistema cultural potosino que el cronista refleja dentro de la crónica. Es importante aclarar que Arzáns no niega el conocimiento de la existencia de plata por parte de los indígenas y, por ende, tampoco la existencia de sus sistemas culturales,⁵⁹ pero su narración se centra en la periodicidad que marca la crónica con respecto a la ciudad de Potosí en el contexto de la formación de una ciudad criolla.⁶⁰ El descubrimiento de la plata así como el incremento en su extracción provocó un aumento constante de la población mediante sucesivas olas migratorias hasta la década de 1650, cuando el declive poblacional acompaña al de la producción minera después del último repunte de ésta en 1640. Estas sucesivas olas migratorias contribuyeron a generar un incremento en la complejidad del sistema social debido a la diversidad de grupos étnicos y sociales que se veían obligados a convivir en la ciudad que, por cuestiones comerciales y financieras, estaba conectada y dependía de los mayores centros económicos del planeta.

En este capítulo se dará cuenta de una parte importante del sistema sociocultural potosino,

⁵⁸ José Ferrater Mora ha explicado lo que este cambio significa respecto al pensamiento griego y en la misma concepción occidental del mundo: “la filosofía de la historia de San Agustín es una teología de la historia. Y una teología es siempre una teodicea, una justicia de Dios y una justificación de esa justicia. En la historia vista por San Agustín aparece no sólo, sin embargo, la justicia divina, sino también su misericordia, tan infinita y tan incomprensible como su justicia. Por eso la historia es, al mismo tiempo que castigo, redención de este castigo. Para el cristiano la historia se hace, en efecto, posible mediante el pecado, es decir, mediante el quebrantamiento de la ley divina, el afán de conocer el bien y el mal, el apartamiento de Dios, la soberbia. Pero el pecado es sólo la posibilidad y el fundamento de la historia, su condición necesaria y no su misma sustancia. La historia es, sin duda, historia de los pecados humanos, pero también de la salvación de los mismos. Por eso no es una comedia, divina o humana, ni tampoco una tragedia, sino un drama. La historia es, para San Agustín, historia del gran drama de la salvación” (38-39).

⁵⁹ El artículo de Tristan Platt y Pablo Quisbert hace un recorrido sobre el conocimiento del Cerro por parte de los indígenas, las disputas entre ellos y el silencio guardado de 1538 a 1545 al entregárselo a Pizarro (231-78).

⁶⁰ Sobre la “metrópoli criolla,” véase el tercer capítulo del libro de Manuel Lucena Giraldo, *A los cuatro vientos: las ciudades de la América hispánica* (97-128).

la historia de los numerosos milagros que ocurren a lo largo de la crónica de Arzáns, haciendo énfasis en la red⁶¹ de conexiones existente entre los rituales, los milagros y los principales personajes que se despliegan a lo largo de la crónica.

3.1 METODOLOGÍA: COMPLEJIDAD CULTURAL Y VISUALIZACIÓN

De cierta forma, la red de relaciones sociales y religiosas da la medida de la complejidad en la que se desarrolla la historia de Potosí, pero sirve además como una guía de lectura complementaria de la crónica de Arzáns, gracias a que la visualización de las múltiples conexiones que parten de cada núcleo de la red —ya sean rituales, milagros o personajes— pone al descubierto la verdadera riqueza cultural de este Potosí colonial. Esta red religiosa se ha reconstruido a partir de una metodología que integra los siguientes pasos:

1. Lectura detallada del texto.
2. Elaboración de un modelo básico del mundo religioso en Potosí basado en la siguiente cadena de eventos:

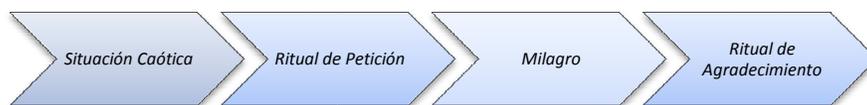


Fig. 4. Secuencia de eventos

3. Almacenamiento de la información textual a partir de este modelo y siguiendo un esquema basado en redes de tópicos y asociaciones. Aunque no se han usado todas las características que ofrece la herramienta conceptual denominada Mapas de Tópicos,⁶² la metodología aquí descrita hace uso de las principales características de la misma, utilizando como elementos nucleares del análisis los *tópicos* (objetos abstractos de nuestra red), las *asociaciones* (relaciones establecidas entre los mismos) y las *ocurrencias* (las diversas fuentes en las que se basa el análisis, incluyendo la propia obra de Arzáns, que se convierte en la ocurrencia principal).
4. Representación y manipulación de la red generada por medio de una aplicación desarrollada ad-hoc. Para ello se ha usado la plataforma de desarrollo NetLogo,⁶³ que

⁶¹ Una red es una estructura matemática que consta, esencialmente, de dos partes claramente diferenciadas. Por una parte contiene un conjunto de objetos (en términos matemáticos, nodos) y por otra un conjunto de relaciones (en términos matemáticos, aristas) que conectan estos objetos entre sí (Kadushin, 3).

⁶² Véase Steve Pepper, *The Tao of Topic Maps: Finding the Way in the Age of Infoglut*.

⁶³ Véase nota 1.

proporciona las ventajas de un sistema visual de manipulación de los objetos a la vez que toda la potencia de un completo sistema de programación en el que implementar las diversas herramientas que ha sido necesario desarrollar.

5. Análisis detallado de las características de la red generada y que, en general, corresponden a lo que se expondrá en el siguiente capítulo. En este sentido, hacemos uso de ciertas medidas matemáticas habituales en el análisis de redes complejas, cuya interpretación en el contexto que nos ocupa nos permite destacar de forma objetiva aquellos elementos que juegan un papel fundamental entre todos los elementos que componen nuestra estructura, reconocer patrones que se repiten en la representación de las diversas cadenas de eventos estudiadas, etc.

Los dos componentes estructurales que sobresalen en el sistema religioso potosino y que sirven para conectar el mundo sobrenatural con el mundo social de la Villa, son los rituales y milagros que recorren toda la obra de Arzáns.⁶⁴ El objetivo de este capítulo será el de analizar y modelar el sistema de rituales y milagros así como exponer una clasificación de los mismos que ayude a facilitar la visualización de la complejidad cultural que la obra representa; pero antes de poder abordar esa tarea es necesario que presentemos algunas trazas básicas acerca de lo que se entiende por sistema complejo así como una breve descripción de aquellos elementos que ayudan a reconocerlos y estudiarlos.

A pesar de que no exista una definición universalmente aceptada de este concepto, parece que hay cierto consenso en describir un sistema complejo como “one made up of a large number of parts that interact in a nonsimple way. In such systems, the whole is more than the sum of the parts, not in an ultimate, metaphysical sense, but in the important pragmatic sense that, given the properties of the parts and the laws of their interaction, it is not a trivial matter to infer the properties of the whole” (Simon, 468). En esta descripción (y en aquellas que son similares a esta) la interacción entre los componentes del sistema es una parte fundamental del proceso.

De forma más detallada, Paul Cilliers (3-5) señala algunas de las características propias de

⁶⁴ En total hay 137 milagros repartidos por toda la *Historia*.

este tipo de sistemas:

1. Están formados por un gran número de componentes (a menudo bastante simples).
2. Estos componentes interactúan dinámicamente entre sí.
3. La interacción es habitualmente bastante rica.
4. Es una interacción no lineal.
5. No hay conexión directa entre elementos distantes, sino que se conectan por medio de elementos intermedios.
6. Existe una gran cantidad de rutas de *feedback* (no lineales).
7. Los sistemas complejos son sistemas abiertos.
8. Operan bajo condiciones que distan de ser condiciones de equilibrio.
9. La historia del sistema es de vital importancia para su evolución instantánea.
10. Los diversos subcomponentes que lo forman no pueden acceder a toda la información del sistema, únicamente pueden reaccionar a la información local que poseen. El comportamiento del sistema como un todo es una propiedad relacional (emergente).

Por otra parte, el mismo Cilliers destaca aquellos sistemas cuyas interacciones locales puedan representarse por medio de un sistema basado en reglas simbólicas y que puede ser de gran utilidad para representar la riqueza de los sistemas sociales y culturales con los que normalmente trabajan las humanidades (15). Para reconocer cuándo un sistema real es susceptible de ser modelado de esta forma, Cilliers presenta los siguientes principios:

- El comportamiento del sistema tiene que ser reducido a un conjunto de *reglas* que lo describen adecuadamente.
- El conjunto de reglas simbólicas modelan el sistema desde un punto de vista *semántico*.
- El modelo consiste de un conjunto de relaciones lógicas entre los símbolos (reglas de producción).
- El conjunto de reglas está gobernado por un sistema centralizado de control, conocido como *meta-reglas* del sistema.
- Cada concepto tiene un símbolo que lo representa, y recíprocamente, todo símbolo debe representar un concepto específico del sistema real.

Con este objetivo en mente, se intenta formular una serie de reglas sencillas que permitan alcanzar un entendimiento general del sistema mediante la visualización de los componentes que interactúan en el sistema religioso que describe Arzáns. Teniendo en cuenta que el sistema a

representar proviene de una crónica escrita, las reglas reflejarán los patrones extraídos de la lectura detallada del texto mediante su formalización en una estructura del tipo “*el elemento x aparece relacionado con el elemento y en la sección z del texto*” (ver fig. 5).⁶⁵

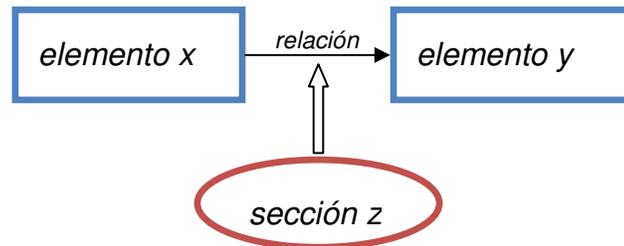


Fig. 5. Estructura relacional x, y, y z.

En el nivel antropológico, la estructura más abundante y que aparece de manera recurrente a lo largo de toda la crónica es la indicada anteriormente, y que responde a una secuencia de actividad socio-religiosa en la que una situación de *caos* provoca la organización de un *ritual* para pedir la intervención de la divinidad, la cual realiza un *milagro* que restaura el equilibrio natural o social en el que vive la comunidad; finalmente, esta misma comunidad cierra la secuencia con la realización de un *ritual* de agradecimiento. Para la representación de las dos estructuras señaladas se hará uso de una codificación de las mismas por medio de un conjunto de símbolos abstractos matemáticos que permitan reflejar las relaciones lógicas y semánticas existentes entre sus elementos y cuyo objetivo principal será la rápida y sencilla identificación de los tipos de elementos que participan en las relaciones. Por último, haré uso de la herramienta desarrollada en NetLogo para visualizar la red de rituales y milagros, así como para navegar, analizar y filtrar sus distintos componentes.

Por otro lado, la teoría de redes se hace necesaria en este contexto pues “it is one of the few

⁶⁵ La formalización de todo el proceso es más rica y será el objeto de ulteriores análisis haciendo uso de medidas según los parámetros habitualmente aceptados en teoría de redes. Sin embargo, para el propósito que se persigue aquí hemos preferido simplificar la estructura de reglas para facilitar la visualización de los diversos niveles contenidos en la narración de Arzáns.

if perhaps the only theory in social science that is not reductionist. The theory applies to a variety of levels of analysis from small groups to entire global systems” (Kadushin, 3). Al representar en forma de grafo la red social y cultural de rituales y milagros no solo se proporciona soporte visual a la complejidad que se despliega a lo largo de la crónica, sino que se aplicará una amplia batería de herramientas de medición que informan acerca de las características intrínsecas del sistema que de otra forma pasarían inadvertidas o difícilmente reconocibles.⁶⁶

Desde un punto de vista práctico, la labor manual llevada a cabo ha consistido en extraer del texto los datos principales sobre los rituales y milagros de la crónica, identificando los distintos elementos que intervienen, y almacenando toda esta información en una base de datos que se ha diseñado para tal fin. La finalidad de este proceso era poder manejar la ingente cantidad de información cultural que aparece en un texto de más de 1,300 páginas y poder así, visualizar sus conexiones y mostrar cómo el conocimiento se fue distribuyendo entre los actores sociales a través de sus objetos y protocolos culturales.⁶⁷ Esta metodología ha permitido definir una estructura homogénea para representar todas las secuencias y relaciones contextuales mencionadas anteriormente, donde el elemento principal que ha servido de guía durante la anotación manual han sido los milagros que se relatan en la crónica y que han sido contextualizados haciendo uso de los siguientes elementos adicionales:

- *Milagro de la crónica*: Contiene la narración de los acontecimientos y sirve de referente tanto externo como interno al sistema.
- *Personaje milagroso*: Divinidad que mediante el conocimiento explícito (dado por un

⁶⁶ Para un mejor entendimiento de la utilidad que ha tenido la teoría de grafos en la visualización de redes sociales, véase el artículo de Linton C. Freeman. Por su parte, Charles Kadushin define: “a network is a set of relationships. More formally, a network contains a set of objects (in mathematical terms, nodes) and a mapping or description of relations between the objects or nodes” (3).

⁶⁷ Ikujiro Nonaka menciona que: “knowledge is acquired, developed, and transferred essentially through social interaction. As a large number of networked connections enable a given actor to be exposed to a wider variety of diverse knowledge, networks act as knowledge enablers. However, strong linkages based on trust and frequent interactions are essential to transferring tacit knowledge. Individuals are able to create and maintain only a limited number of strong linkages” (17).

tipo de personajes como los sacerdotes), se sabe que, por un lado interceden ante Dios, y por otro se les atribuyen poderes sobrenaturales, en ambos casos pueden salvar a los actores sociales.

- *Fecha*: Año que señala la narración en que se llevaron a cabo los acontecimientos y que permite asignar a la red resultante una linealidad temporal.
- *Ritual de petición*: Conocimiento explícito que se obtiene de personajes como sacerdotes y otros miembros de la sociedad y que sirve de protocolo para pedir ayuda en situaciones de peligro.
- *Ritual de agradecimiento*: Análogo al anterior, pero que sirve de protocolo para agradecer por el milagro acontecido.
- *Localización en la crónica*: Referencia a la parte del libro donde se relatan los acontecimientos.
- *Situación caótica*: Acontecimiento que no puede ser predecible y que en cierta medida atenta contra el sistema, pero al mismo tiempo forma parte de él.
- *Lugar*: Espacio donde se llevan a cabo los acontecimientos, situaciones caóticas, milagros, rituales, etc.
- *Personajes*: Actores-seres que participan en cualquiera de los acontecimientos y que pudieron haber existido como personas reales o que son ficticios. Son los principales encargados en difundir el conocimiento a través de las redes que se van generando.

En la figura que se muestra a continuación (fig. 6) se representan las relaciones existentes entre dichos elementos, así como el icono usado en la representación visual de las redes generadas.

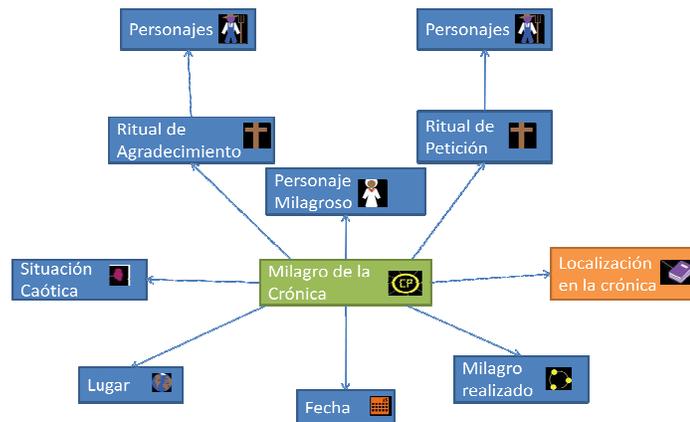


Fig. 6. Cuadro relacional de elementos de la red.

Como he indicado en la introducción de este capítulo, en la red que se forma, estos elementos son lo que se denominan nodos de la red y las relaciones entre ellos se llaman enlaces o aristas.⁶⁸

⁶⁸ Estos términos son tomados de la teoría de grafos propuesta por Norman Biggs y sus colegas.

El resultado será un grafo que consiste en “a set of points along with a set of lines connecting pairs of points” (Freeman, 3). La interpretación de lo que este grafo significa depende, por un lado, de la utilización de las medidas habituales en análisis de sistemas complejos y, por otro, del contexto de la obra y los principios ideológicos que sostienen el análisis del historiador de la cultura, esto es, de las preguntas que se esté intentando responder. En la siguiente figura (fig. 7) se muestra un ejemplo con los elementos que intervienen en un milagro particular relatado en la crónica.

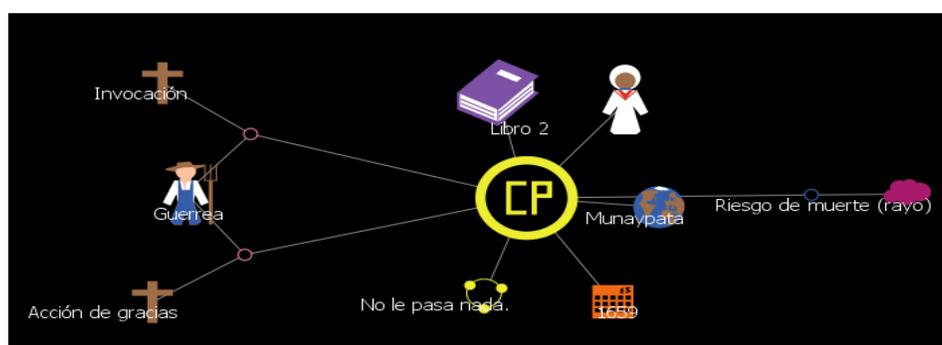


Fig. 7. Elementos de un milagro.

En este caso, representa una situación caótica que Arzáns fecha en 1659,⁶⁹ y que se produce en la zona de Munaypata, cuando le cae un rayo a Luis Guerra mientras iba de viaje a la ciudad del Cuzco; el ritual de petición que realiza es una invocación dirigida a la Virgen de la Candelaria de Copacabana de la iglesia de San Agustín; el milagro se produce pues nuestro personaje sale ileso del rayo; la secuencia se cierra con un ritual de agradecimiento que consiste en una acción de gracias dirigida a la misma virgen.

Este esquema fue la base de la que se partió para crear la visualización de la información

⁶⁹ Arzáns narra “el cuarto milagro que Dios Nuestro Señor obró por intercesión de su santísima madre en este año. Fue, pues, que el capitán Luis de Guerra, muy devoto de la madre de Dios de la Candelaria de Copacabana que está en la iglesia de San Agustín y de quien en otras partes hemos dicho algunos de los milagros comprobados que ha hecho en esta Villa, se le ofreció hacer viaje a la ciudad del Cuzco, y poniéndose en camino por el mes de noviembre de este año, pasando ya por Munaypata a tiempo que se comenzaba una gran tempestad cayó un rayo y al punto llamó en su favor a esta divina Señora, invocando su santa imagen. Favorecióle según lo acostumbra su grande piedad pues el rayo fundió un cajeta de plata que en el pecho traía de la imagen de Copacabana, y no lastimó la imagen ni menos al devoto caballero, el cual aumentó su devoción con este favor” (II:194).

en el entorno de programación y experimentación NetLogo permite al usuario interactuar con los diversos elementos que lo componen para navegar y mostrar diferentes partes de la red cultural con el objetivo de elaborar hipótesis variadas acerca del comportamiento del sistema complejo que refleja. Por ello, y tras haber descrito la metodología que se ha seguido para la determinación y almacenamiento de la información que se ha extraído manualmente de la crónica, describiré superficialmente cómo funciona esta herramienta de análisis y representación.

El principal objetivo de la herramienta es el de proporcionar un entorno de manejo cómodo y de aprendizaje sencillo para poder generar distintas visualizaciones de la red compleja socio-religiosa que se ha extraído de la crónica aquí analizada (sin embargo, la creación de esta herramienta de uso específico ha dado lugar a un proyecto de carácter general con el objetivo de proporcionar una herramienta de características similares que pueda trabajar con redes complejas genéricas). Por ello, la herramienta debe ser capaz de proporcionar filtros para ocultar/mostrar los tópicos y relaciones según sus características; de facilitar diversas visualizaciones de los elementos mostrados; de mostrar información detallada de los tópicos que intervienen; de navegar por la red mostrada de manera que se puedan descubrir patrones de comportamiento que puedan ser interpretados desde el punto de vista cultural y antropológico.

Cada elemento del sistema religioso modelado tiene asociado un *identificador único* que permite referenciarlo dentro de la herramienta. Los diversos elementos se clasifican según su tipo (lo que se llama “familia”), pudiendo encontrarse: Clasificación milagros, Fecha, Lugares, Milagros, Personajes, Personajes milagrosos, Ritual, Libro, Tópico general, Milagro crónica y otros adicionales que tienen un carácter auxiliar dentro del sistema. La herramienta permite trabajar sobre elementos individuales (dando su identificador), o bien sobre grupos de elementos, como podrían ser las familias anteriores. Una vez mostrado un conjunto de elementos en la

pantalla (fig. 8), se pueden seleccionar e ir realizando operaciones sobre ellos que permiten construir una visualización personalizada atendiendo a las diversas relaciones almacenadas en el sistema y que se han extraído del análisis de la obra. Las operaciones básicas son “ocultar” y “expandir”. La expansión de un tópico consiste en mostrar todos los tópicos asociados a él.

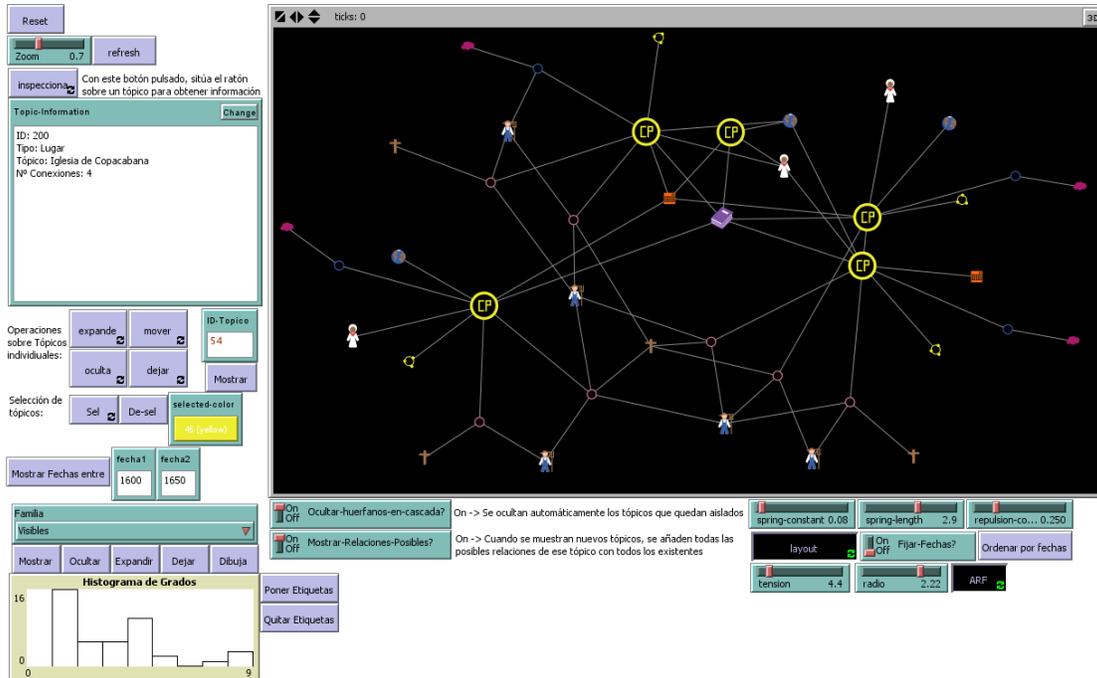


Fig. 8. Despliegado de elementos en pantalla.

La interfaz que presenta la herramienta intenta mantener en una sola capa visual todo el conjunto de utilidades que permiten al usuario manipular la información de tópicos y relaciones semánticas del modelo, y en ella podemos distinguir varias unidades funcionales principales (no entraremos en detalle acerca de funcionalidades puntuales):

- El visor en el que se muestra la representación gráfica de la red (o subred) (fig. 9) Muchas de las funcionalidades restantes se llevan a cabo interactuando con este visor por medio del ratón.

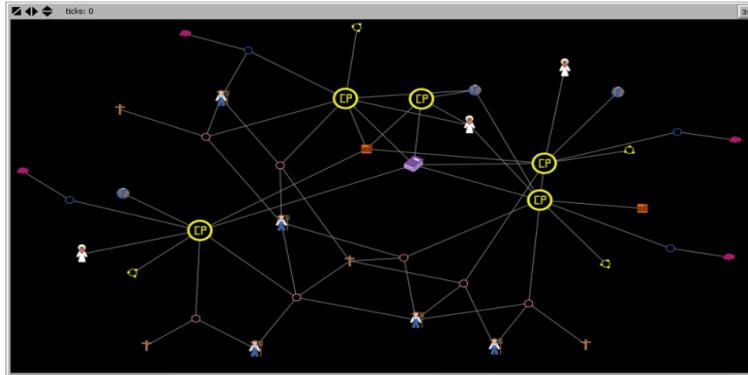


Fig. 9. Visor del modelo.

- Información extendida de un tópico. Si el botón “Inspecciona” (fig. 10) está presionado, basta situar el puntero del ratón sobre un tópico para obtener en esta pantalla información completa acerca del tópico señalado.

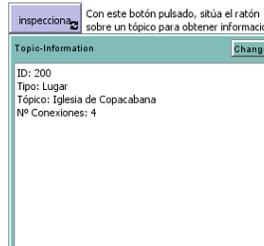


Fig. 10. Botón inspecciona.

- Funciones sobre tópicos individuales (fig. 11). Por medio de los botones de esta sección el usuario puede ocultar, mostrar, expandir, dejar, seleccionar y mover un tópico concreto pulsando sobre él en el visor.

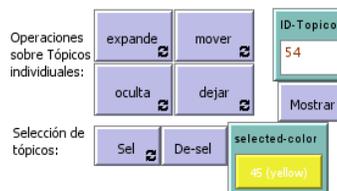


Fig. 11. Botones de diversas funciones.

- Funciones sobre conjuntos de tópicos. Teniendo en cuenta la clasificación de tópicos que se obtiene de manera natural a partir de la estructura abstracta que hemos definido anteriormente (personajes, lugares, milagros, etc.) esta colección de botones y selectores permite manipular como un bloque a todos ellos (fig. 12), facilitando ciertas tareas de representación y análisis. Además, y debido a la importancia que el análisis cronológico de los eventos supone, disponemos de un botón que nos permite mostrar todas las fechas de un rango determinado.

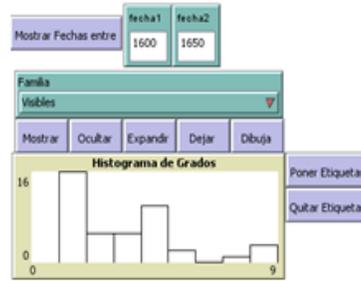


Fig. 12. Serie de botones para manipular en bloque.

Asimismo, también nos permite hacer una representación de la distribución de grados de un conjunto de nodos (fig. 13), algo de importancia fundamental para comprobar que el grafo asociado a la red (o subred) analizada, verifica propiedades habituales en los sistemas complejos. Por ejemplo, podemos comprobar que la red sigue una distribución de tipo “ley de potencias” común a la (casi) totalidad de las redes que provienen de sistemas que se ajustan a las definiciones de complejidad habituales:



Fig. 13. Histograma de grados.

- Utilidades que modifican la reordenación automática de los tópicos y relaciones visualizadas (fig. 14).



Fig. 14. Utilidades de reordenación.

Se debe tener en cuenta que el número de nodos que pueden visualizarse se acerca al millar, mientras que las relaciones que se han almacenado entre ellos ronda las 1,700. En consecuencia, una visualización aleatoria de los nodos sería de muy poca utilidad para el investigador que intenta extraer patrones visuales de las diversas subredes que se pueden obtener, por lo que se han implementado algunos algoritmos (que pueden ser ajustados en tiempo real por el usuario) que agrupan los nodos según las relaciones existentes entre ellos, facilitando la visualización de

agrupaciones naturales de los mismos. Además, el sistema ofrece la posibilidad de generar un orden “cuasi-cronológico” (fig. 15), permitiendo ordenar linealmente los tópicos correspondientes a las fechas y situando el resto de nodos de manera natural a su alrededor, como muestra la figura siguiente:

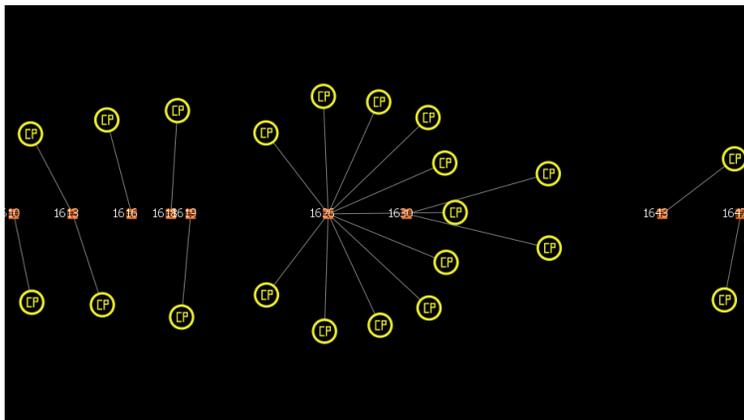


Fig. 15. Orden cuasi-cronológico.

Si hasta ahora se ha tratado el funcionamiento general que permite mostrar diferentes visualizaciones del sistema analizado, pasaremos a continuación a presentar un caso de uso que pueda servir como patrón para una metodología general de manejo y obtención de resultados. Para ello, nos detendremos en los pasos necesarios para explorar la cronología de cada uno de los personajes milagrosos, atendiendo de esta forma a la fecha de aparición del primer ritual y/o milagro en la crónica en el cual intervengan estos personajes milagrosos. Este corte de la información, que será instrumental en el capítulo siguiente, nos permitirá ver cómo se van imponiendo diferentes personajes milagrosos a lo largo de la *Historia de la Villa Imperial de Potosí* y de qué manera estos personajes aparecen íntimamente relacionados con grupos sociales específicos y con actividades económicas o elementos culturales determinados. Los pasos son:

1. Seleccionar las fechas que resultan de interés para el análisis. El sistema permite comenzar por una fecha particular (por medio de su identificador), o bien mostrar todo un rango de fechas completo. Usando el botón “inspeccionar” podemos saber el número

de enlaces asociado a cada fecha visible, que debido a la estructura de la red, se corresponden con los milagros de las crónicas que se han referenciado en esa fecha.

2. Expandir las fechas seleccionadas (ya sea individualmente, o las que quiera el usuario), para mostrar los milagros de la crónica asociados a las mismas.
3. Seleccionar la familia de “Milagros de la crónica” y pulsar en el botón “expandir”.
4. Ir seleccionando las familias que se quieran ocultar y pulsar sobre el botón “ocultar”.

Dependiendo del conjunto de fechas inicial, el resultado debe ser similar a la figura que se muestra a continuación (fig. 16).

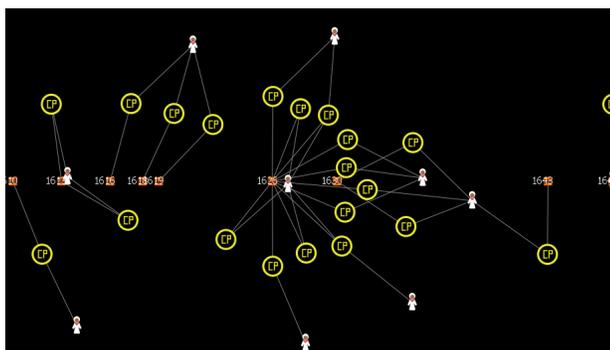


Fig. 16. Muestra de rangos de fechas.

Por último, la navegación por esta red religiosa permite una primera organización de la información que clasifica los nodos principales dentro del ciclo simbólico de la cultura potosina, los rituales y los milagros, en sus diferentes tipos.

3.2 LAS REDES RELIGIOSAS DEL POTOSÍ COLONIAL

Es necesario señalar la distinción que hacen Nonaka e Hirotaka Takeuchi sobre los dos tipos de conocimiento, el *explícito* —aquel que puede ser estructurado, almacenado y distribuido—, y el *tácito* —aquel que forma parte de las experiencias de aprendizaje personales de cada individuo (3-19). En el caso particular de la red de rituales y milagros que nosotros consideramos, el conocimiento explícito va a ser referido por los rituales que la institución eclesiástica diseña y enseña —rezos, misas, oraciones e invocaciones, entre otros—, así como la información que se dice de los personajes milagrosos y que les asigna un carácter altamente simbólico. El

conocimiento tácito que se genera en Potosí tiene lugar con la constante actualización de esos mismos rituales por parte de los personajes sociales y en la interacción directa o indirecta como espectadores o testigos de la situación caótica, de los rituales empleados y de la intervención de los personajes milagrosos.

Al llevar a cabo la socialización del conocimiento con el resto de los personajes, éste se transformará en un conocimiento colectivo que, junto con el conocimiento explícito, irá creando una colección de patrones establecidos a través de la red religiosa de Potosí. Un producto importantísimo de esta socialización del conocimiento religioso será la integración de los diversos grupos étnicos y sociales en lo que podríamos llamar la consolidación de una mayoría cultural híbrida. Esta consolidación se produce gracias a la homogeneización que sufre la información que circula en Potosí y a la estabilización de las prácticas religiosas en torno a determinados personajes sociales y milagrosos, los cuales tienen la característica de vincular a muchos de los otros elementos de la red.

En la siguiente gráfica (fig. 17) tenemos representada la intervención en los milagros, desde el punto de vista cronológico, de los principales personajes considerados:

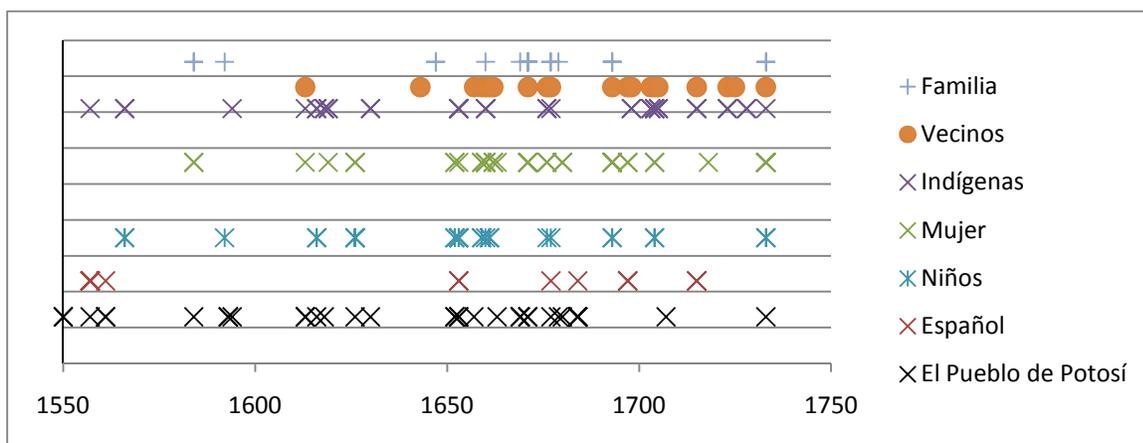


Fig. 17. Intervención cronológica de los personajes. Pueblo de Potosí.⁷⁰

⁷⁰ El personaje pueblo de Potosí, no existe como tal, lo empleo para agrupar los diferentes grupos de personas

Para facilitar esta lectura del Potosí milagroso, hemos dividido el análisis en periodos de cincuenta años para, posteriormente, utilizar las intervenciones de los diversos santos y vírgenes como guía de esta lectura de la red de milagros y rituales. Una vez seleccionado el santo o virgen correspondiente, tomamos las aristas, es decir, las líneas que unen a un grupo de nodos, como rutas que llevan a diferentes nodos de información para poner a la vista la red de relaciones sociales y devociones religiosas que se crean en diferentes épocas de la historia de Potosí. Cabe mencionar que, como parte del proceso y para una mejor comprensión y seguimiento del grafo, también dispondremos de una tabla en la que se mostrarán los nodos. El orden que sigue en la tabla de izquierda a derecha es: CP (capítulo dentro de la crónica que contiene el milagro); Caos (situación caótica que resuelve el milagro); RP (ritual de petición); PM (personaje milagroso que interviene); Milagro (realizado para salvar la situación caótica original); RA (ritual de agradecimiento); Año (en que se llevaron a cabo los rituales y el milagro); Lugar (ubicación de las acciones); Personajes (participantes involucrados); L y P (libro y página de referencia).

Virginia Ruiz plantea que Arzáns se cuestiona el por qué de la crisis de Potosí, las causas y la posible salvación; asimismo, pretende identificar las conexiones entre historia civil y destino providencial, a través de identificar el rol que juegan los milagros o castigos (17-33). Ruiz entiende la historicidad de la decadencia de forma mítica, pues corresponde a un plan providencial resultado no sólo de los pecados históricos de los hombres sino de la naturaleza humana. Ella argumenta que la referencia para la estructura de los milagros se remonta a Gonzalo de Berceo y el culto mariano medieval, en cuya época se contemplaba la función

(castas) que Arzáns menciona como "indígenas" "españoles" "criollos" muy pocas veces "negros" o bien emplea términos como "devotos" "vecinos" "población" "vecinos y moradores" "toda la villa". Estos grupos participan en los rituales de agradecimiento donde la gran mayoría de los pobladores acude, como por ejemplo una misa en honor a la Virgen de la Candelaria. También en rituales masivos como procesiones de petición o agradecimiento para que llueva.

mediadora de María en el camino hacia la salvación; la subordinación de Cristo a María; el retrato de la virgen como protectora; y los momentos o etapas narrativas del milagro mariano. Ruiz apunta que en Arzáns el milagro es despojado de sus dimensiones espirituales y que la virgen resguarda al hombre de los peligros concretos y materiales en un medio hostil. Lo valioso de su artículo es la relación entre mayor riqueza-menor devoción y a menor riqueza-más devoción. La acumulación de pecados deviene entonces, en el castigo; los milagros funcionan como descanso o interrupción del sufrimiento mediante el intercambio de servicios y el subsecuente ofrecimiento de misas, oraciones y fiestas. Esta transacción evade el juicio y el contenido moral, dando primacía al intercambio, al cumplimiento de un trato, a un pacto individual donde no sólo los criollos participan, como parece sugerir Virginia Ruiz.

Para Ruiz, los milagros de la *Historia* ocupan un lugar en una narrativa organizada en torno a dos secuencias separadas: la de la protección materna, que es la del milagro mariano –la virgen como madre– y la del castigo paterno –Dios como juez; sin embargo, esta dicotomía es sólo parcial y excluye las ocasiones donde Dios interviene para aminorar las inclemencias o hace milagros directamente. Además, habría que añadir que un santo, Nicolás de Tolentino, es quien permite la vida en Potosí. Dios no es exclusivamente un ente que castiga, ya que “esta ciudad sufre las injusticias, daños y molestias que te han hecho los que te han gobernado” (Arzáns, II: 405).

Lo particular de Arzáns es dar paso a un sentimiento colectivo y público; los milagros sirven para que la sociedad recuerde su devoción a determinado ente milagroso, sea este una virgen, Dios o un santo. Incluso las tragedias que azotan Potosí son la consecuencia de sus vicios públicos. El culto mariano se convierte en un índice: los que no lo profesan suelen ser los pecadores que provocan la ira de Dios; los que sí, son los humildes beneficiarios de los milagros

de los muchos personajes que pueden realizarlos.

3.2.1 La formación de una red religiosa: los primeros 50 años en la *Historia*

Como parte de la nomenclatura habitual en la teoría de redes se suele utilizar el concepto de *hub*, o concentrador, para llamar a los nodos que tienen una alta conectividad con el resto de la red. Un ejemplo de concentradores en esta red lo presentan los diversos libros de que está compuesta la crónica, ya que el almacenaje de la información parte de una lectura lineal del texto. Así, por ejemplo, en los primeros 50 años aparecen diversos enlaces con crónicas (CP) que contienen milagros asociados al elemento “Libro I.” Cuando expandimos estos milagros encontramos que (fig. 18), entre todos ellos, aparecen ocho personajes milagrosos, entre los que encontramos a Dios Padre —que actúa aquí sin intermediario—; otros son dos vírgenes, Virgen de la Concepción y la Virgen María, pero también participan de la vida milagrosa de este medio siglo en Potosí varios santos como San Agustín, San Nicolás de Tolentino y Santiago Matamoros; finalmente, Cristo interviene en dos ocasiones, como Cristo de la Veracruz y como Cristo Sacramentado.

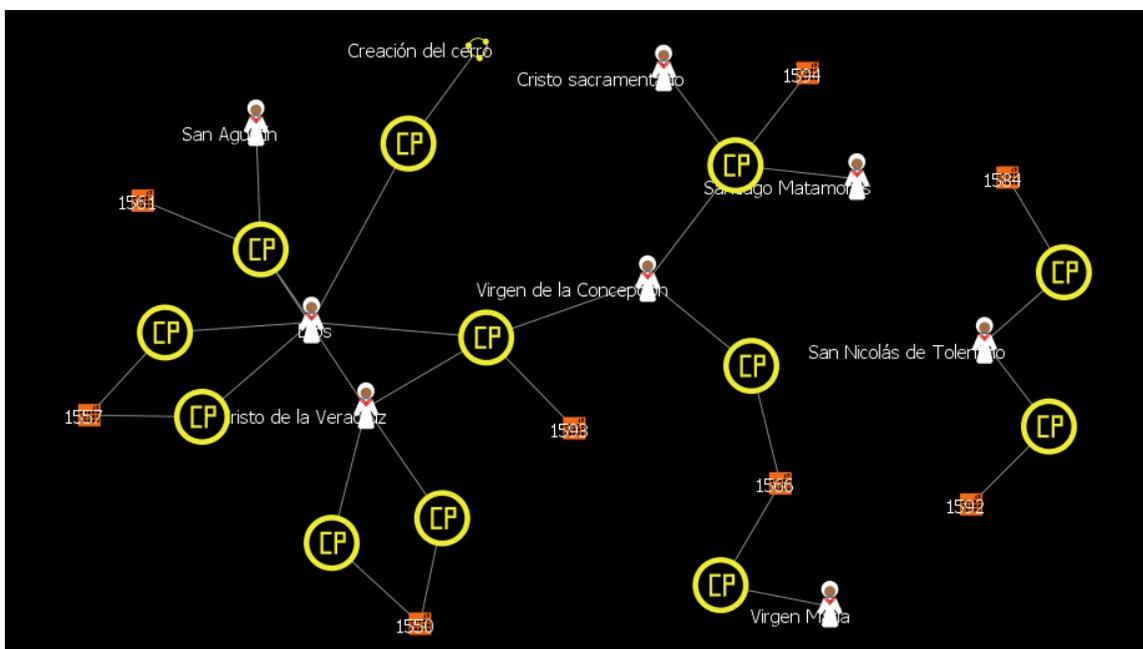


Fig. 18. Primeros 50 años, personajes milagrosos.

Siguiendo la cronología, el primer microsistema de nodos de información interconectados en la subred que se está analizando inicia con Dios y el origen mítico de la creación del Cerro. La información sintética se puede observar en la siguiente tabla (fig. 19). Además de la conexión directa que existe entre Dios y el (CP) capítulo de la crónica que cumple la función de *hub* a nivel local, el (CP) guarda tres enlaces que muestran el tipo de milagro (creación del Cerro), el lugar donde sucedió, (Potosí) y el libro y la página donde se encuentra este hecho dentro de la narración (fig. 20). La creación del Cerro no presenta ningún enlace a una situación caótica, ni plantea una fecha de origen:

En el principio (como escribe Moisés en el Génesis) crió Dios el cielo y la tierra quedando formada su admirable máquina con solo un Hágase y en el tercer día distinguió los elementos agua y tierra, disponiendo cada uno de ellos de por sí: las aguas en un lugar común que nombró mar, [y] a la tierra mandó que llevase yerbas, árboles y plantas que produjesen frutos y semillas (cada cosa en su género) con que pudiesen de ahí en adelante multiplicarse con sucesión continua sobre la haz de la tierra. Apartada la tierra del agua se verían los montes y cerros que en sus entrañas ocultaban el oro y la plata que tanto aprecian los humanos, pues son innumerables los que poniendo su total afición en estas criaturas se apartan y olvidan de su Criador. ¡Cuán hermoso y ufano se vería nuestro Cerro de Potosí, por ser maravillosa obra de su divino Hacedor! Quedaría desde entonces ostentando su grandeza. (Arzáns I: 11)

CP	Caos	PM	Milagro	Lugar	Personaje	LyP
1		Dios	Creación del cerro	Potosí		1-3
2	Viento	Dios	Mitiga los vientos	Potosí	Pueblo de Potosí	1-5
3	Frío	Dios	Soportar el frío	Potosí	Pueblo de Potosí	1-35

Fig.19. Síntesis de información referencial de nodos. Creación del Cerro.

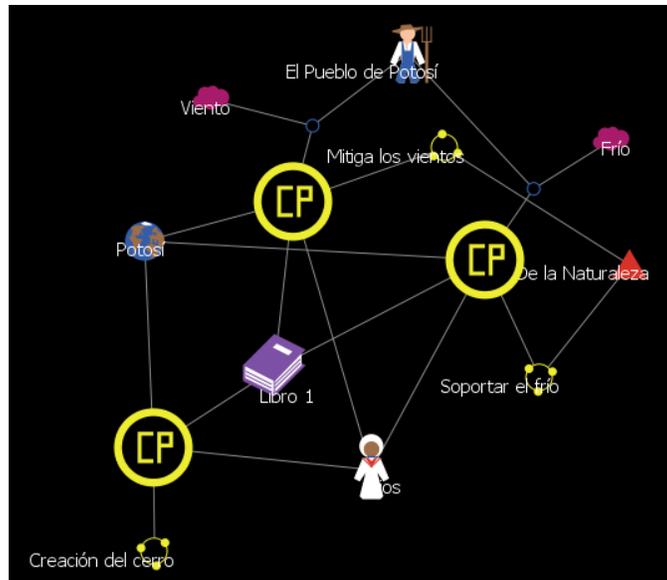


Fig. 20. Creación del cerro.

Los siguientes milagros —mitigar el frío y permitir que los humanos soporten el frío— están asociados con el asentamiento del sistema sociocultural potosino. La narración muestra cómo la fuerza de la naturaleza hace estragos entre la población, en lo que parece un intento del autor por relacionar analógicamente el origen de Potosí con el caos existente al inicio de la creación del mundo, tanto el viento y el frío son considerados parte del caos, que señalan las dificultades físicas de mantener un asentamiento humano en la región. Aún cuando hay situaciones caóticas, no existe la asociación a ritual alguno, lo cual indica que Dios obró por sí mismo y que no hubo reacción de agradecimiento por parte de la población. Además, como se puede observar en la figura anterior, y debido a que es el inicio del sistema, la subred obtenida no contiene todos los tipos de nodos que participan habitualmente en la estructura base y los enlaces entre cada uno de sus componentes está mediado por las crónicas de los milagros (CP) y, por supuesto, la presencia del nodo asociado al lugar de Potosí.

El siguiente personaje milagroso que aparece es el “Cristo de la Veracruz,” que se encuentra interconectado con dos crónicas (CP). El primer milagro en el que interviene es su aparición en las afueras de la iglesia de San Francisco en 1550, y el segundo en el mismo año,

donde refuerza su carácter milagroso por medio del crecimiento de barba y canas (fig. 21). Aparece ese mismo año el primer nodo de ritual de agradecimiento, la misa. Por otro lado es de subrayar que esta aparición, así como su ritual de agradecimiento se da a nivel colectivo, ya que ambos están relacionados en el grafo (fig. 22) con el personaje “Pueblo de Potosí”.

CP	Caos	RP	Personaje Milagroso	Milagro	RA	Año	Lugar	Personaje	LyP
4	No hay situación caótica	Fiesta para Dios sacramentado	Cristo de la Veracruz	Aparición (imagen)	Misa	1550	Iglesia de San Francisco	Pueblo de Potosí	1-70
5	No hay situación caótica		Cristo de la Veracruz	Crecimiento de barba y canas		1550	Iglesia de San Francisco	Pueblo de Potosí	1-72

Fig. 21. Síntesis de información referencial de nodos. Cristo de la Veracruz.



Fig. 22. Aparición Cristo de la Veracruz.

Dios, como personaje, vuelve a hacer su aparición dentro de la narrativa en 1557. La estructura básica de nodos empieza a tomar forma, se incorporan ambos rituales de petición y de

agradecimiento, al igual que las situaciones caóticas (fig. 23). Surgen los milagros a nivel personal, uno de los cuales tiene que ver directamente con la adquisición de plata para erradicar la pobreza de un hombre y su familia. El segundo es la salvación de un español de los demonios con la ayuda de un grupo de indígenas. Además, se van generando las conexiones más allá del *cluster* básico, es decir, surgen enlaces entre diferentes clústeres a mayores distancias (fig. 24). Así por ejemplo, Dios mantiene enlaces con los primeros dos CP y los CP 6 y 7. El personaje “Pueblo de Potosí” está enlazado con dos rituales de agradecimiento; por un lado la misa y por otro la confesión, lo cual indica que la población va adquiriendo y/o reforzando los protocolos culturales adecuados (rituales) para agradecer por los favores recibidos, y que participa en ellos por medio de rituales públicos y colectivos.

CP	Caos	RP	PM	Milagro	RA	Año	Lugar	Personaje	L P
6	Pobreza	Se encomienda	Dios	Encuentra una piedra llena de plata	Acción de gracias	1557	Huayna Potosí	Español-niños	1-107
7	Aparición demonios	Arrepentimiento	Dios	Dios se apiada de él	Confesión	1557	Valle de Cinti	Español-indígenas-El pueblo de Potosí	1-108

Fig. 23. Síntesis de información referencial de nodos. Estructura básica de nodos.

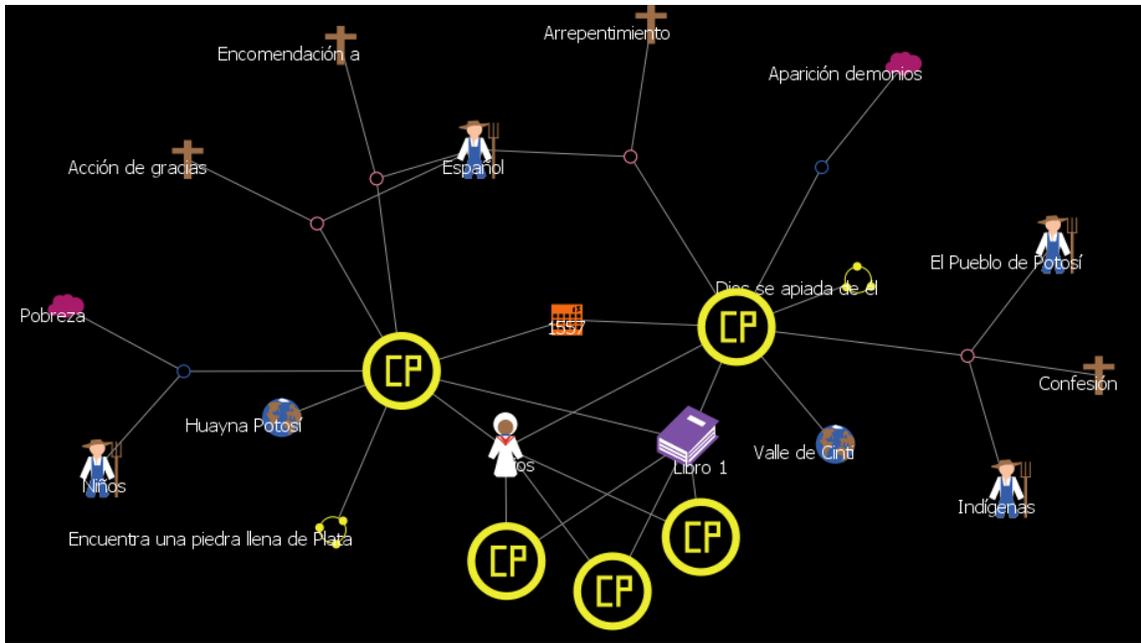


Fig. 24. Estructura entre *clústeres*.

Continuando con las crónicas de los milagros, la estructura básica se mantiene y ante una situación caótica que afecta a todo el pueblo de Potosí, se lleva a cabo un ritual masivo (una procesión) y se generan relaciones con tres personajes milagrosos, los dos ya mencionados, Dios y el Cristo de la Veracruz, a los que se suma en este caso San Agustín (fig. 25). Es a raíz de este ritual y del milagro relacionado que nombran a este santo, patrono de Potosí y se bautiza con el nombre de San Agustín al Cerro (fig. 26).

CP	Caos	RP	Personaje Milagroso	Milagro	RA	Año	Lugar	Personaje	L y P
8	Peste y sed	Procesión	Cristo de la Veracruz, Dios, San Agustín	Inicia la lluvia y termina la peste	Fiesta	1561	Potosí	El pueblo de Potosí-Español	1-116

Fig. 25. Síntesis de información referencial de nodos. San Agustín.

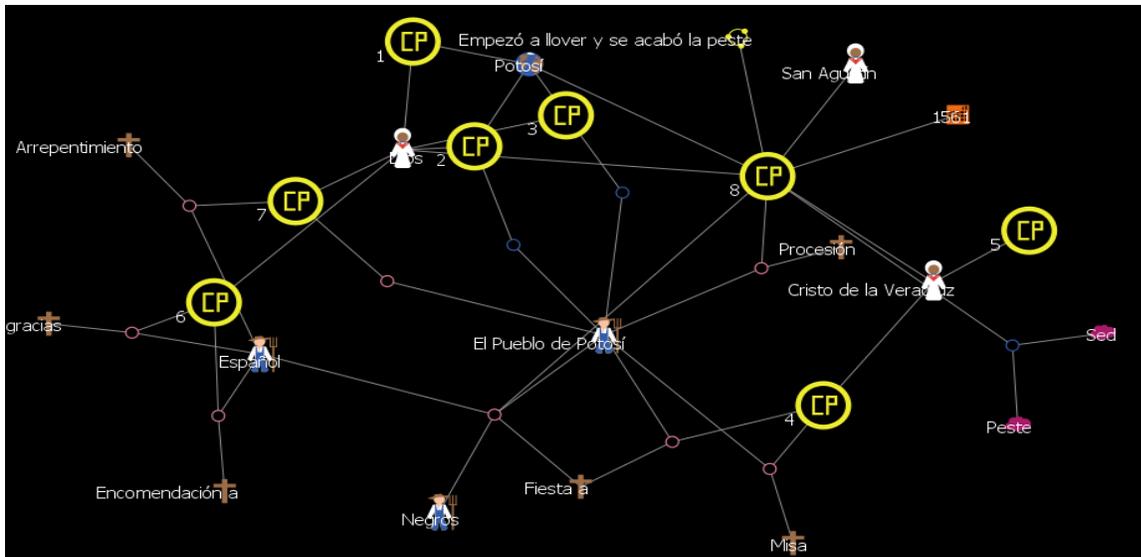


Fig. 26. San Agustín, patrono de Potosí.

Estas interconexiones señalan cómo se empieza a entretejer el sistema de rituales y milagros como mecanismo de salvación ante las situaciones caóticas, no tan sólo naturales sino también como producto del mismo sistema económico y social que se estaba creando. Los personajes milagrosos poco a poco se van convirtiendo en elementos culturales clave para la sobrevivencia del sistema, ya que con su intervención garantizan la resolución de problemas que afectan a aspectos básicos de la existencia de la población. Asimismo, la repetición de los rituales, por su parte, establece las bases de la reproducción de la red religiosa gracias a la distribución de información “católica” que se produce durante los mismos y a la adaptación y uso de la misma por parte de los diferentes grupos sociales. Por otra parte, ya no es necesario el nodo del “Libro I” para tener conectada esta subred, sino que el pueblo de Potosí sirve de concentrador gracias a su participación en los rituales (fig. 27).

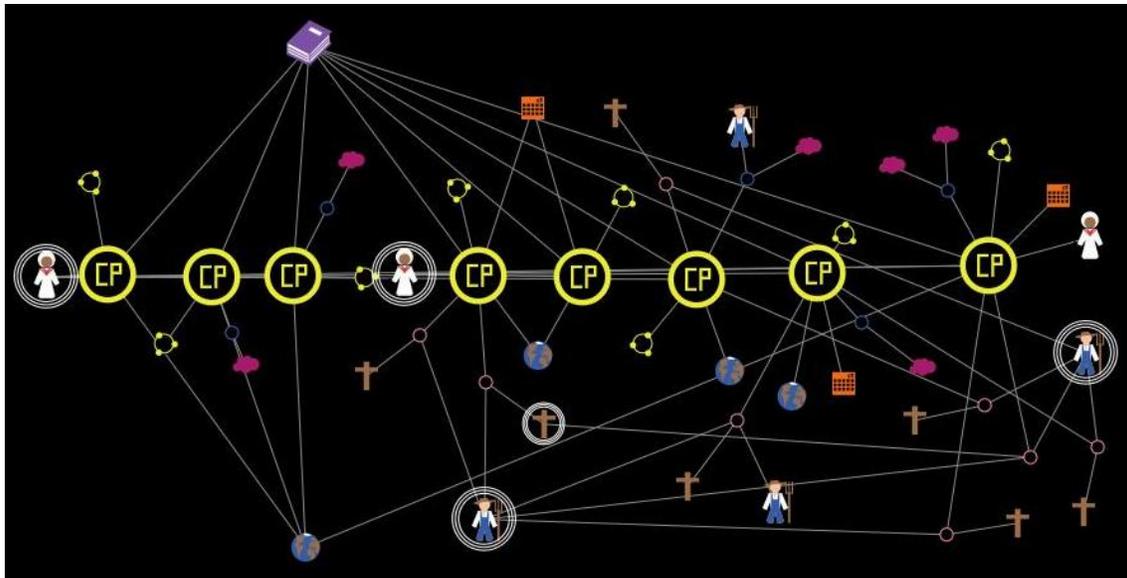


Fig. 27. Pueblo de Potosí.

Continuando con la narración cronológica, el siguiente personaje milagroso que se presenta es la Virgen de la Concepción y se aparece en el Cerro de Potosí (fig. 28). Es muy probable que haya sido la primera aparición de una virgen en Potosí, y su lugar de aparición aún cuando es en una mina específica, se distribuye por igual para todos los que se dedican al campo minero y las actividades en torno a éste, es decir, todo el pueblo de Potosí (fig. 29). Curiosamente, y a pesar de tratarse de la primera virgen, conforme avanza la narración otras vírgenes como la de Copacabana y de la Candelaria se irán haciendo más prominentes entre la población de Potosí.

CP	Personaje Milagroso	Milagro	Año	Lugar	L y P
10	Virgen de la Concepción	Aparición de la Virgen de la Concepción	1566	Mina de Cotamito	1-130

Fig. 28. Síntesis de información referencial. Primera aparición de una virgen.

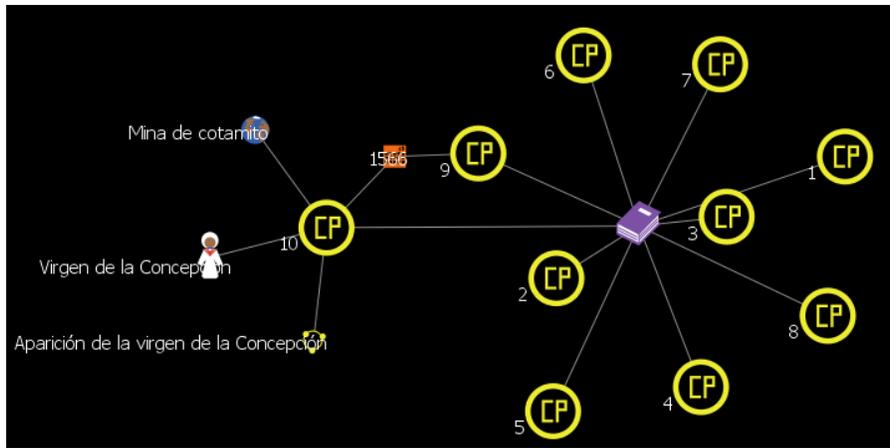


Fig. 29. Primera aparición de una virgen en Potosí.

Aún cuando el personaje milagroso está cerca del conjunto de nodos con el que se relaciona, su nodo de conexión es el Libro I, debido a que no aparece información acerca del uso de rituales ni intervención de otros personajes populares.

Ese mismo año, la aparición del personaje milagroso de la Virgen María acontece fuera de Potosí; además del hecho de que esta información provenga de los posibles registros de otros cronistas como Calancha, en esta ocasión son los indígenas, como parte del Pueblo de Potosí, los que sirven de conexión con los eventos anteriores (fig. 30). En este ritual se les atribuye a los indígenas prácticas sodomitas por lo que son castigados a morir (fig. 31).

CP	Caos	RP	Personaje Milagroso	Milagro	RA	Año	Lugar	Personaje	LyP
9	Fuego	Petición	Virgen María	Sólo una niña se salva	Veneración	1566	Anco Anco y La Paz	Pueblo de Potosí	1-129

Fig. 30. Síntesis de información referencial. Milagro Anco Anco.

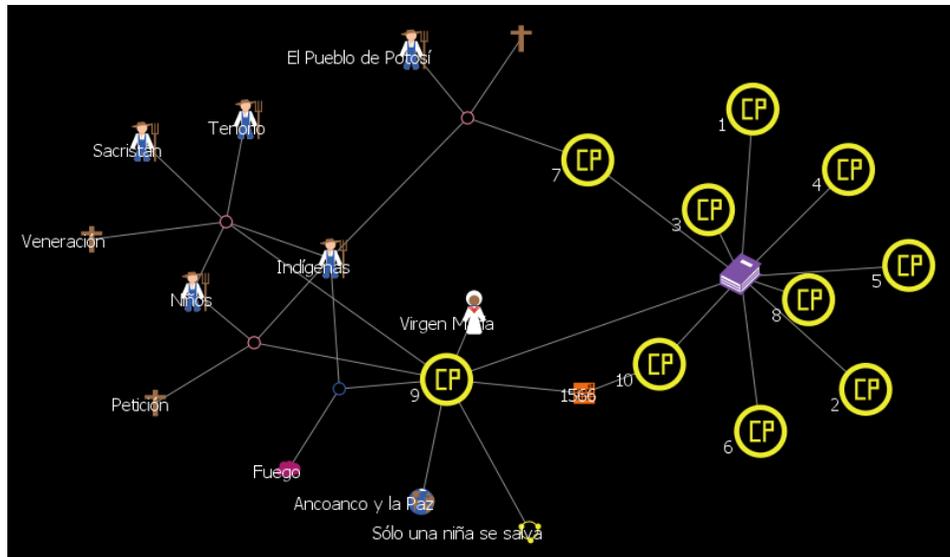


Fig. 31. Milagro Anco Anco.

El constructo sociocultural que las circunstancias históricas particulares fueron matizando propició las condiciones para que los actores del sistema siguieran las fórmulas culturales establecidas para cubrir sus necesidades básicas de supervivencia y reproducción. Puesto que los rituales daban los resultados esperados, el sistema además de mostrar su efectividad se revalidó. Ocurre de nuevo así en 1584, cuando aparece por primera vez San Nicolás de Tolentino, que se convertirá en una pieza clave dentro de la evolución del sistema sociocultural de Potosí. Es a través de su intervención que se genera por vez primera nueva vida en la Villa, lo que da paso a la reproducción de la especie humana y a la aparición de los primeros naturales de la misma. La siguiente intervención es casi predecible dentro del sistema, pues al estar en riesgo de morir el niño que el mismo santo propició, es San Nicolás de Tolentino quien lo salva (fig. 32).

CP	Caos	RP	PM	Milagro	RA	Año	Lugar	Personaje	LyP
11	Frío	Oración	San Nicolás de Tolentino	Nació el primer niño en Potosí	Recaudación de limosna	1584	Potosí	Varios... Pueblo de Potosí	1-193
15	Muerte-accidente	Ofrenda	San Nicolás de Tolentino	Se evita que el niño se muera	Oración	1592	Potosí	Familia-niños	1-293

Fig. 32. Síntesis de información referencial. Primer nacimiento.

Los nodos que sirven de conexión tienen que ver en este caso con una de las situaciones caóticas que están en el origen de la creación de Potosí, “el frío” al que finalmente se logra vencer. El pueblo de Potosí es un nodo que guarda un enlace con el ritual de petición, de manera que lo que habría sido una simple petición individual se convierte en una petición colectiva, ya que de la solución del problema dependía la pervivencia del sistema (fig. 33). La figura de San Nicolás de Tolentino tiene un papel central dentro de la ciudad, pues al establecerse la orden de San Agustín en Potosí en 1583 y fundarse su iglesia, Nicolás de Tolentino “hereda” la facultad no tan sólo de hacer milagros a nivel individual sino también a nivel de todo el sistema, como lo hizo San Agustín en 1561.

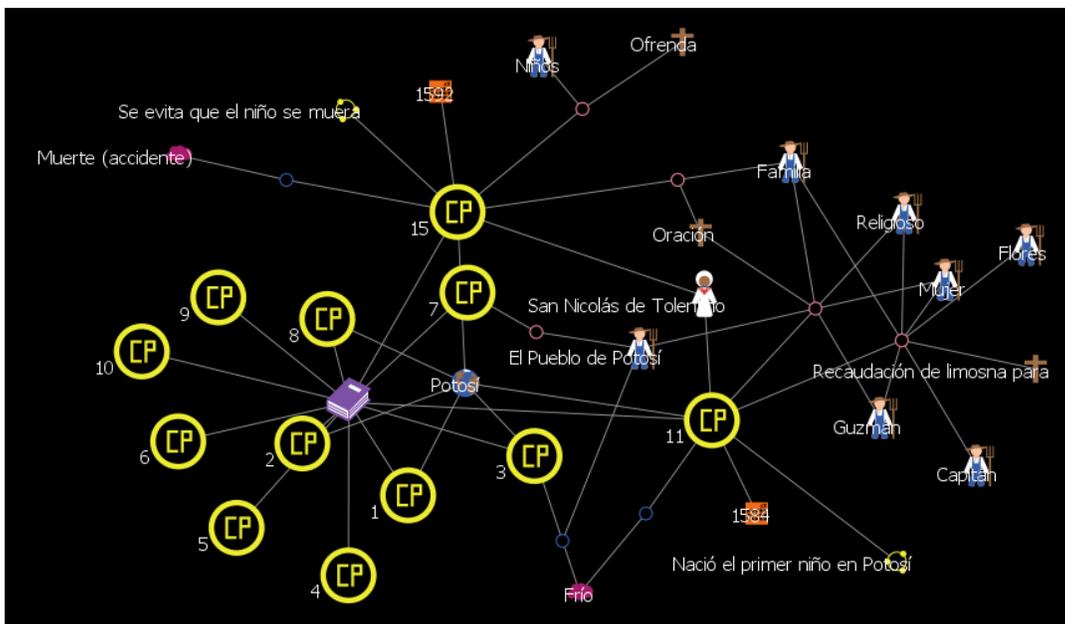


Fig. 33. Primer nacimiento en Potosí.

En 1593, la aparición de tres personajes milagrosos, el Cristo de la Veracruz, Dios, y la Virgen de la Concepción (fig. 34), que ya habían participado en la vida espiritual de la Villa, muestra la presencia de cierta recurrencia dentro del sistema, pues al presentarse una situación caótica ya experimentada años atrás, la sed, producto de la falta de lluvias, el sistema cultural responde con

un ritual colectivo en el que participa todo el pueblo de Potosí y que, como muestra la propia historia, vuelve a mostrarse efectivo (fig. 35).

CP	Caos	RP	Personaje Milagroso	Milagro	RA	Año	Lugar	Personaje	L y P
12	Sed	Novenario y Procesión	Cristo de la Veracruz, Dios, Virgen de la Concepción	Inicia la lluvia y termina la peste	Alabanzas	1593	Potosí	El pueblo de Potosí	1-218

Fig. 34. Síntesis de información referencial. Tres personajes milagrosos.

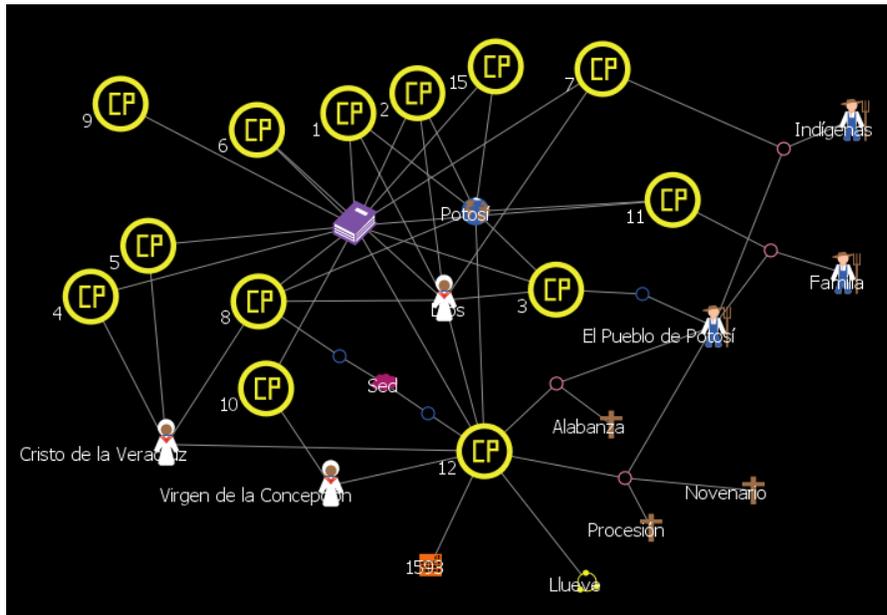


Fig. 35. Novenario y procesión, tres personajes milagrosos.

En 1594, el personaje de Cristo Sacramentado muestra conexión con otras dos figuras religiosas, Santiago Matamoros y, de nuevo, la Virgen de la Concepción (fig. 36). Resulta interesante que durante el ritual de petición, producto de estar perdiendo una batalla contra un grupo de indígenas, la invocación sólo es hecha a Santiago Matamoros (clásico benefactor en estos lances), pero se atribuye también el milagro a la Virgen de la Concepción y al Cristo (fig. 37).

CP	Caos	RP	Personaje Milagroso	Milagro	RA	Año	Lugar	L y P
13	Violencia militar	Invocación	Cristo sacramentado, Santiago Matamoros, Virgen de la Concepción	Ganan la batalla siendo menos	Alabanza	1594	Prov. Chichas y Porco, y Potosí	1-222

Fig. 36. Síntesis de información referencial. Virgen de la Concepción (segunda participación).

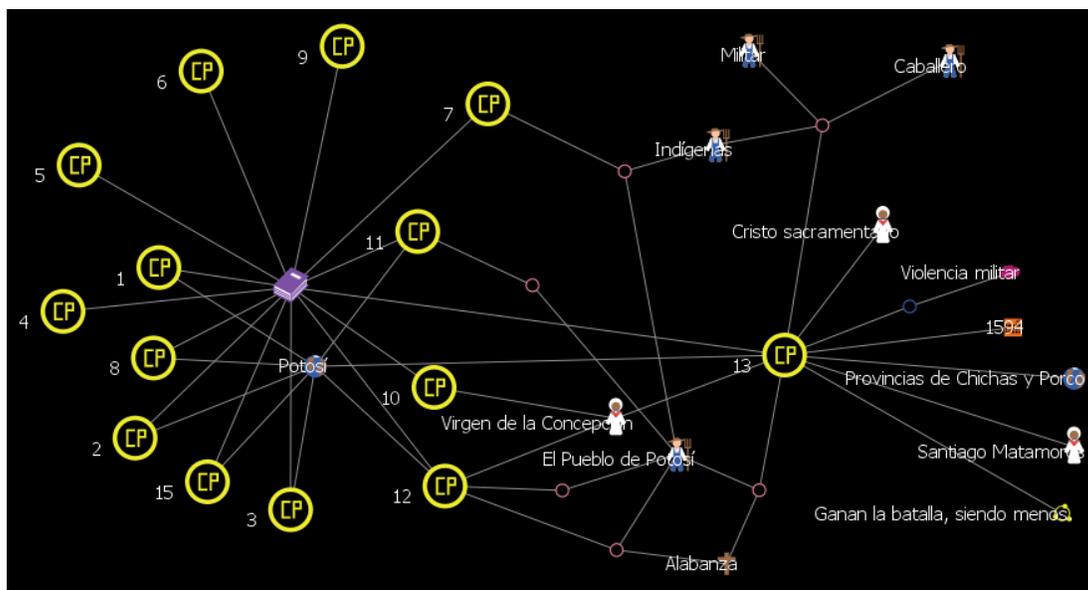


Fig. 37. Primeros 50 años y segunda participación de la Virgen de la Concepción.

En este primer acercamiento al sistema sociocultural potosino a través de los rituales y los milagros, se puede observar cómo los diferentes sub-grafos que aparecen mantienen interconexión entre sí a través de diferentes nodos que juegan el papel de concentradores. Aún cuando se siga la línea temporal y la información vaya en orden progresivo, existen prácticas rituales establecidas por el sistema religioso que se van reutilizando. También aparecen una serie de personajes milagrosos que, vista su conexión con los eventos fundacionales de Potosí y su aparición en momentos clave de necesidad para su población, volverán a aparecer en varias ocasiones.

Por último, es importante destacar que el personaje colectivo del pueblo de Potosí juega un papel destacado en la organización de la red religiosa de la Villa en sus primeros 50 años. Lo que

también indica que durante este periodo la formación sociopolítica de Potosí está claramente vinculada con la realización pública de estas celebraciones religiosas.

En este contexto cultural, las iglesias y capillas se conforman como los depósitos o bancos de información que, gracias a sus imágenes y al papel físico que juegan en la celebración de los rituales, permiten la activación de la información religiosa. Es de señalar que esta información se actualiza; es decir, toma forma en la acción misma y se distribuye a través de la red social que van construyendo los personajes. En lo que respecta al número de rituales de petición utilizados, la distribución es igualitaria, a excepción de las procesiones que tienen una más con respecto al resto (fig. 38). Sucede lo mismo con los rituales de agradecimiento, que mantienen la misma relación igualitaria, a excepción del ritual de alabanza de cuyo tipo hay uno más que de los demás (fig. 39). En términos generales, se empiezan a establecer los protocolos culturales que el pueblo de Potosí ha de seguir en situaciones caóticas.

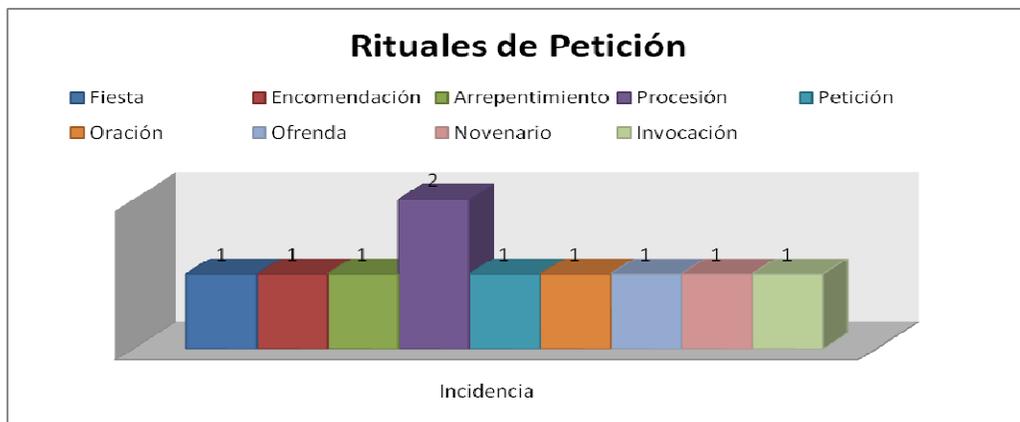


Fig. 38. Gráfica. Primeros rituales de petición.

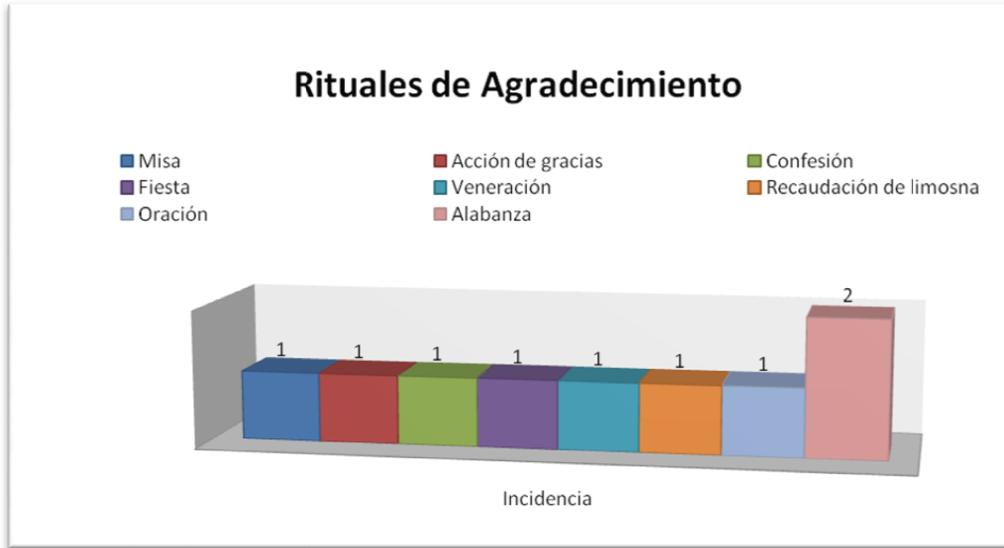


Fig. 39. Gráfica. Primeros rituales de agradecimiento.

Hasta ahora el número de participaciones de los personajes milagrosos en estos primeros cincuenta años se inclina hacia Dios y los santos, pues tienen mayor incidencia que las vírgenes, aunque como veremos más adelante esto irá cambiando conforme avanza la historia milagrosa de la villa (fig. 40).

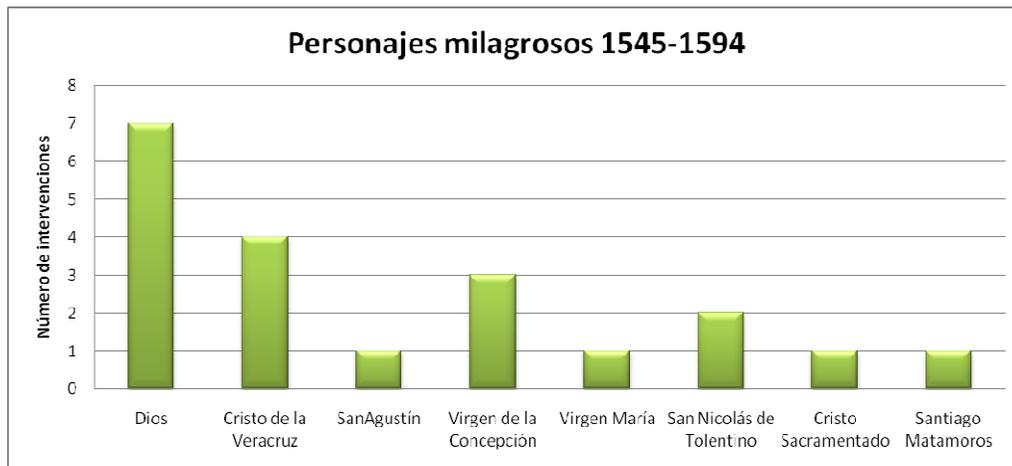


Fig. 40. Gráfica. Personajes milagrosos primeros 50 años.

Es posible que haya cierta relación con la indeterminación existente todavía acerca de los tipos de imágenes de santos y vírgenes que se podían usar para la evangelización. Aún cuando el Concilio Mexicano, encabezado por el Arzobispo franciscano Alonso de Montúfar en 1555, ya

había emprendido una reglamentación sobre la difusión de las imágenes de la Virgen María, el de Trento aún estaba deliberando acerca del uso de las mismas para la evangelización. Pareciera ser que tal situación pudo haber repercutido en la cantidad de milagros que Arzáns reseña, pues aún no se había desplegado del todo la maquinaria ideológica de las imágenes que, de acuerdo con Serge Gruzinsky, iba encaminada a combatir los planteamientos franciscanos: “y no se trataba de un simple debate sobre la forma o el estilo, sino de la definición, del funcionamiento y del buen uso de la imagen: imagen-memoria contra imagen-milagro, imagen didáctica contra imagen taumatúrgica” (109).

Se muestra a continuación una reordenación distinta de la información expuesta hasta ahora (fig. 41), pero rompiendo el orden cronológico y reordenando en función de las conexiones existentes, y con la finalidad de que se puedan observar mejor las conexiones y concentradores de la red.

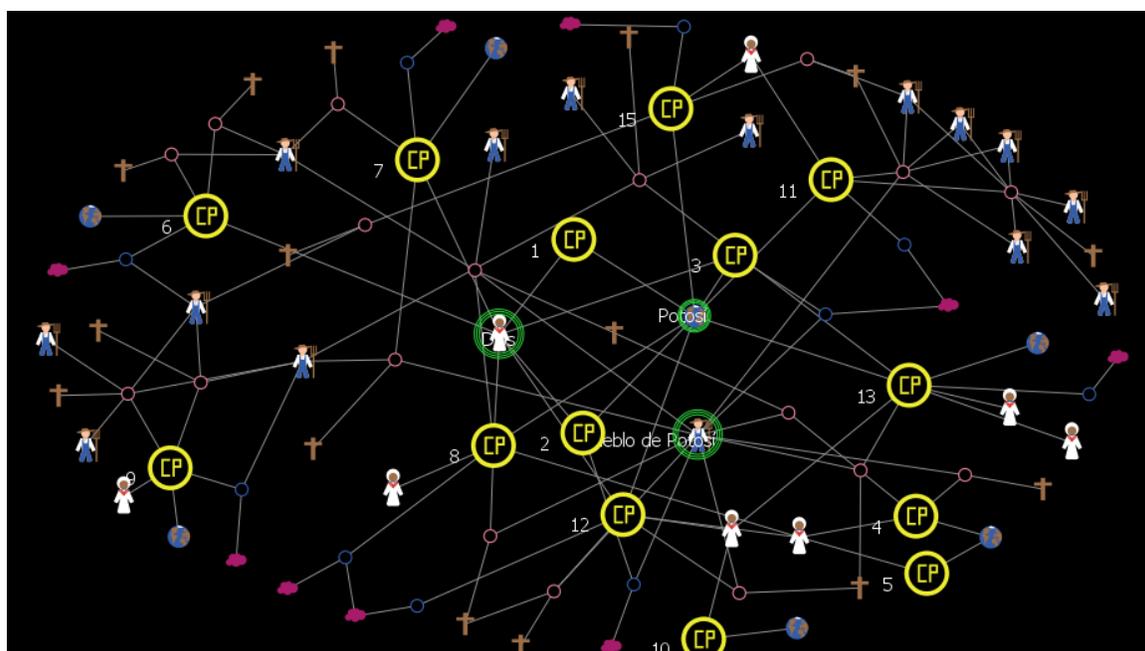


Fig. 41. Primeros 50 años. Red autordenada en *layout*.

3.2.2 La consolidación del sistema religioso en la primera mitad del siglo XVII

Para que un sistema sobreviva, sus partes deben contribuir a su subsistencia. En ese sentido, la

serie de situaciones caóticas que amenazan Potosí, ya sean producto de las acciones de los hombres o de la naturaleza, que pudieran desestabilizar o acabar con el sistema son reguladas por medio de esta red religiosa. Un ejemplo claro de ello se da durante la primera mitad del siglo XVII, cuando la inundación de la laguna Caricari generó una serie de rituales dirigidos a varios personajes milagrosos: el Niño Jesús, San Nicolás de Tolentino, Cristo de la Veracruz, Dios, San Antonio, la Virgen de la Candelaria, Santa Bárbara, la Virgen de Copacabana y la Virgen del Rosario. En términos cuantitativos se llevan a cabo 24 milagros, que se dividen en doce realizados por vírgenes y doce por los santos, Dios y Cristo, respectivamente.

En este periodo de tiempo pareciera ser que el sistema de rituales y milagros ha adquirido cierta validación dentro de las prácticas culturales de Potosí. Se puede apreciar que la legitimización de los rituales se concreta al suceder la situación caótica antes mencionada (la inundación de la laguna Caricari) que atenta contra el orden del sistema sociocultural a mayor escala:

Domingo 15 de marzo y tercero de Cuaresma, entre la 1 y las 2 del día, a hora que todos los de la Villa estaban comiendo, más con cuidado de ir a oír los sermones que había en las iglesias [que] de que sucedería semejante lástima y ruina como la que vieron por sus ojos, fue Nuestro Señor servido de que reventase la laguna grande de Caricari. Afirman el doctor Leonardo de Cabrera, clérigo presbítero y el capitán Pedro Méndez que por los grandes pecados de Potosí estaba pronosticada muchos días antes por boca de predicadores una gran ruina. (Arzáns, II: 1)

En ese sentido, cada una de las situaciones (*clusters*) dentro de la gráfica mostrará las interacciones que se dan. El primer *cluster* que aparece en esta primera mitad del siglo XVII está relacionado con Dios en dos de sus advocaciones –el niño Jesús y una imagen de Cristo– (fig. 42). En primera instancia no existe un ritual de petición, la aparición del niño Jesús simplemente evita el suicidio de un desconocido. Como consecuencia, este desconocido “recupera” la fe y pide confesión a un cura que se niega a hacerla; es entonces cuando se produce el movimiento y

cambio de posición de la imagen de Cristo para “interceder” nuevamente por él.

Aún cuando este *cluster* parezca aislado, algunos de sus nodos guardan conexiones con otros (fig. 43). Un buen ejemplo es el personaje del “cura”, que mantiene diez conexiones más dentro del sistema. Además, este personaje dirige y forma parte de uno de los depósitos de información religiosa, la iglesia, en la que la imagen sufrió modificaciones. En ese sentido, hay que apelar a la conectividad de la red mediante la interacción social; es decir, tanto el cura dará cuenta de la modificación de la imagen como los feligreses notarán dicha modificación. Sucede lo mismo con las situaciones caóticas, que también mantienen enlaces con otros *clusters*, y con el ritual de agradecimiento.

CP	Caos	PM	Milagro	RA	Año	Lugar	Personaje	L y P
14	Pobreza, celos	Niño Jesús	Se evita que se ahorque...	Confesión	1610	Iglesia de las Mercedes	Cura	1-282

Fig. 42. Síntesis de información referencial. Niño Jesús.



Fig. 43. Inicio siglo XVII. Niño Jesús.

Los siguientes rituales se dividen en dos grupos de *clusters*. Por un lado, dos de ellos van dirigidos a San Nicolás de Tolentino y los elementos que intervienen presentan muchas similitudes. Por ejemplo: la situación caótica es la misma (el fuego), el ritual de petición es el mismo (la invocación del santo mencionado y la utilización de pan), el milagro es el mismo (el fuego se apaga), y el personaje, que empieza a ser recurrente es el pueblo de Potosí, el cual

asegura la distribución de la información. El ritual cobra importancia porque dentro de éste se integran elementos, como un pan, a los que se les atribuye propiedades para acabar con la situación caótica. En ese sentido podría decirse que se genera una fórmula para tal situación caótica; es decir, siempre que se presente fuego habrá que invocar a San Nicolás de Tolentino y aventar un panecito al incendio (fig. 44).

Estas dos situaciones ejemplifican la división planteada anteriormente respecto del conocimiento. Por un lado el conocimiento explícito se muestra con el personaje que realiza el ritual, pues es una autoridad eclesiástica (sacerdote) que como regidor de la institución tiene acceso a gran parte de la información y sabe qué rituales emplear en cada situación. Por el otro, el personaje que realiza el ritual es una mujer que trabajaba para un mercader y que, sin embargo, lleva a cabo el mismo ritual. Los únicos datos que se tienen dentro de la narración son que la mujer se llamaba Nicolasa y que el incendio ocurrió un mes después. La primera especulación, sobre cómo adquirió este conocimiento, es afirmar que fue testigo del primer incendio o que las personas involucradas le transmitieron la información. La teoría de redes contribuye a afirmar ambas hipótesis, pues se puede apreciar que la cercanía que mantiene con el nodo personaje “religioso” es de tres pasos y que respecto al personaje “pueblo de Potosí” también tiene tres pasos.

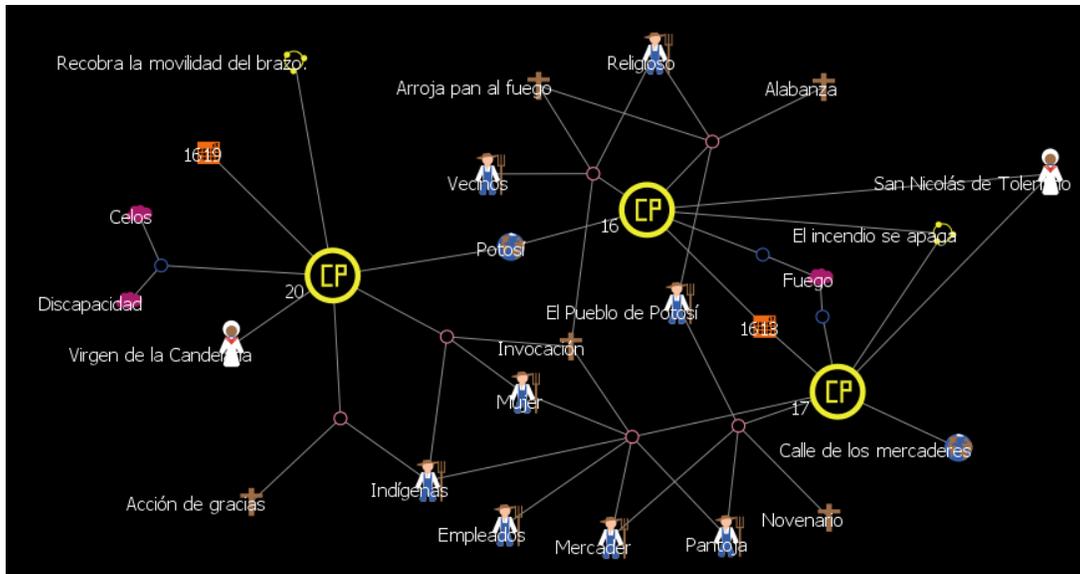


Fig. 44. San Nicolás de Tolentino, 1600-1650.

Por otro lado, el segundo grupo está compuesto por tres *clusters* de nodos que están unidos por la Virgen de la Candelaria (fig. 45). Además, uno de los enlaces entre dos de ellos es una situación caótica relacionada con el trabajo minero, es decir, un derrumbe. Al respecto se puede decir que los indígenas casi siempre aparecerán relacionados con accidentes en las minas, por ser ellos quienes realizan el trabajo en ellas. Aún cuando no se realizan los mismos rituales de agradecimiento en los tres casos, el personaje colectivo —pueblo de Potosí— mantiene la conexión entre los tres, lo cual indica que las formas de llevar a cabo la misa, oración y la acción de gracias era conocida por la gran mayoría de la población. Otro elemento que también mantiene unión entre estos tres *clusters* y los dos anteriores, es el ritual de petición del tipo invocación. De igual manera, los nodos que se conectan con otros *clústeres* son los rituales (novenario, alabanza) y la gran mayoría de los personajes.

CP	Caos	RP	PM	Milagro	RA	Año	Lugar	Personaje	LyP
16	Fuego	Invocación, arroja pan al fuego	San Nicolás de Tolentino	El incendio se apaga	Alabanza,	1613	Potosí	El pueblo de Potosí ...	1- 293

analizado (fig. 47). Los santos y vírgenes que intervinieron fueron: el Cristo de la Veracruz (con tres intervenciones, una de ellas anunciando la inundación mediante la sudación, que al contrario de otras manifestaciones de los santos y vírgenes, funciona a manera de advertencia de una situación caótica), Dios (con seis intervenciones), San Antonio (con una sola intervención y única en toda la crónica), la Virgen de Copacabana (con una intervención), Santa Bárbara (una sola vez en conjunción con Dios), y la Virgen del Rosario (con dos intervenciones). Los concentradores de esta subred son, por supuesto, la situación caótica por la que se dan los milagros (inundación), la fecha (1626) y el milagro asociado (salvación de la inundación).

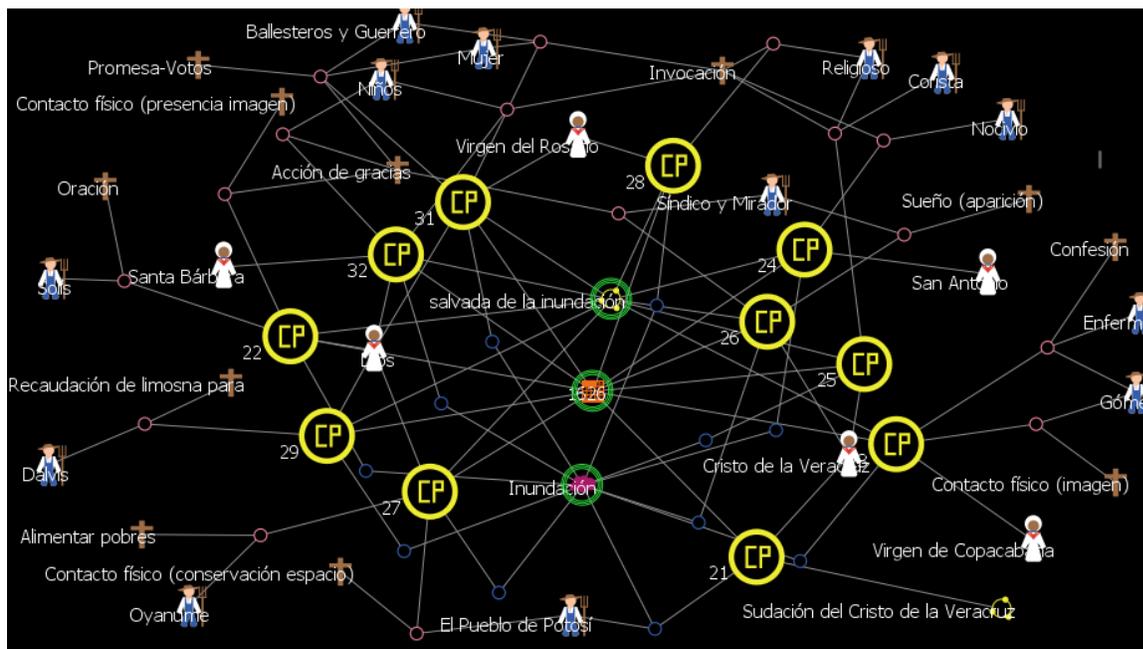


Fig. 47. Inundación de la laguna Caricari.

Los rituales de petición que se presentan son los siguientes: invocación, oración, alimentación de los pobres (recompensa por su acción), recaudación de limosna (recompensa por su acción), promesa-votos y contacto físico con una imagen. De estos, el que más sobresale es la invocación (con cinco repeticiones), que está dirigido tanto a santos como a vírgenes. La relación que se mantiene con los *clusters* anteriores se produce a través del ritual de petición del tipo

el libro de Ignacio González Tascón sobre la *Ingeniería española en ultramar* (310-16).

“invocación” y del ritual de agradecimiento tipo “acción de gracias.”

La siguiente secuencia de rituales y milagros corresponde a la Virgen de Copacabana (fig. 48). En términos temporales y según marca la crónica, pasaron cuatro años desde la sucesión de milagros anteriores hasta que aconteció el siguiente milagro. Los rituales de petición en este caso son: a nivel colectivo, una procesión en 1630; a nivel individual, una encomendación en 1630; y, en tercer lugar, una recaudación de limosna en 1643. Las situaciones caóticas tienen que ver con el elemento “agua” ya sea directamente o no. En la primera de ellas es la falta de lluvia, en la segunda el molino es movido por la corriente del río y en la tercera un rayo que es producto de una tormenta.⁷² Los nexos con el *cluster* anterior son la propia virgen, así como un ritual de agradecimiento —acción de gracias—, el pueblo de Potosí y la recaudación de limosna.

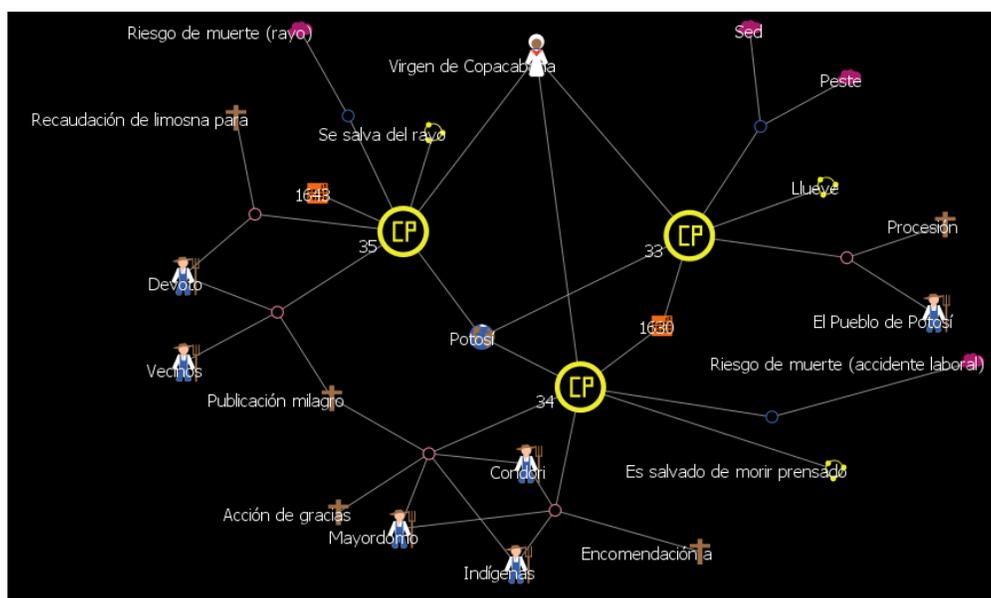


Fig. 48. Virgen de Copacabana.

Como resumen de esta sección mostramos la red completa correspondiente al periodo estudiado

⁷² La asociación de esta Virgen con el agua es común y ha sido justificada por un reemplazo y apropiación de las funciones de algunos huacas andinos. Fray Alonso Ramos Gavilán escribe a inicios del XVII en su *Historia de Copacabana y de la milagrosa imagen de su Virgen*, que un mercader se vio “arrebatao por el impetuoso río de Tapacarí, que reboaba de madre. En tal peligro invocó de corazón a esta Virgen celestial, que según el lenguaje de Salomón, es como un río de agua inmensa salida del paraíso; y lo libró compadecida, encargándole que fuese su devoto” (103-04). Véase también lo dicho al respecto por Verónica Salles-Reese (14, 171).

(fig. 49), destacando los tópicos por el papel jugado en la interpretación de los eventos.

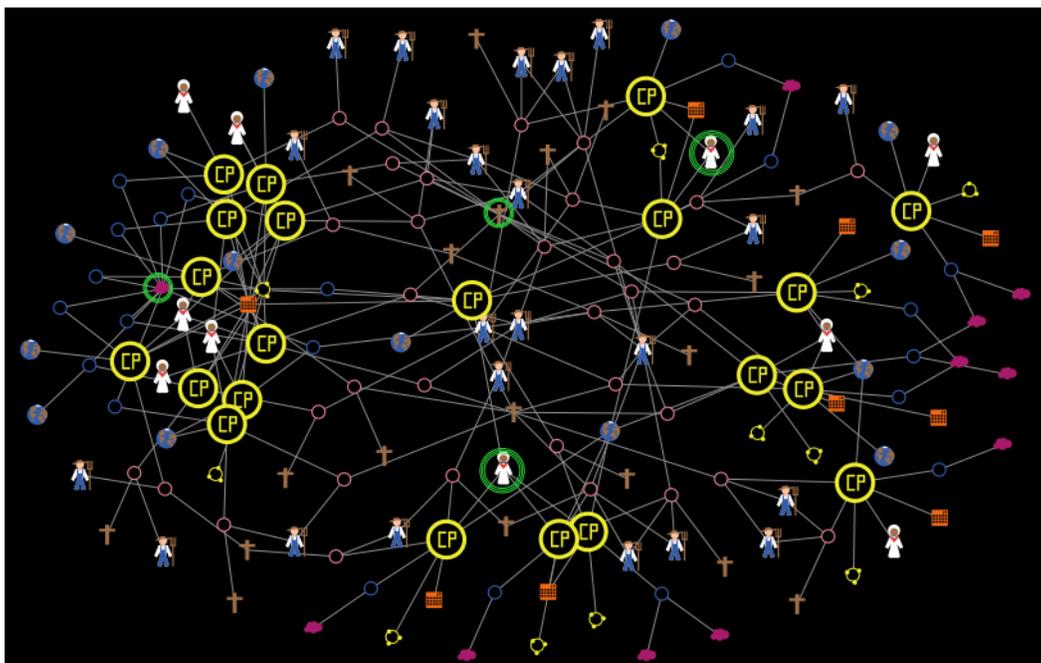


Fig. 49. Red completa, 1600-1650.

3.2.3 La segunda mitad del siglo XVII: ¡las vírgenes al poder!

El siguiente periodo analizado corresponde a la segunda mitad del siglo XVII y se caracteriza por la abundante intervención de vírgenes —trece de ellas contra sólo cuatro santos— en la actividad milagrosa de Potosí. El listado (fig. 50) muestra los personajes milagrosos que intervinieron en estas cinco décadas y los tipos de rituales que se hicieron.

PERSONAJE MILAGROSO	Nº Part.	RP	RA
Virgen de la Candelaria	1	Petición (1)	Acción de gracias (1)
Virgen de Jerusalén	3	Petición (2) Recaudación de limosna (1)	Acción de gracias (2) Veneración (1) Procesión (1)
Virgen de la Candelaria Copacabana	2	Invocación (1) Encomendación (1)	Acción de gracias (2) Novenario (1)
Virgen de la Candelaria de San Agustín	1	Invocación (1)	Acción de gracias (1)
Virgen de la Candelaria de San Martín	15	Petición (3) Oración (2) Invocación (4) Encomendación(8),	Ofrenda (2) Acción de gracias (15) Novenario (1) Publicación del milagro (4)

			Promesas-votos (1)
Virgen de la Candelaria de San Pedro	13	Misa (1) Petición (6) Novenario (2) Encomendación (2) Invocación (1) Sin (1)	Acción de gracias (11) Procesión (1) Promesas-votos (1) Ofrenda (1) Novenario (1)
Virgen de la Concepción	3	Encomendación (1) Petición (1)	Acción de gracias (2)
Virgen de Loreto	2	Encomendación (1) Petición (1)	Acción de gracias (2) Promesa votos (1)
Dios	1	Devoción (1)	Acción de gracias (1)
Virgen del Carmen	6	Encomendación (1) Fiesta (1) Confesión (1) Petición (2)	Acción de gracias (5)
Virgen del Rosario	3	Invocación (3) contacto físico Rosario	Recaudación de limosna (1), Acción de gracias (1)
Cristo de la parroquia de San Pedro	2	Encomendación (1) Invocación (1)	Acción de gracias (2) Novenario
Virgen María	1	Invocación (1)	Acción de gracias (1)
Cristo	1	Novenario (1) Procesión (1)	Acción de gracias (1)
María Santísima	1	Novenario (1) Procesión (1)	Acción de gracias (1)
Cristo de la Veracruz	1	Novenario (1) Procesión (1)	Procesión (1)
Virgen de Copacabana	1	Encomendación (1)	Acción de gracias (1)

Fig. 50. Personajes milagrosos y tipos de rituales en la segunda mitad siglo XVII.

El incremento de rituales y milagros en este periodo hace que su número represente el 60% del total de la crónica. Su distribución cronológica abarca de 1647 a 1698 y, según el personaje milagroso que interviene, es de 32 rituales y milagros de la Virgen de la Candelaria (56%), 20 más de diferentes vírgenes (35%), y por último 5 rituales y milagros de santos (9%). Lo interesante de este caso es la atribución de milagros a las distintas vírgenes de la Candelaria pertenecientes a iglesias diferentes. Por ejemplo, la iglesia de San Martín, que fue construida

hacia 1586 para los indios de Chucuito y que está ubicada actualmente en la calle Hoyos, es la sede de la imagen de la Candelaria realizada por Julián en 1650, que provenía del Cuzco, tal y como José de Mesa y Teresa Gisbert indican retomando la información del propio Arzáns (1950, 31). Por otra parte, la iglesia de San Pedro fue creada también para los indios alrededor de 1655, y la imagen de la Candelaria allí, según Mesa y Gisbert, fue realizada por Juan de Miranda alrededor de 1616. Es decir, se trata de imágenes diferentes realizadas para barrios, cofradías y grupos de indígenas diferentes, por lo que en el contexto en que transcurre la historia de Potosí podría considerarse natural que cada una de ellas realizase milagros diferentes en función de la necesidad de su propia comunidad en cada situación caótica.⁷³

La siguiente imagen muestra la relación existente entre las capítulos correspondientes a este periodo y los personajes milagrosos que intervienen (fig. 51). Quedan resaltadas en color verde las vírgenes, y en rojo el resto de personajes milagrosos.

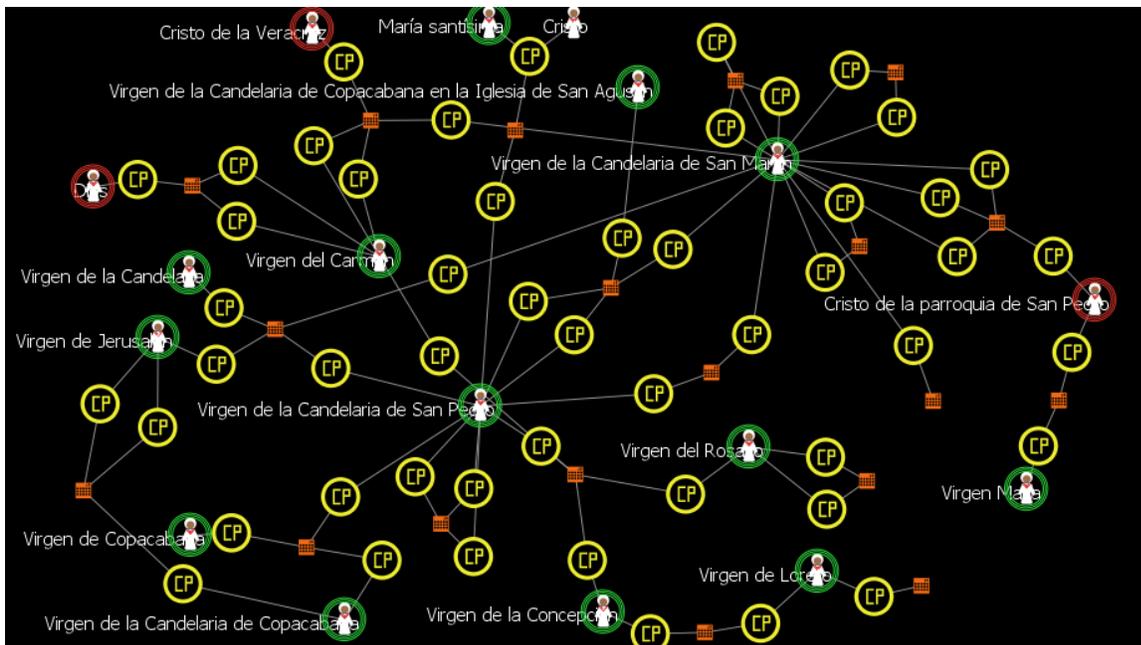


Fig. 51. Relación entre personajes milagrosos y capítulos, 1650-1700.

⁷³ Emma Sordo le dedica unas líneas a la relación de los milagros de la Candelaria con la población minera (2006, 190-92).

En términos temporales, la secuencia de milagros se muestra a continuación (fig. 52):

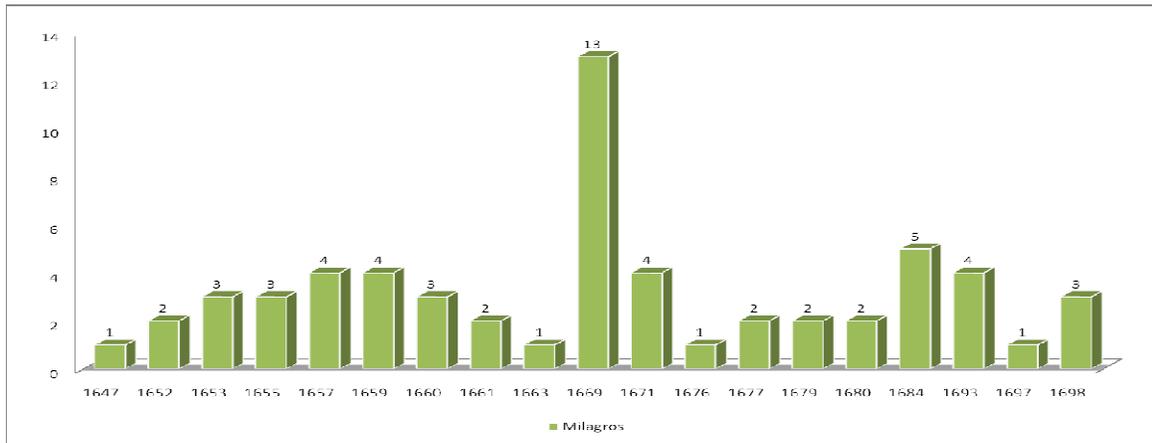


Fig. 52. Gráfica de milagros segunda mitad siglo XVII.

En esta segunda mitad del siglo XVII, se observan tres periodos plenamente identificables donde el número de rituales y milagros se incrementa: de 1652 a 1663; entre 1676 y 1680; y de 1693 a 1698. El siguiente grafo muestra las relaciones que se establecen entre las fechas que funcionan como línea divisoria (en color anaranjado) entre los capítulos de la crónica (fig. 53). Se ha dividido la representación de los elementos en dos secciones: en la parte superior se ponen aquellos que tienen nexos con las vírgenes de la Candelaria, y en la parte inferior los que están vinculados con el resto de los personajes. Los personajes en círculos blancos son los santos y los demás, las vírgenes.

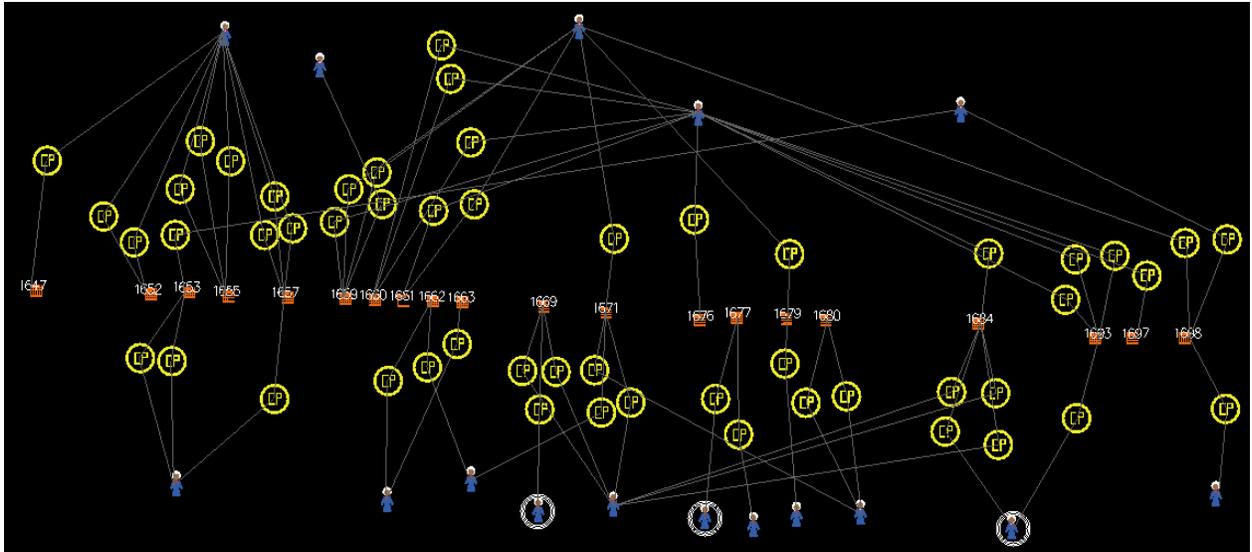


Fig. 53. Fechas-personajes milagrosos segunda mitad del siglo XVII.

El recorrido que lleva a cabo Arzáns por cada uno de los santos y vírgenes que se encuentran en las iglesias de Potosí permite generar una red de rituales y milagros que cubren toda la ciudad. Algunos ejemplos de los lugares donde se llevan a cabo los milagros y lo rituales son las minas y las iglesias principalmente: Cerro de Potosí, Mina de Cotamito, Mina de Pedro Zares Uloa, Mina Antona, Mina del Rosario. De entre las iglesias sobresalen: parroquia de San Roque, iglesia de San Lorenzo, convento de la Compañía de Jesús, iglesia de las Mercedes, iglesia de San Francisco, iglesia de San Martín e iglesia de Copacabana, señaladas con una línea roja en el siguiente plano (fig. 54).



Fig. 54. Mapa actual del centro de Potosí.

Respecto al tipo de participación que lleva a cabo la población, es de subrayar que muchos de los rituales de petición se hacían a título personal, pero los rituales de agradecimiento se llevaban a cabo a nivel colectivo en la iglesia correspondiente de la virgen o el santo que había realizado el milagro, lo que explica el alto grado de conectividad de este ritual en la figura siguiente. Esto permitía que la información circulara por los diferentes barrios de la ciudad. De entre los rituales que han sido usados, destacan el de petición, el de invocación y el de encomendación (fig. 55); para los rituales de agradecimiento, el ritual de acción de gracias fue el más utilizado.

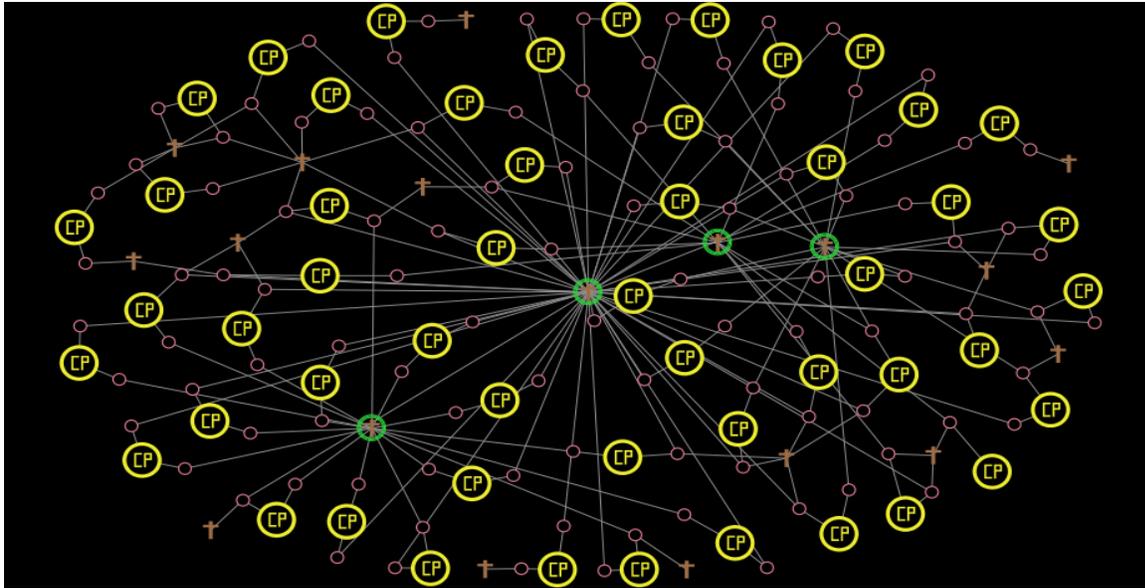


Fig. 55. Rituales de petición, invocación, encomendación y de acción de gracias.

No parece haber una correlación entre las características de los personajes que intervienen y los personajes milagrosos a la hora de utilizar un ritual específico, así como entre la etnicidad del personaje y el tipo de situación caótica.

La siguiente imagen muestra la colección de personajes (no milagrosos) que participan en los milagros de este periodo (fig. 56). Marcados en verde aparecen los personajes más relevantes: niños, pueblo de Potosí, indígenas y mujeres.

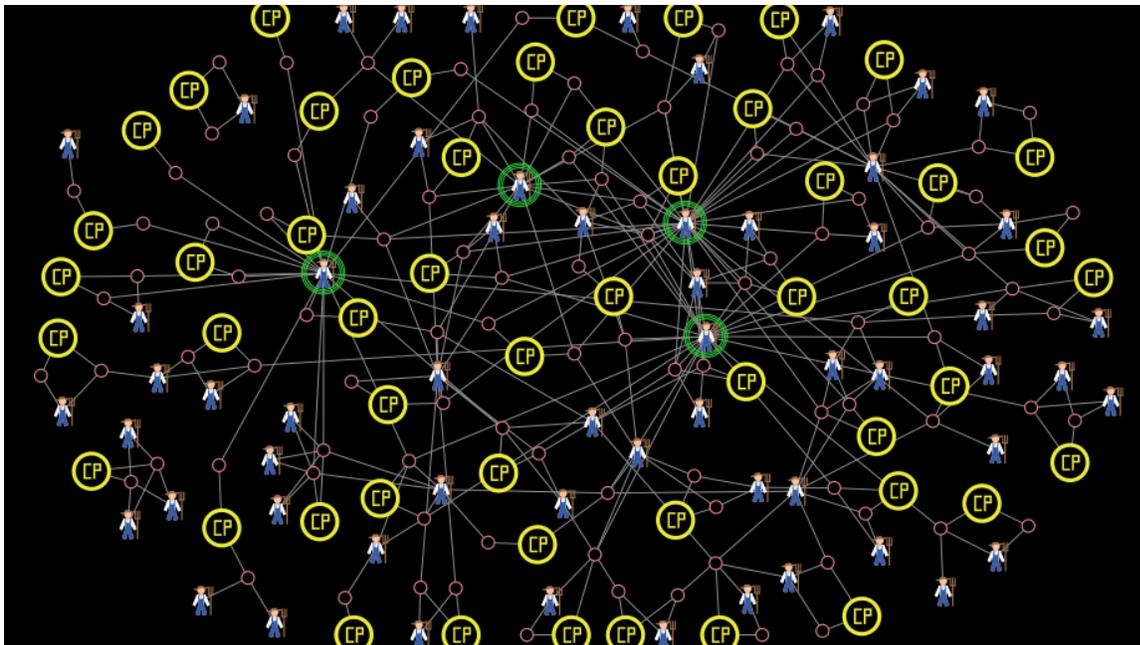


Fig. 56. Personajes: niños, pueblo de Potosí, indígenas y mujeres.

Algunos puntos relativos a los sistemas complejos que menciona Cilliers (3-5) se pueden señalar en este periodo analizado. Por ejemplo, y a pesar de tratarse de una crónica que sigue en su narración un orden cronológico muy estricto, muestra una gran diversidad y cantidad de elementos, lo que se debe en parte a la combinación de la narración lineal con las *hubs* creados por los micro-relatos sobre casos específicos. Así, tan sólo para el periodo de 1647 a 1698 hay más de 450 nodos. A esto se suma la interacción dinámica que sostienen a través de varios nodos centrales, por ejemplo, los rituales de petición o agradecimiento, que representan la información que se va transmitiendo a través de los nodos como “indígenas,” “mujer” y “pueblo de Potosí,” por mencionar los más concurridos. Además, como producto de la gran cantidad de elementos, se da una alta conectividad en torno a algunos elementos, como por ejemplo el personaje de “los indígenas” que son clave al ser ellos los que más acuden a los rituales que se dirigen a vírgenes o a santos.

3.2.4 La crónica del presente: 1700-1733

El último periodo analizado, 1700 a 1733, corresponde al tiempo de escritura de la crónica, en el

cual Arzáns ya figura como testigo de los rituales y milagros que acontecen en Potosí. Los personajes milagrosos que participan en los milagros de este periodo aparecen en la siguiente tabla (fig. 57):

Personaje milagroso	Nº Part.	RP	RA
Virgen de Jerusalén	4	Petición (1) Encomendación (1)	Acción de gracias (4)
Virgen de la Candelaria de Copacabana	2	Amparo de (1) Invocación (1)	Acción de gracias(2)
Virgen de la Merced	1	Unción	Acción de gracias
Cristo de Burgos de San Agustín, Virgen de la Candelaria de San Martín, Virgen de Copacabana y la Virgen María de San Roque.	1	Procesión (1)	No hay ritual de agradecimiento
San Ignacio	1	Invocación (1)	
Virgen de Copacabana	2	Invocación (1)	Misa (1)
Cristo, Virgen de la soledad	1	Invocación (1)	No hay ritual de agradecimiento
Niño Dios, Santa Ana	1	Colocan al niño Dios en la mina (contacto físico)	Acción de gracias
Virgen del buen suceso	4	Contacto físico (imagen) Invocación (3)	Acción de gracias
Dios,	3	Sueño (aparición), (2) Invocación (1)	Acción de gracias (3)
San José	3	Sueño (aparición), (2) Invocación (1)	Acción de gracias (3)
Virgen María	1	Invocación (2)	Acción de gracias (2)
Virgen de Aránzazu	1	Encomendación	Acción de gracias, misa

Fig. 57. Personajes milagrosos y rituales, 1700-1733.

En la siguiente figura (fig. 58) podemos ver las relaciones existentes entre los milagros de la crónica y los personajes milagrosos que participan:

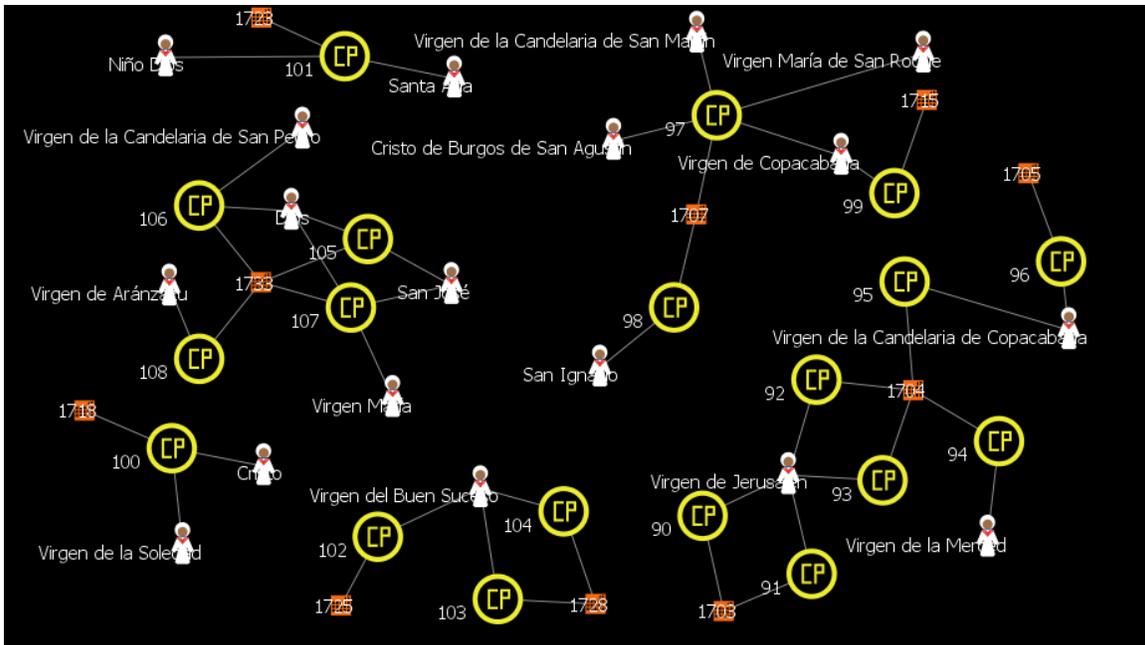


Fig. 58. Relación entre personajes milagrosos y capítulos, 1700-1733.

El periodo inicia con cuatro milagros que realiza la Virgen de Jerusalén con los participantes en la reconstrucción de su iglesia en 1703 y 1704. Se debe tener en cuenta que los indígenas eran los que más participaban en la construcción de las diferentes iglesias a través del sistema de faenas, por lo que eran más propensos a sufrir accidentes. Así lo muestra el grafo, donde el nodo “indígenas” muestra ser el de más conexiones entre el grupo de esos cuatro milagros. También se puede apreciar como personaje testigo dentro de un círculo rojo al propio autor de la crónica, “Arzáns.” El ritual de agradecimiento que más se practica es el de acción de gracias, no tan sólo en los milagros de la Virgen de Jerusalén sino también en los milagros subsiguientes.

En los siguientes tres milagros ocurridos, dos en 1704 y uno en 1705, la participación de la Virgen de la Merced y de la Virgen de la Candelaria de Copacabana se hacen presentes. En el primer caso, se trata de su única participación y realiza el milagro a través de la aplicación del aceite en las heridas de un ladrón que profanó la iglesia. Aunque pareciera ser que este *cluster* pudiera estar aislado, debido a ser sólo una participación, tanto el nodo de vecinos como el nodo de acción de gracias los conectan con el resto de la red. El grafo muestra la capacidad de

conectividad y circulación de la información dentro de la red religiosa de Potosí. En el segundo milagro, dos indígenas que se perdieron en una de las minas piden amparo a la Virgen de la Candelaria de Copacabana, ésta se les aparece y les da pan y agua. El nodo que interconecta a estos rituales y milagros con los anteriores es de nuevo el nodo de vecinos. El tercer milagro, ocurrido en 1705, es muy similar al anterior, y sólo se distingue el ritual de invocación, pero intervienen la misma virgen, el nodo de indígenas, ritual de acción de gracias, vecinos, e iglesia de Copacabana.

En 1707 se llevó a cabo un ritual de petición a nivel colectivo, con una procesión de tres vírgenes y un Cristo dirigida a pedir que se acabara la peste que se había generado y que estaba matando a mucha gente (fig. 59). El nodo que conecta este *cluster* al resto de la red es el mismo ritual de procesión, por lo que, aunque no aparece explícitamente, es de esperar que el Pueblo de Potosí participase activamente en este ritual, convirtiéndose en un segundo nodo de conexión. El siguiente personaje milagroso que aparece y que tiene también una aparición es San Ignacio, a quien invoca un sacerdote a favor de uno de los trabajadores de la nueva iglesia jesuita. Es interesante resaltar el mecanismo de incorporación al sistema de un nuevo santo, pues San Ignacio de Loyola había sido recientemente canonizado en 1622. La invocación se dirige al fundador de la Compañía precisamente porque las labores de construcción se realizan para su orden, es decir, hay una asociación directa entre el personaje cura, como parte de la organización jesuita, y su santo. Tanto el personaje cura como el ritual de petición son lo que conectan con el resto de la red.

milagros guardan una relación directa, pues todas las situaciones caóticas y milagros se dan en la iglesia Betlemita. En el primer milagro, la virgen salva a un religioso al tomar éste la imagen durante un derrumbe de una pared de la iglesia, y se lleva a cabo el ritual de agradecimiento. En la segunda y la tercera participación el ritual es de invocación y lo realizan dos indígenas que trabajan en la iglesia. Uno de ellos es salvado al caer de una altura considerable cuando trabajaba, mientras que el otro es salvado de morir aplastado por una piedra que se cayó accidentalmente.

En los siguientes milagros participan San José y Dios, quienes interactúan en el sueño de un matrimonio.⁷⁴ En este caso el esposo está a punto de desangrarse y en esa misma situación su esposa logra sostener una pared y evita que se mueran. En el año de 1733, la Virgen de la Candelaria, por otro lado, se le aparece a un matrimonio en sueños y los hace salir para evitar que mueran en el derrumbe de su casa.

En el penúltimo milagro y ritual participan tres personajes milagrosos: Dios, San José y la Virgen María, quienes tras el ritual de invocación salvan a tres hermanas y un niño pequeño. El último de los milagros y rituales de este periodo tiene que ver con una inundación en la que un personaje, Albéniz, está a punto de morir. Su apellido vasco, proveniente del municipio de Asparrena,⁷⁵ permite la relación directa con su encomendación hacia la Virgen vasca de Arantzazu. Este ejemplo resulta representativo de la transferencia de información que se gestó de extremo a extremo del Atlántico, no tan sólo de personajes, sino también de elementos simbólicos.

En este periodo de 30 años, el ritual de petición más frecuente es el de invocación, y respecto a los rituales de agradecimiento, el de acción de gracias es el más utilizado, ambos

⁷⁴ Sobre la tradición de los sueños y José, puede consultarse a Filón de Alejandría.

⁷⁵ Véase el *Diccionario onomástico y heráldico vasco*, de Jaime Kerexeta (I: 81).

todos, con los personajes milagrosos que les permiten la conexión con lo sobrenatural y la divinidad.

CAPÍTULO 4: LOS COMPONENTES DEL SISTEMA RELIGIOSO DE POTOSÍ: RITUALES Y MILAGROS

4.1 LOS RITUALES RELIGIOSOS DE LA VIDA COLONIAL

Los elementos del sistema religioso de Potosí que mantienen las conexiones entre los personajes milagrosos y los personajes de la vida social son los rituales. Estos elementos litúrgicos tuvieron un gran impulso a partir del Concilio de Trento hasta convertirse, en el caso de Potosí, en los protocolos culturales para obtener acciones milagrosas por parte de los santos y vírgenes y así restaurar el equilibrio perdido a causa del caos. En este sentido, Jaime Valenzuela Márquez menciona que se da “una nueva codificación de los ceremoniales, de los gestos rituales, del rol de la prédica y de los símbolos dogmáticos, del calendario anual de fiestas, etc., todo lo cual se concretó en 1614 con la elaboración de un nuevo ritual romano para uso oficial de la liturgia católica” (139).

Así, los rituales presentados dentro de la obra de Arzáns son muy diversos y juegan dos papeles clave en la formación de la sociedad potosina. Por un lado, son mecanismos de respuesta de la población para intentar controlar las numerosas situaciones caóticas por las que se ven constantemente en peligro. Por otro, los rituales fungen en el nivel colectivo como elementos de integración de los diversos grupos sociales dentro del cuerpo mayor de Potosí, en un proceso que se puede rastrear por medio de los personajes sociales y los personajes milagrosos que van apareciendo a lo largo de la historia de la villa.

Tradicionalmente, el ritual es parte de la vida de cualquier comunidad humana. Según Edmund Leach, ritos y rituales se han utilizado para referir a un conjunto de costumbres asociadas a comportamientos (“performance”) religiosos (2000b, 165). Es decir, han funcionado como sinónimos y sus campos de acción han sido el religioso y el mágico. Se puede decir,

entonces, que el ritual es un conjunto de acciones que van encaminadas a un determinado fin y que, en muchas ocasiones, están asociadas con lo religioso o lo mágico. Algunos estudiosos de los sistemas de creencias, como Durkheim, han establecido una división entre lo sagrado y lo profano que incluye al ritual en el ámbito del primero:

es el rasgo distintivo del pensamiento religioso: las creencias, los mitos, los gnomos, las leyendas. Un rito puede tener ese carácter; no existe siquiera rito que no lo tenga en algún grado. Hay palabras, letras, fórmulas que sólo pueden pronunciarse por boca de personajes consagrados: hay gestos, movimientos, que no puede ejecutar todo el mundo. (52)

Sin embargo, Durkheim no incluye a los rituales dentro del campo de lo profano, sino que los denomina prácticas técnicas. No obstante, es importante destacar que para él lo significativo del ritual es la acción, pues es a través de ésta que se genera la creencia.⁷⁶ Edmund Leach, por su parte, ofrece una visión más integrada de ambas esferas, al ver lo profano y lo sagrado como partes complementarias de la cultura y establecer que no sólo en ambas esferas se realizan rituales sino que en muchos casos se intercambian (2000b, 153-58).

Para Victor Turner el ritual es un “prescribed formal behaviour for occasions not given over technological routine, having reference to beliefs in mystical beings or powers” (19). Desde el punto de vista de Turner, las prácticas asociadas con el ritual siempre van a estar vinculadas a su carácter mágico y a la creencia en seres sobrenaturales y/o con poderes especiales. Turner además le atribuye un papel primordial al símbolo,⁷⁷ al que considera como “the smallest unit of ritual which still retains the specific properties of ritual behaviour; it is the ultimate unit of specific structure in a ritual context” (19). Así, para Turner habría dos grandes tipos de rituales.

⁷⁶ Es importante subrayar aquí que la gran mayoría de los autores no hacen una distinción rigurosa entre rito y ritual.

⁷⁷ Leticia Mayer afirma que Turner diferencia dos tipos de símbolos, los dominantes y los instrumentales; los primeros son los que tienen mayor peso puesto que son centrales espacial y temporalmente en una gran variedad de rituales. Estos a su vez se dividen en dos polos, el primero, el ideológico, donde están las normas y los valores que sirven de guía a las personas así como sus categorías sociales; y el segundo, el sensorial, avocado a los sentimientos y a las aspiraciones. Los instrumentales, como su nombre lo indica, sólo sirven como medio para hacer eficaz el ritual (22).

El primero es el llamado “life crisis ritual –it is an important point in the physical or social development of an individual, such as birth, puberty, or death; transition from one phase of life or social status to another” (7). Este tipo de ritual es el más conocido y demarca los cambios trascendentales en la vida de los individuos. El segundo tipo comprende a “rituals of affliction: these are associated with misfortune in hunting, women’s reproductive disorders, and various forms of illness with the action of the spirits of the dead” (9). Todo lo relacionado con los infortunios y las desgracias se agrupa bajo esta categorización. En esa misma dirección, Mayer agrega otros dos tipos de rituales: los reguladores, que se generan en un ámbito de violencia, y los reparadores, que son los encargados de reacomodar a los sujetos dentro de su contexto cultural después de haber pasado por periodos de rupturas (22).

Generalmente, los rituales están asociados a eventos específicos como adorar a dioses, santos u otros seres. En el caso de la religión católica existen numerosos rituales que se dirigen tanto a su Dios como a sus santos y vírgenes, y que tienen objetivos diversos. Además, el catolicismo ha incorporado fases de la vida social de los seres humanos y ha creado rituales específicos para muchas de estas fases de transición. Este tipo de rituales juega un papel muy importante en el análisis aquí propuesto de la obra de Arzáns. Por otro lado, los rituales de la cotidianidad social y de las costumbres, a los que se recurre en muchas ocasiones cuando se producen situaciones caóticas, tendrán también un papel considerable en esta propuesta de análisis. Estos rituales tienen que ver con acciones cotidianas que se han vuelto recurrentes y están más relacionados con la costumbre y los hábitos individuales que con la religión.

Con la finalidad de establecer si existían relaciones directas entre los nodos antes mencionados (rituales, personajes milagrosos y personajes), a continuación se describirán los rituales que tuvieron un mayor número de practicidad y se mostrará su distribución en términos

de género, grupo étnico y en términos de utilización dentro del periodo histórico que tiene la crónica.

4.1.1 Ritual de procesión

El ritual de procesión es un ritual colectivo que consiste, en el contexto particular del catolicismo, en un grupo de personas que sale con un santo o virgen y lo transporta de un lugar a otro, generalmente la iglesia a la que pertenece la figura, con un componente importante de exhibición pública del personaje al que se venera. El motivo principal es la petición o el agradecimiento. En términos generales, se realizan procesiones en diferentes religiones, pero la característica que resalta de la procesión católica es su instauración legal a través del Concilio de Trento. Su escenografía y aparato aseguraban su efectividad, así como su continuidad.

En el contexto de la América colonial, las procesiones jugaron el papel de medio de integración no únicamente entre la propia población, sino también como herramienta para el sincretismo entre la religión católica y las llamadas religiones paganas que se seguían practicando, por lo que no hubo un corte radical en sus manifestaciones religiosas, ya que según Ricardo García Cárcel “nunca se forzó la situación, quizá por las consecuencias que pudieran tener las fuertes resistencias populares, quizá porque se tuvo la suficiente lucidez para saber que la tradición religiosa (supersticiones, fiestas paganas) podría servir de válvula de escape, si se la sabía integrar en el barroco ceremonial católico”. El caso de Potosí es representativo, y el ritual de procesión (se describen 8 de ellos en toda la obra de Arzáns) se utiliza generalmente a nivel masivo; es decir, participa la gran mayoría del pueblo de Potosí, sin importar género o grupo étnico, y su uso suele ser correlativo a la aparición de una situación caótica que afecta a todo el pueblo, como puede ser la falta de lluvia, que ocasionaba una parada en la molienda de plata y la aparición de enfermedades, por lo que se presentaba una situación que afectaba a todo el pueblo

de Potosí tanto en términos económicos como de salud.⁷⁸

Las procesiones, representadas en la siguiente imagen (fig. 61) dentro de un círculo verde solían estar dedicadas a varios personajes milagrosos. Los vecinos de los diferentes barrios sacaban en procesión a sus vírgenes o santos asignados, aunque solían depender del origen social o geográfico de los participantes. Cuatro de estas procesiones van dirigidas a más de un santo (enmarcados en un círculo marrón) o virgen (enmarcadas en un círculo azul). Por ejemplo, en 1561 participan el Cristo de la Veracruz, Dios y San Agustín; en 1593 participan el Cristo de la Veracruz, Dios y la Virgen de la Concepción; en 1679 participan Cristo y María santísima; y en 1707 la procesión es en honor de la Virgen de la Candelaria de la iglesia de San Martín, la Virgen de Copacabana, la Virgen María de San Roque y el Cristo de Burgos, respectivamente.

Las procesiones que se efectúan a un sólo santo o a una sola virgen tienen lugar en 1630, para la Virgen de Copacabana; en 1657, para la Virgen de Jerusalén; en ese mismo año, para la Virgen de la Candelaria de la iglesia de San Pedro; y en 1684, para el Cristo de la Veracruz. El personaje que mantiene las conexiones entre procesión y procesión es en todos estos casos el “pueblo de Potosí,” que en la figura se muestra señalado dentro de un recuadro rojo.

⁷⁸ “También fue cosa muy notable ver que los míseros indios que tan aperreados estaban de españoles y negros (pues estos segundos lo que ellos como perros esclavos debían hacer, quitándoles las monteras y mantas cuando pasaban por las calles les obligaban a limpiar las inmundicias y corrales, haciéndoles estas y otras muchas vejaciones con indecible lástima), a éstos les quitó Dios la vida y los llevaría a descansar a la gloria, y acá quedaron los que los maltrataban a experimentar intolerable trabajo y falta de todo, porque (como ya he dicho) sin los indios quedó esta república un cuerpo sin pies ni manos” (Arzáns, III: 91).

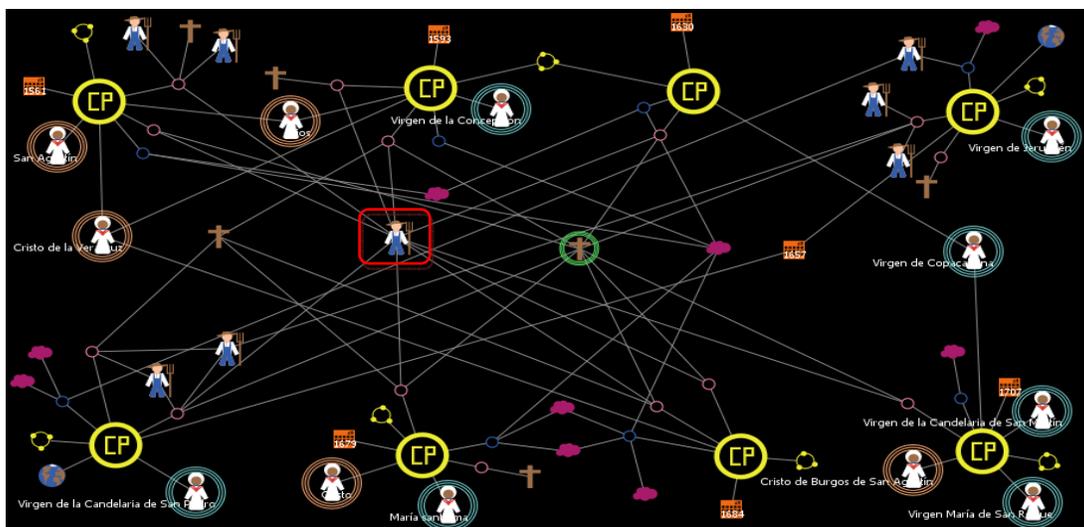


Fig. 61 Ritual de procesión.

Respecto a la participación de los personajes milagrosos, se puede apreciar una evolución significativa, iniciándose con procesiones a santos, e incorporando paulatinamente las vírgenes hasta que son éstas las que predominan como protagonistas casi únicas de las procesiones.

4.1.2 Ritual de petición

El ritual de petición es empleado distintamente tanto por hombres como por mujeres y en situaciones diferentes. La distribución en cuanto al uso del ritual de petición en términos de género es del 79% por parte de hombres y del 21% por parte de mujeres. No existe un patrón claro de vinculación entre la situación caótica que pretende resolverse y el ritual utilizado. Sin embargo, este ritual fue dirigido por ambas partes a la Virgen de la Candelaria de San Martín para propiciar uno de los milagros de mayor importancia, el de resucitación. Así, en 1652 esta virgen resucita a dos mujeres y a un niño indígena. Posteriormente, en 1655 el ritual de petición a la Virgen de la Candelaria lo hicieron dentro de la misa unos arrieros, pero en este caso de la iglesia de San Pedro, a quienes resucita unas mulas recién compradas, y en 1676 ritual y milagro se repiten cuando resucita a otro niño indígena. Por último, el ritual de petición es dirigido también a la Virgen de Jerusalén en 1653 para resucitar a un indígena que había sido decapitado.

Las interrogantes que surgen, antes que conclusiones, a través de este acercamiento son: ¿acaso el ritual de petición es el indicado para resucitar a alguien? ¿O será que debe elegirse a una virgen específica para que efectúe dicho milagro, ya sea la de la Candelaria o de Jerusalén? O, por último, ¿es la combinación de petición, virgen y protagonista indígena lo que asegura la resucitación? La conectividad que muestra el grafo (fig. 62), claramente señala que la Virgen de la Candelaria de San Martín, resaltada en un círculo verde en el extremo izquierdo, tiene cinco vínculos con los milagros de resucitación de los ocho que se presentan en toda la crónica. La Virgen de la Candelaria de San Pedro (también en círculo verde, pero en la parte superior derecha) participa en una ocasión en milagros de resucitación. Las otras dos vírgenes que aparecen en estas situaciones son la del Carmen y la de Jerusalén. La de la Candelaria, sin considerar la iglesia a la que pertenezca, tiene por consiguiente un 75% de participación en las resucitaciones y abarca peticiones de ambos sexos, aunque son los indígenas los más favorecidos por este personaje milagroso.

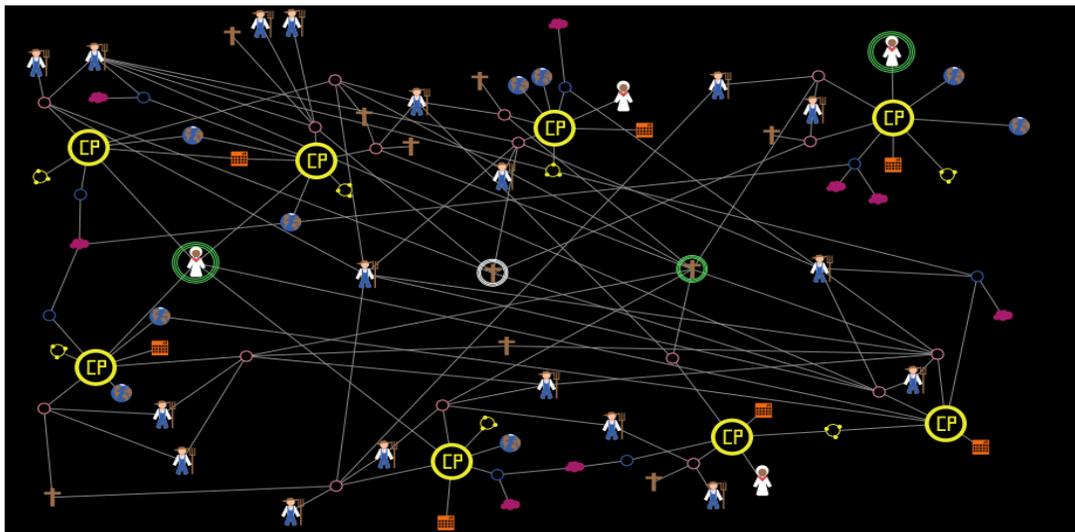


Fig. 62. Ritual de petición.

Además, cinco de los ocho rituales son de petición, algunos incluyen otros rituales como oraciones y misas, los otros tres rituales que se utilizan para el milagro de resurrección son dos

invocaciones y el tercero es una fiesta que se realizaba anualmente. El ritual de petición representa, pues, el 62% de los rituales utilizados para una resucitación (en un círculo blanco) y estos acontecen en el periodo de mayor incremento general del número de milagros, es decir, entre 1650 y 1700. Se puede afirmar, entonces, que el ritual de petición en conjunción con la Virgen de la Candelaria forma un nexo simbólico para la subsistencia del sistema, no tan sólo por la conectividad y distribución del conocimiento que permite, sino también a nivel de supervivencia del sistema mismo, pues ante ocho rituales de resucitación, que son los más representativos en términos de milagros, los personajes siempre se ven impulsados a dirigir sus rituales de petición a la Virgen de la Candelaria.

4.1.3 Ritual novenario

El novenario es un ritual, como muchos otros que la religión católica adoptó de otras religiones, cuyo origen se remonta a los griegos y romanos que rendían nueve días de duelo a las personas fallecidas. En el caso de la religión católica la adaptación generaliza su utilidad, y se reza durante nueve días para agradecer algo o como medio de petición.⁷⁹

En el grafo de nuestra crónica, el novenario aparece en un círculo blanco (fig. 63), se emplea indistintamente como ritual de petición y como ritual de agradecimiento, y suele gozar de una participación masiva tal y como muestran las asociaciones del grafo con protagonistas individuales y el hecho de que el personaje colectivo del “pueblo de Potosí” (marcado en el grafo con un círculo morado) sea uno de estos en ocho ocasiones. Esto asegura que se vean involucrados personajes de ambos sexos y grupos étnicos.

Siguiendo la línea de la conectividad masiva, hay un ritual que aparece asociado constantemente al de novenario y es el de procesión (a la izquierda del círculo blanco, en un círculo amarillo). La primera asociación se da en 1593, y ésta se repite posteriormente en 1679 y

⁷⁹ Véase la definición de novena en Guy-Marie Oury (1032).

en 1684. Es curioso que en 1657, cuando el novenario funciona como un ritual de petición, se hace una procesión como ritual de agradecimiento. Lo mismo sucede en 1684, sólo que la procesión participa en ambos roles, es decir, por un lado forma parte del ritual de petición junto con el novenario, y por otro se utiliza como ritual de agradecimiento. Un ritual más que se asocia con el novenario es el de invocación (a la derecha en un círculo verde), pero en este caso se invierten los papeles; es decir, el ritual de invocación aparece siempre como ritual de petición y el de novenario como ritual de agradecimiento en 1613, en 1653 y en 1693.

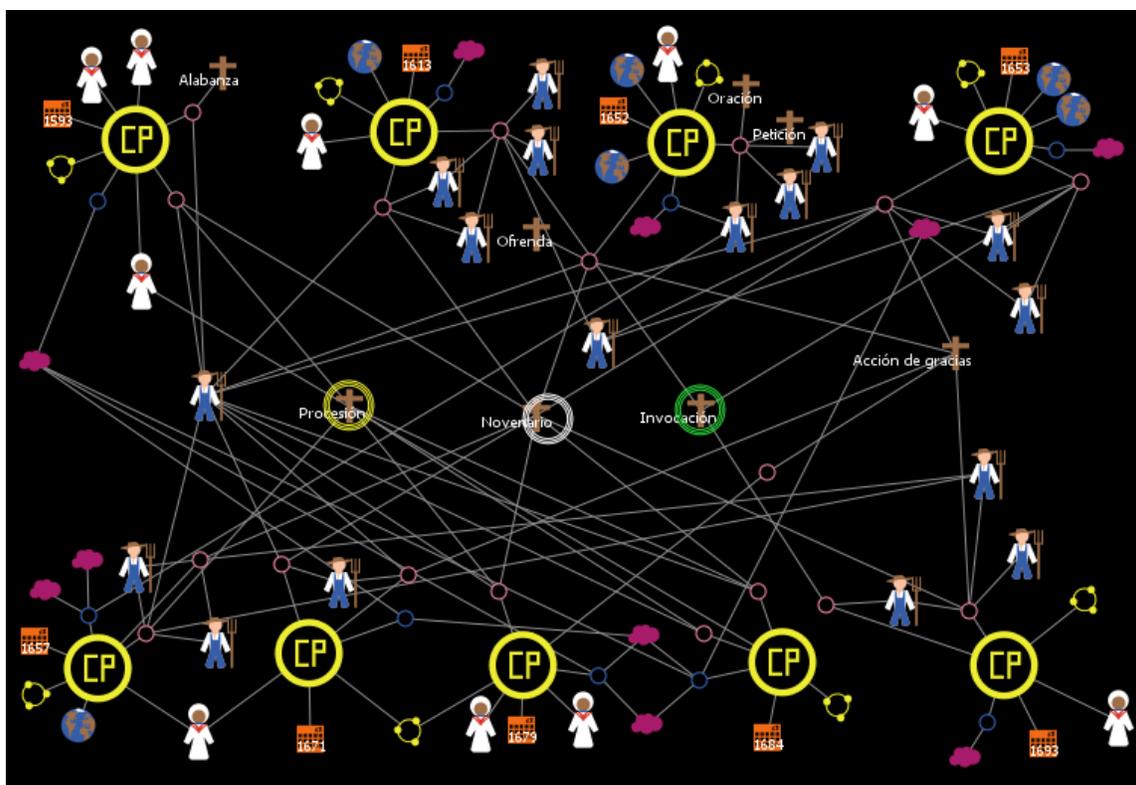


Fig. 63. Ritual de novenario.

Por último, hay que decir que la práctica del novenario se utilizaba en variadas situaciones caóticas, ya fuera sequía, fuego, ahogamiento, etc. Sus relaciones no muestran un patrón determinado, excepto que se convertía en un ritual masivo.

4.1.4 Ritual de invocación

Un ritual de invocación consiste, en términos generales, en llamar directa y expresamente a un

santo o virgen para que interceda e intervenga en una situación caótica inmediata.⁸⁰ La invocación es uno de los rituales más repetidos por hombres que por mujeres. Los primeros tienen una participación del 77%, mientras que las mujeres de un 19%, habiendo también una participación conjunta que representa el 4%. Cuando lo emplean personajes que son mestizos o españoles corresponde a un 46% del total y éstos lo utilizan en diferentes situaciones; es decir, no existe un patrón determinado que indique en qué situaciones utilizarlo. En el caso de los hombres indígenas se trata del 54% que utilizan este ritual, marcados dentro del grafo con un círculo verde (fig. 64), y en una mayoría de casos el número de invocaciones se relaciona con el trabajo minero, es decir, en situaciones caóticas de derrumbes en las minas. El 90% de estas invocaciones van dirigidas, de nuevo, a la Virgen de la Candelaria.

El ritual lo realizan las mujeres, tanto mestizas como indígenas, un 18% de veces y en estos casos no existe una relación directa con las situaciones caóticas específicas ni con los santos o vírgenes, pues se va de una inundación hasta el derrumbe de una casa. La distribución dentro de la crónica de los personajes que utilizan el ritual de invocación es la siguiente:

Ritual de invocación
Mujeres indígenas y mestizas
II: 10. En que se prosigue la materia de los dos capítulos antecedentes, con el resumen de los que perecieron y la gran riqueza que se perdió en esta lamentable inundación.
II: 143. En que se cuenta las desastradas muertes que tuvieron los que solicitaron la muerte de Rocha. Asimismo dos milagros que hizo Dios por intercesión de su santísima madre. De cómo se continuaban las enemistades y muertes, con otros casos dignos de memoria.
III: 72. Viene a Jujuy don Juan José Mutiloa y envía órdenes para que allí comparezcan varios delincuentes. Embargos que en sus haciendas se hicieron y restitución de todo, con lo demás que sucedió este año, y de cómo fue recibido en esta Villa su nuevo corregidor.

⁸⁰ En la anónima *Doctrina de fe*, adaptada de un manual de teología dogmática de 1716, se lee que “el invocar a los santos o a los ángeles, y también a los hombres buenos; no es porque ellos de por sí propios nos den lo que pedimos, sino a fin de que rueguen por nosotros, y siendo nuestros medianeros, por su intercesión nos alcancen de Dios lo que suplicamos” (112-13).

III: 268. Entra en esta Villa el nuevo ensayador de moneda. Temeridad que unos hombres ejecutaron con el Juez ordinario, y su castigo. Repítense las noticias del enemigo chiriguaná con nuevas invasiones. Alíftase la gente y lábranse armas para remitirlas. Vuelve de Lima favorable el Pleito a los azogueros, con otros sucesos que se vieron.

III: 350. Entra el año de 1733 continuando las terribles lluvias. Casos admirables que sucedieron en las ruinas que éstas hicieron Rogativas para invocar la divina misericordia en esta aflicción. Disgustos por la venta del hierro. Favorables órdenes de su excelencia para el gremio azoguero, con otros sucesos que se vieron.

Ritual de invocación

Hombres criollos o mestizos

I: 221. Entran ejércitos de indios infieles a las provincias de Chichas y Porco, consiguen de ellos los capitanes de esta imperial villa un gran triunfo, y declárase cómo en ella se halló ser a propósito el metal de hierro para beneficiar el de plata.

I: 292. En que se refieren dos milagros que hizo Dios por intercesión de San Nicolás de Tolentino en esta Villa, y el trágico hallazgo de un precioso carbunco en el paraje de Cantumarca.

II: 1. En que se refiere el segundo y general azote que descargó Dios en la Villa Imperial de Potosí con la inundación de la laguna de Caricari, y casos admirables que en ella sucedieron, y el estrago que hizo en su famosa y magnífica Ribera.

II: 6. En que prosigue la materia del pasado.

II: 187. En que se cuenta la muerte del presidente don Francisco de Nestares, venida del señor obispo de Santa Marta a descomponer la mita de esta Villa y su repentina muerte, con otros sucesos y milagros que Dios Nuestro Señor obró por intercesión de su santísima madre, pidiendo los necesitados su divino favor ante sus milagrosas imágenes.

II: 251. En que se cuentan varios y admirables casos que sucedieron en esta Villa el año de 1670, y cómo se celebraron en ella las fiestas de la canonización de Santa Rosa peruana.

II: 283. Del castigo que Dios hizo en un caballero de esta Villa por la poca veneración que tuvo con María santísima; y cómo favoreció el Santo Cristo de la parroquia de San Pedro a un hombre que se perdió en una mina del Cerro, y lo demás que sucedió este año.

II: 298. Entra en esta Villa de Potosí por corregidor de ella el general don Pedro Luis Enríquez. Refiérense algunas de las virtudes del muy reverendo padre Juan de los Ríos y lo demás que sucedió.

Ritual de invocación

Hombres indígenas

I: 309. En que se refiere un milagro que hizo la madre de Dios de la Candelaria de la parroquia de San Pedro de esta Villa con unos indios a quienes encerró una mina en el cerro, y cómo se continuaban los bandos con mucho derramamiento de sangre.

I: 310. De un milagro que hizo la madre de dios de la candelaria de san Pedro con un indio en el cerro. De cómo vino por corregidor de esta villa el general don Francisco Sarmiento de Sotomayor, y de las señales prodigiosas con que el cielo previno el azote que dios descargó en ella en las memorables guerras de los vicuñas.

I: 313. De un milagro que obró la madre de Dios de la Candelaria de San Pedro en favor de unos indios casados. Refiérese la dichosa muerte del siervo de Dios fray Vicente Bernedo, y de cómo se continuaban los sangrientos bandos. Dícense los motivos que hubo para hacerse tan aborrecidos los vascongados.
II: 143. En que se cuenta las desastradas muertes que tuvieron los que solicitaron la muerte de Rocha. Asimismo dos milagros que hizo Dios por intercesión de su santísima madre. De cómo se continuaban las enemistades y muertes, con otros casos dignos de memoria.
II: 187. En que se cuenta la muerte del presidente don Francisco de Nestares, venida del señor obispo de Santa Marta a descomponer la mita de esta Villa y su repentina muerte, con otros sucesos y milagros que Dios Nuestro Señor obró por intercesión de su santísima madre, pidiendo los necesitados su divino favor ante sus milagrosas imágenes.
II: 194. En que se cuentan algunos encuentros y muertes que hubo entre las naciones avecindadas en esta Villa, con otros sucesos memorables, y asimismo se refieren tres milagros que obró la madre de Dios de la Candelaria de San Martín.
II: 368. En que se refieren varios milagros que obró Dios Nuestro Señor en esta Villa por intercesión de su santísima madre con sus devotos afligidos, y cómo también libró del peligro de la muerte a un hombre que se perdió en una mina del Cerro y lo demás que sucedió.
II: 425. Obra Dios Nuestro Señor por intercesión de su santísima madre un milagro con un indio en el Cerro. Continúa el justicia mayor su gobierno con disgusto de los vecinos. Prosigue la rigurosa peste en esta Villa. Prisión de don Juan de Solís y alborotos que por esto hubo, con lo demás que sucedió en este año.
II: 439. Continúan los malos afectos con la casa de Quirós por justos motivos. Publícase nuevo bando contra los que comprasen ropa de Francia. Notables alborotos y daños que hubo por causa de los amores de una mujer y por haber denunciado los contrarios de los que metieron aquella ropa. Extraña peste que hubo este año. Entra nuevo corregidor a esta Villa y previénense fiestas en ella por los buenos progresos de nuestro rey Felipe V.
III: 13. Varias calamidades que padeció Potosí este año. Colócase la mayor parte de la iglesia de San Francisco. El alcalde mayor de minas va a España con los haberes reales. Continúase el pleito de la mina de Cotamito. Prosigue la destrucción de esta Villa con la saca de piñas para Francia, y lo demás que sucedió.
III: 268. Entra en esta Villa el nuevo ensayador de moneda. Temeridad que unos hombres ejecutaron con el juez ordinario, y su castigo. Repítense las noticias del enemigo chiriguaná con nuevas invasiones. Alístase la gente y lábranse armas para remitirlas. Vuelve de Lima favorable el pleito a los azogueros, con otros sucesos que se vieron.

El siguiente grafo (fig. 64) representa las múltiples conexiones que se generan entre los actores, lo que muestra el uso constante del ritual de invocación. Éste se distribuyó a lo largo de la crónica, lo cual se puede apreciar en el grafo con la conectividad que muestran los nodos que representan sus tres volúmenes. Para fines de visualización, se marcaron los capítulos de color rosado donde participan las mujeres, los capítulos sin ningún círculo son aquellos donde participan los hombres criollos o mestizos, los capítulos marcados con un círculo verde es donde

participan los hombres que son indígenas, por último en un círculo azul se marca el capítulo donde participan ambos géneros.

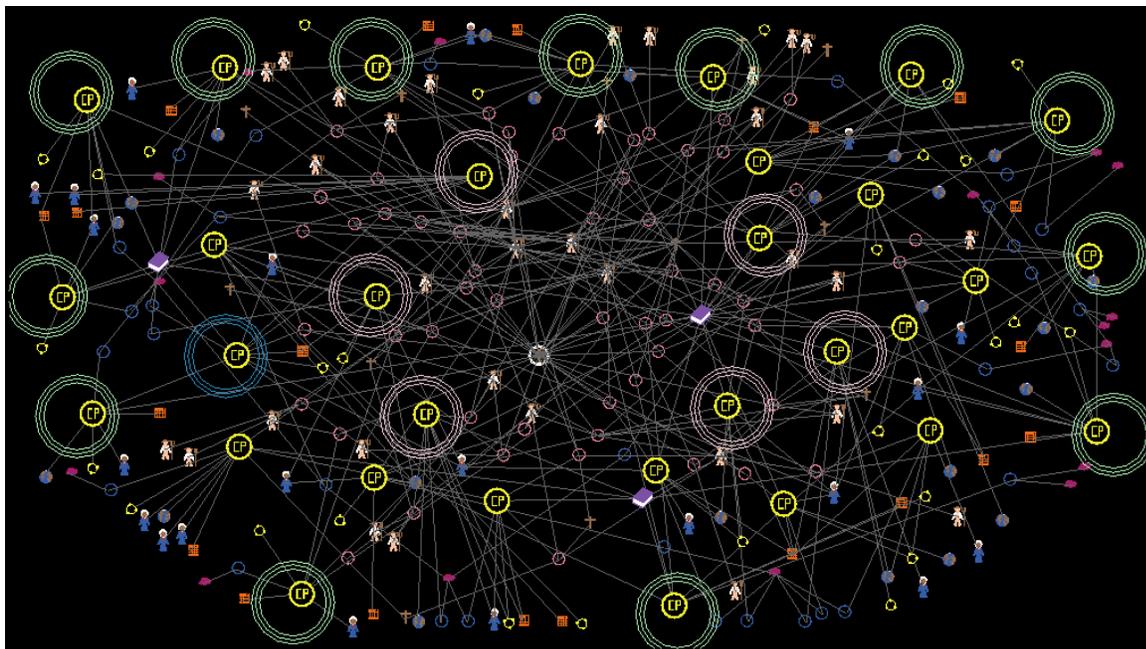


Fig. 64. Ritual de invocación.

4.1.5 Ritual de encomendación

El ritual de encomendación⁸¹ es el proceso de entregar, en este caso la vida, el alma o la salud, a un santo o virgen en una situación extrema a cambio de una resolución satisfactoria de la misma situación. La falta de control sobre el propio destino así como el carácter absoluto de la entrega que se promete son dos características fundamentales de este tipo de ritual.

Este ritual, al igual que los anteriores, los emplean principalmente los hombres, en este caso el 68.5%. Hay un caso de un niño del que no se sabe si es indígena, mestizo o español.

⁸¹ La encomendación de acuerdo con Fernando Martínez Gil, se llevaba a cabo en los albores de la muerte. Ésta se dividía en dos partes, la primera para encomendar el alma a Dios y la segunda para elegir el lugar donde sería enterrado el cuerpo (522). Por otro lado, se coincide con Virginia Ruiz, en cuanto al cambio de perspectiva con respecto a la encomendación: “Por ese carácter de tregua narrativa e histórica, la lógica que dirige el milagro mariano en la Historia es otra: no redonda en las abstracciones de la responsabilidad moral sino que señala la cotidianidad de la sobrevivencia física. En una ciudad construida “contra” un medio natural hostil, la mayor parte de los milagros marianos ya no trata de la salvación espiritual del hombre sino de su precariedad material” (23).

Salvando esa diferencia, el grupo se divide en indígenas y mestizos, españoles o criollos en iguales porcentajes, 31.5% respectivamente. Las conexiones entre los primeros van ligadas al trabajo minero. En el caso de los mestizos, la población infantil masculina es la que utiliza el ritual en diversas situaciones, que van desde caídas, uso con armas de fuego, hasta ahogamientos. Por lo que respecta a los españoles, éstos se valen de la encomendación para evitar la muerte y la pobreza.

En cuanto a las mujeres el uso de este ritual va ligado a situaciones de procreación, es decir, o bien están embarazadas o en labor de parto. Salvo un caso de infidelidad y un caso de enfermedad no especificada, se podría decir que este ritual muestra y enfatiza la función procreadora de la mujer.⁸² No obstante, existen dos casos en los que el ritual es realizado para salvar a la mujer dado que el niño ya ha muerto y, en un tercero, aún cuando llega a buen logro el nacimiento del niño o niña, éste se regala para evitar la deshonra. Los casos de encomendación se presentan en mujeres españolas o criollas, pero no en indígenas, y representa un 31.5% del total de casos de este ritual.

La encomendación como ritual se lleva a cabo de manera individual, ya sea por hombres o por mujeres. El personaje milagroso que tiene un papel central, es decir, que guarda una relación directa con el ritual, son las vírgenes. El siguiente grafo (fig. 65) muestra la conectividad total del ritual mencionado. A través de éste se puede inferir que los diferentes grupos enunciados (los capítulos donde participan las mujeres en círculos rojos, la población de varones indígenas en círculos morados, los capítulos donde participan los mestizos sin marcar, como referente, los niños están en un círculo blanco y el ritual de encomendación se encuentra al centro en un círculo verde) generan un patrón de conducta en el uso del ritual de encomendación. Esto sugiere la copia de dicho patrón de conducta por parte de los individuos al interior de su grupo, y que se

⁸² Sobre el papel de la mujer en el Potosí colonial, véanse los artículos de Gina Herrman y Margaret Boyle.

va repitiendo en el tiempo a través de la transmisión de conocimiento entre los individuos bajo las mismas situaciones caóticas. Aún cuando se haya hecho una distinción por grupos étnicos y de género, al mostrar las conexiones, se puede inferir los cruces de información tanto al interior de los grupos como entre ellos mismos.

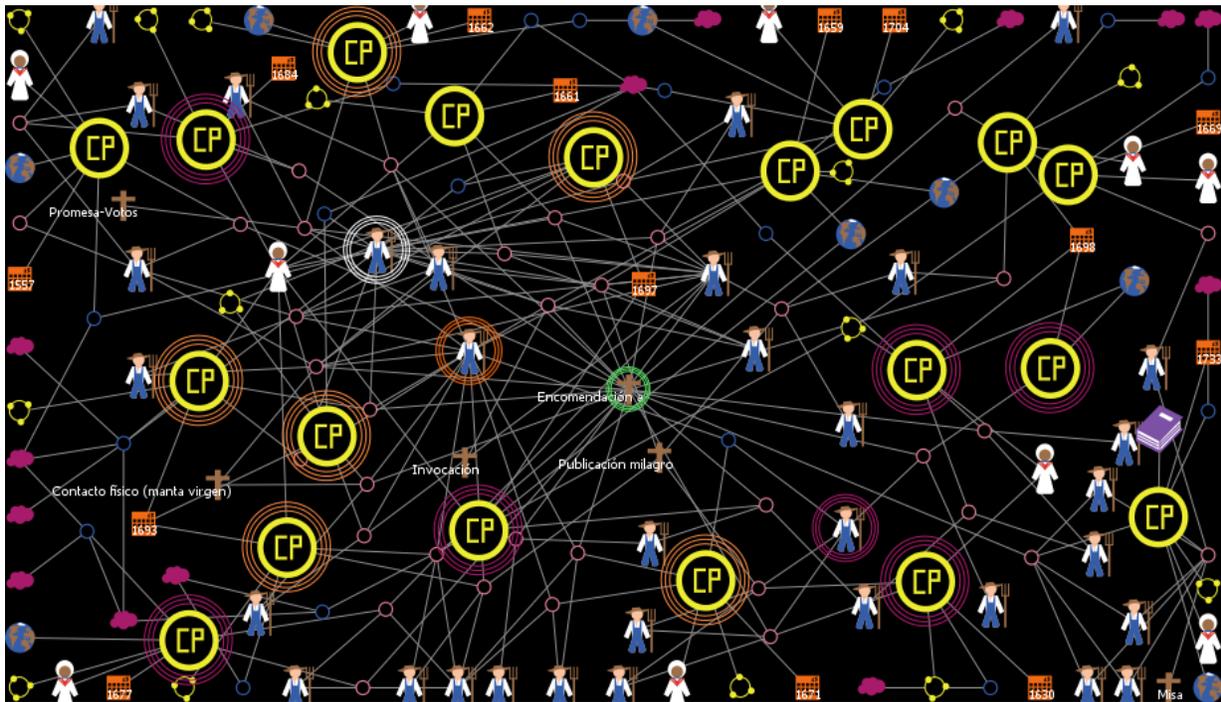


Fig. 65. Ritual de encomendación.

Ritual	Petición	Agrad.	Hombres	Mujeres	Indígenas	Mestizos o españoles	Negros	Otros
Procesión	6	3	X	X	X	X	X	
Petición	19		15	4	5	8	1	5
Novenario	5	4	X	X	X	X	X	
Invocación	31		24	6	13/1	11/5		1
Encomendación	19		13	6	6(H)/0 (M)	6(H)/6(M)		1

Fig. 66. Tabla general de los tipos de ritual.

4.2 TIPOLOGÍA DE LOS MILAGROS EN LA *HISTORIA DE ARZÁNS*

Como hemos visto, los rituales no son un elemento aislado en la constitución del mestizaje cultural que tiene lugar en Potosí según la narración de Arzáns. La *Historia de la Villa Imperial*

de Potosí se desarrolla dentro de un mar de tragedias, tanto naturales —huracanes, fríos, heladas, inundaciones⁸³— como humanas —violencia física, disputas constantes por la plata y por las tierras, miseria económica y, para citar un ejemplo concreto que atraviesa una gran parte de la obra, la guerra entre los vicuñas y los vascongados que recorre toda la historia de Potosí durante la época dorada de las minas. Estas situaciones trágicas son siempre interpretadas como producto de la mala conducta de sus habitantes y, en términos de la religión católica, como pecados de los potosinos.⁸⁴ Para contrarrestar tanta fatalidad se hacía necesaria una fuerza que equilibrara estas situaciones.

Como ya se comentó anteriormente, la escritura de la obra se enmarca dentro de la historia providencialista, por lo que es Dios quien, a través de los santos y las vírgenes, realiza constantes milagros que salvan o libran del peligro a los habitantes de Potosí.⁸⁵ Ruth Hill había señalado ya la abundancia de milagros e historias fantásticas que involucraban a todos los ciudadanos de la villa desde el comienzo de la historia hasta el final de la misma (132), lo cual apunta a la constante tensión entre el bien y el mal en que se desenvuelve la vida de los habitantes de Potosí, así como el marco fatalista en el que transcurre su historia. Para Hill:

tying the temporal state of affairs to Providence, Arzáns makes the history of the Imperial Villa participate in universal history. Furthermore, his proclivity for miracles and tales of wonder involve all of the Villa's citizens, from top to bottom, in the town's history, confirming the bourgeois mentality of the eighteenth-century historian. (132)

⁸³ La relación entre Dios y la naturaleza está mediada por los pecados que los hombres cometen, puesto que se atenta contra el orden establecido por Dios. El ejemplo más representativo es el pecado original enunciado en el *Génesis* (3). Por otro lado, dentro del discurso católico, se considera que Dios utiliza los desastres naturales para castigar a los seres humanos y de esta manera hacerlos recapacitar de sus acciones, es decir, les da la oportunidad de arrepentirse. Uno de los ejemplos que ilustra es el denominado diluvio universal *Génesis* (6.5).

⁸⁴ Una de las aproximaciones a la definición del pecado proviene de Santo Tomás de Aquino que lo trata en su obra *Suma teológica*: “pecado propiamente denota un acto desordenado, así como el acto de la virtud es un acto ordenado y debido”. En términos más católicos y siguiendo la misma línea de Santo Tomás el pecado es “La privación del debido orden, o la deformidad, no está directamente propuesta, aunque es aceptada al punto que los deseos del pecador tienden a un objeto en el cual este deseo de conformidad está involucrado, de manera que el pecado no es una pura privación, sino un acto humano carente de su debida rectitud. Del defecto emerge el mal del acto, del hecho, que es voluntario, su imputabilidad”.

⁸⁵ Ya desde el comienzo mismo de la narración, Arzáns (1: 3) utiliza en numerosas ocasiones el término “milagro”.

Paradójicamente, en algunos casos los fenómenos naturales se asociaban a la voluntad divina como medio de castigo y, en otros, servían como instrumento de Dios para recompensar a los potosinos. Es en la segunda acepción que esas recompensas eran consideradas milagros. Desde una perspectiva general, el *Diccionario de autoridades* apunta dos acepciones de “milagro”. Por un lado, un milagro es “obra divina, superior a las fuerzas y facultad de toda criatura, contra el orden natural”, y la fuente citada pertenece a la segunda parte del *Símbolo de la fe* de fray Luis de Granada: “porque como los milagros sean obra de solo Dios, quando se hacen en testimonio de alguna verdad, Dios es el testigo de ella, cuyo testimonio es infalible”. Otra autoridad es Lope de Vega en el *Peregrino en su patria*, donde asienta que “milagro según Santo Thomas (dixo el Alemán) tomado propiamente, es una cosa ardua y insólita, sobre toda virtud y poder natural, hecha contra toda esperanza, y un cierto Divino testimonio demostrativo de la Divina potencia y verdad”. Por otro lado, el *Diccionario de autoridades* también define milagro al “voto u ofrenda de cera u otra materia, que se cuelga en y se pone en los Templos y Capillas, en memoria de algún milagro o beneficio que se ha recibido de Dios nuestro señor por intercesión de su santísima madre u algún santo” (II: 567). Se puede apreciar que milagro denota algo fuera de la normalidad y que parte del significado conlleva la omnipotencia de Dios sobre todas las cosas. Es en este sentido en el que se afirma que sólo Dios puede realizar milagros. La ofrenda-tributo sirve para reafirmar que el milagro se llevó a cabo; es decir, que sucedió y que el creyente, agradecido, presenta su ofrenda como forma de mantener su religación con el ser supremo.

La historia de las religiones señala que otras culturas han tenido una concepción similar de milagro, o sea, como algo fuera de lo normal y más allá del entendimiento humano. Se puede hablar de magos, chamanes, o brujos, a los que se atribuyen dentro de sus culturas poderes mágico-religiosos que sobresalen de lo normal. Estos personajes curan, salvan y resucitan, a

través de sueños, pócimas o plantas medicinales y por intermediación de seres espirituales. De tal manera que existe siempre una asociación entre determinadas personas y los milagros, y éstos, explica Manabu Waida, “are usually taken as manifestations of the supernatural power of the divine being fulfilling his purpose in history, but they are also caused to occur "naturally" by charismatic figures who have succeeded in controlling their consciousness through visions, dreams, or the practices of meditation” (6049). En el ámbito del cristianismo neotestamentario la persona que, por excelencia, lleva a cabo los milagros es Jesús, siempre en un contexto en el que la fe de los creyentes es fundamental.⁸⁶ Sin embargo, la realización de milagros adquiere en muchas sociedades católicas y, con mucha claridad en el caso de la *Historia* de Arzáns, un tinte marcadamente local, de manera que son vírgenes y santos muy conectados a las tierras, las comunidades, las iglesias y los creyentes locales los que en una gran mayoría de casos realizan la intermediación entre los individuos o grupos locales y la divinidad. Como veremos más adelante, la extracción de las relaciones que subyacen al aparato de milagros y rituales en Potosí y su evolución histórica proporcionan un detallado mapa de la estructura social, de la organización física de la ciudad así como de las afinidades espirituales de sus habitantes respecto a determinados santos y vírgenes.

Es de subrayar que los milagros necesitan de la aprobación cultural y social del grupo en que se realizan, así como la constancia de que sucedieron, por lo que siempre deben existir testigos que avalen su realización. Centrando la discusión de los milagros dentro del plano de la religión católica, se puede decir que los milagros que realizó Jesús con los seres humanos fueron de curación, exorcismo y resucitación, y que estos tres tipos se encuentran de manera recurrente

⁸⁶ Los milagros que realiza Jesús están basados principalmente en la fe de los participantes, por ejemplo el pasaje cuando Jesús sana a un paralítico: “Subió Jesús a una barca, cruzó al otro lado y llegó a su propio pueblo”. “Unos hombres le llevaron un paralítico, acostado en una camilla. Al ver Jesús la fe de ellos, le dijo al paralítico: -¡Ánimo, hijo; tus pecados quedan perdonados!” (*Mateo* 9).

dentro de los evangelios que escribieron sus discípulos.⁸⁷ Por otro lado, Jesús mostró su poder sobre la naturaleza al caminar sobre el mar y calmar la tormenta (*Mateo* 8). Además, los milagros que Jesús realizó van siempre precedidos por ciertos rituales, por ejemplo, relacionados con la oración —“he considered prayer to be essential for working miracles” (Waida, 6053)—, pero también con acciones como tocar y escupir a la persona que se pretende curar, mirar al cielo y suspirar, acciones que forman igualmente parte de estos rituales.

La función del milagro, además de restablecer cierto orden a través de una acción extraordinaria, también “fall within the category of prophetic symbolism intended to draw attention to something beyond themselves that confirms the word of God” (Sant y Collins, 662). Es decir, con estas situaciones extraordinarias, las personas reafirman la existencia de Dios y del reino que pregona Jesús. Por consiguiente, en respuesta a estos eventos extraordinarios se espera de las personas un comportamiento de obediencia a Dios, por haber cumplido éste su parte en un pacto que reintegra a los beneficiarios del milagro y a los participantes en el ritual en la comunidad universal de los creyentes y en la estructura política de su iglesia en este mundo. En este sentido, la estructura que sigue la narración de los milagros dentro de los Evangelios es la siguiente: “(i) Setting: a description of the person and the illness. (ii) Cure or exorcism: the method used to cure; the cure performed. (iii) Acclamation: the people attest the cure and express praise of God, etc.” (Goosen y Tomlinson, 139).

Este esquema básico funciona a cierto nivel en el entramado de milagros que jalona la existencia de los habitantes de Potosí; sin embargo, veremos que la variedad de los canales o medios en que se expresan algunos rituales, las relaciones entre los participantes y su posición social, la diversidad de personajes milagrosos así como los momentos temporales y

⁸⁷ “Jesús sana a un leproso” (*Lucas* 5). “Jesús sana a un muchacho endemoniado” (*Mateo* 9). “Jesús resucita a Lázaro” (*Juan* 11).

localizaciones geográficas en los que se desarrollaron, proporcionan un mapa mucho más complejo de la vida simbólica del Potosí que describe Arzáns.

El descubrimiento del cerro del Potosí marcó un antes y un después en la historia de esa región pues generó una atracción tal que ni las condiciones naturales en las que se encontraba, como la altura, el frío y la gran distancia entre los poblados más cercanos, impidió que los pobladores se establecieran a su alrededor. Por otro lado, los acontecimientos socio-históricos relativos a Potosí están asociados, desde el momento del descubrimiento del Cerro en 1545, a un estado de constante inestabilidad social, ya que las disputas territoriales entre los hermanos Pizarro, Diego de Almagro y Alonso de Mendoza, entre otros, estaban en su apogeo. A esto se suman las batallas que los españoles constantemente mantenían contra los indígenas y las luchas internas dentro de la ciudad de Potosí, a la cual no dejaba de llegar gente de todas partes. La atracción del Cerro radicaba en la plata que poseía, de tal manera que éste revivió la vieja leyenda de El Dorado, aquella mítica ciudad que había despertado el interés y la codicia de las gentes e impulsado muchas de las expediciones y viajes a América. En este sentido, el Cerro del Potosí se convirtió en un *atractor* dentro del sistema de flujos económicos, sociales y simbólicos del sistema cultural que se estaba reorganizando en la América hispana, pues una vez que se empezó a extender el rumor de la riqueza que poseía, llegaron a él personas de casi todo el mundo. Con la asistencia no controlada de cientos de personas a Potosí topamos con una de las primeras manifestaciones palpables del caos en la propia estructura de la ciudad, la cual asume una traza irregular debido a que se fueron construyendo las casas conforme fueron llegando los buscadores de plata, sin ningún plan urbanístico pre-establecido.⁸⁸

Ante la abundancia de plata y los rumores acerca de las riquezas del cerro, se generaron

⁸⁸ Véase la *Historia de Bolivia*, de José de Mesa y Teresa Gisbert (2003, 118).

numerosas situaciones caóticas que llevaban aparejados rituales protagonizados por los habitantes de la ciudad. Dentro de la *Historia*, tanto las situaciones que Arzáns retoma de otros cronistas como las que él mismo registra están plagadas de estos episodios de desorden que se convierten en destabilizadores tanto a nivel individual como a nivel social. Los rituales eran ejecutados por los potosinos con la finalidad de ser agraciados por la divinidad y, de alguna forma, ser sacados de la situación caótica a través de estas acciones extraordinarias.

La narración de los milagros dentro de la crónica sigue una estructura básica similar, aunque no idéntica, a la descrita en los Evangelios: descripción de la situación o persona afectadas, el método usado para curar o exorcizar y, por último, la aclamación de la gente. Como se ha indicado, en la obra de Arzáns los milagros siguen el siguiente orden (fig. 67): se plantea la situación caótica, se hace un ritual de petición, se genera el milagro y se realiza un segundo ritual, ahora de agradecimiento.

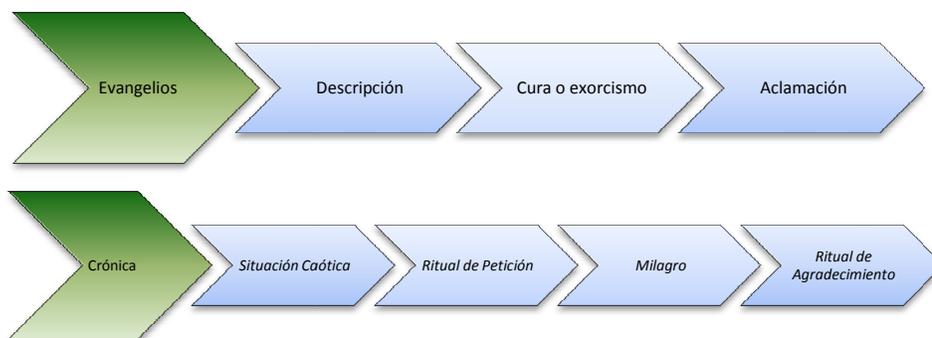


Fig. 51. Secuencia de milagros en Evangelios y la *Historia*.

Los milagros son llevados a cabo sólo por Dios y los que interceden por petición de los seres humanos son los santos y las vírgenes, de los cuales existe una gran variedad dependiendo de las situaciones y de los individuos que se ven envueltos en las peticiones. Los cuatro tipos de milagros realizados por Jesucristo, según las versiones de los apóstoles, fueron curación, exorcismo, resucitación y dominio de la naturaleza. En la obra de Arzáns se relatan milagros de

todos estos tipos, menos de exorcismo,⁸⁹ pero se añaden dos tipos nuevos a la clasificación: el de aparición y el de salvación. Las primeras situaciones a analizar serán aquellas que se refieren a fenómenos naturales; es decir, aquellos donde se aprecia el dominio de Dios sobre la naturaleza ya sea para beneficiar o para castigar a los potosinos. Posteriormente, se continuará con las situaciones de curación, exorcismo, resucitación, aparición y salvación; cada una estará directamente ligada a una situación caótica y a los rituales correspondientes. Esto permitirá observar la interacción que se genera entre los personajes a partir de situaciones caóticas y los mecanismos culturales, como los rituales, que van adoptando como respuesta.

En términos numéricos la siguiente gráfica (fig. 68) muestra la distribución de los diferentes tipos de milagros y su evolución durante el periodo completo de tiempo que abarca la crónica.

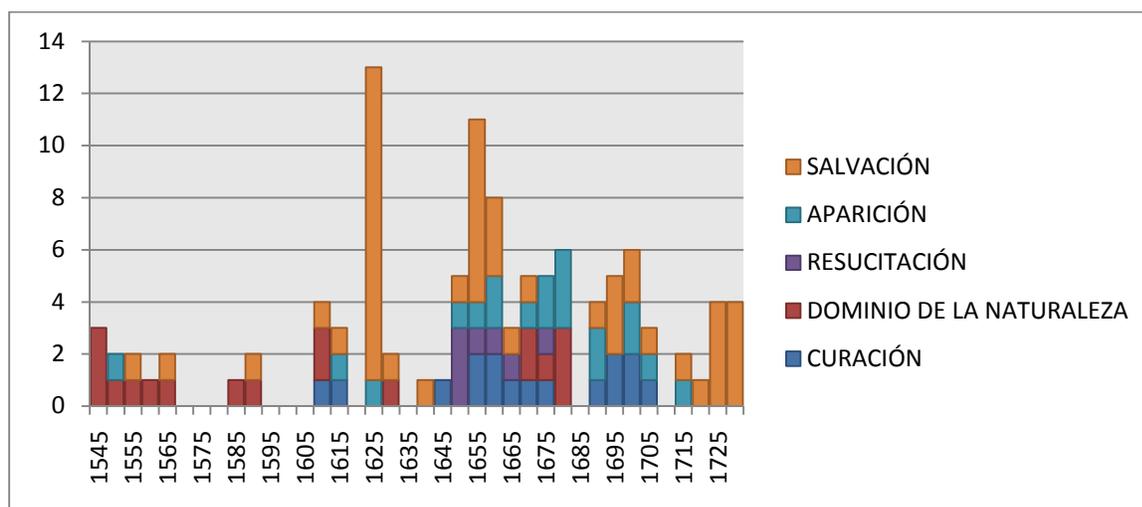


Fig. 68. Distribución total de milagros.

Pasemos, pues a analizar cada uno de los tipos reflejados en la gráfica anterior.

4.2.1 El dominio de la Naturaleza

Al iniciar el recorrido por la historia potosina, lo primero que hace Arzáns es ensalzar la Villa a

⁸⁹ En cuanto a los milagros de exorcismos no se presenta ninguno en toda la crónica; un exorcismo se da cuando se expulsa a un demonio del cuerpo de una persona.

través de una serie de adjetivos que ubican a Potosí como el mejor lugar para vivir. El Cerro del Potosí se considera como el punto de partida de esta posibilidad, debido a que su existencia es en sí misma un milagro de Dios: “singular obra del poder de Dios; único *milagro* de la naturaleza; perfecta y permanente maravilla del mundo” (Arzáns, I: 3).

Diferentes son los milagros que involucran a los cuatro elementos básicos, aunque es el agua la que provoca un mayor número de intervenciones milagrosas. No obstante, también estos elementos sirven como instrumento de Dios para castigar a los habitantes de Potosí. Uno de los primeros ejemplos de ello se da cuando Arzáns señala cómo desde el inicio de la creación de la Villa sus pobladores ya manifestaban su naturaleza pecaminosa y, retomando la obra de Antonio de Acosta,⁹⁰ afirma: “un viento huracán tan espantoso que entendimos ser una de las iras de Dios contra los pecados de sus habitantes” (Arzáns, I: 5). El viento es en este caso el vehículo para advertir a los potosinos del mal comportamiento que han tenido y el cual deben remediar.

El autor señala una y otra vez que las situaciones caóticas son propiciadas por la mala conducta y la actitud pecaminosa de los potosinos. Sucede lo mismo cuando retoma la *Crónica* de don Juan Pasquier e inserta comentarios sobre lo difícil que era vivir en Potosí, enfatizando sobre todo el frío que hacía en la ciudad, que ni siquiera permitía que nacieran los niños. La intervención divina será definitiva para subsanar este problema y así lo afirma: “así lo ha mudado de modo que ya nacen los niños y viven sin helarse como antes, siendo también ocasión de que al presente se experimente tan a lo contrario la multitud de gentes” (Arzáns, I: 5).

Los milagros de dominio sobre la naturaleza forman parte esencial del entramado de la cultura potosina dentro de la crónica. En el siguiente grafo (fig. 69) se pueden apreciar éstos,

⁹⁰ Arzáns afirma que Antonio de Acosta es portugués y que su *Historia de Potosí* fue traducida por Juan Pasquier del portugués al español. Sin embargo, los editores en sus pesquisas no han encontrado un manuscrito de la obra. Por otro lado, sólo figura un “Antonio de Acosta” en una cédula de expulsión de portugueses de Venezuela. Los editores, también consideran que Arzáns pudo haber inventado tanto a Antonio Acosta como su obra.

según el orden cronológico de la narración, empezando con la creación del Cerro de Potosí (marcada con un círculo rojo) a la par de la creación del mundo y en sentido contrario al de las manecillas del reloj.⁹¹

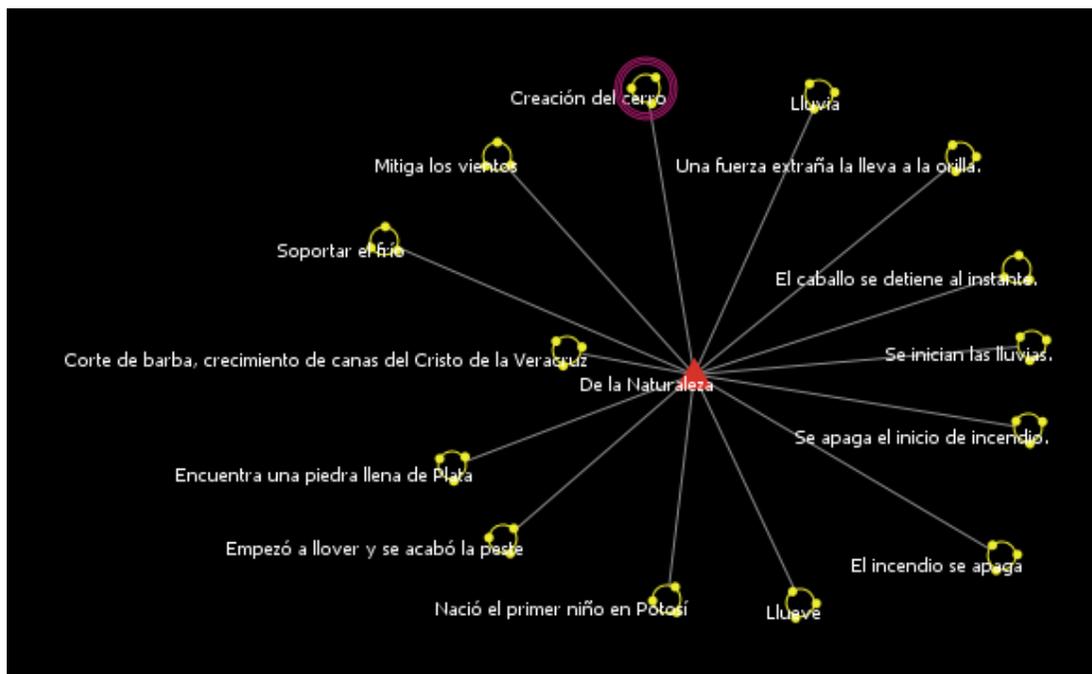


Fig. 69. Milagros de la naturaleza.

La siguiente figura (fig. 70) ofrece una representación de la misma información pero muestra además, los capítulos de la crónica en que se relatan dichos milagros (indicando en cuál de los 3 volúmenes-libros aparece) y las fechas en que sucedieron (salvo el milagro de creación del Cerro, que lógicamente no tiene fecha asignada):

⁹¹ Aún cuando se presenten en orden secuencial en este grafo es importante señalar que los milagros son recurrentes, es decir, hay milagros que se repiten a lo largo de la crónica.

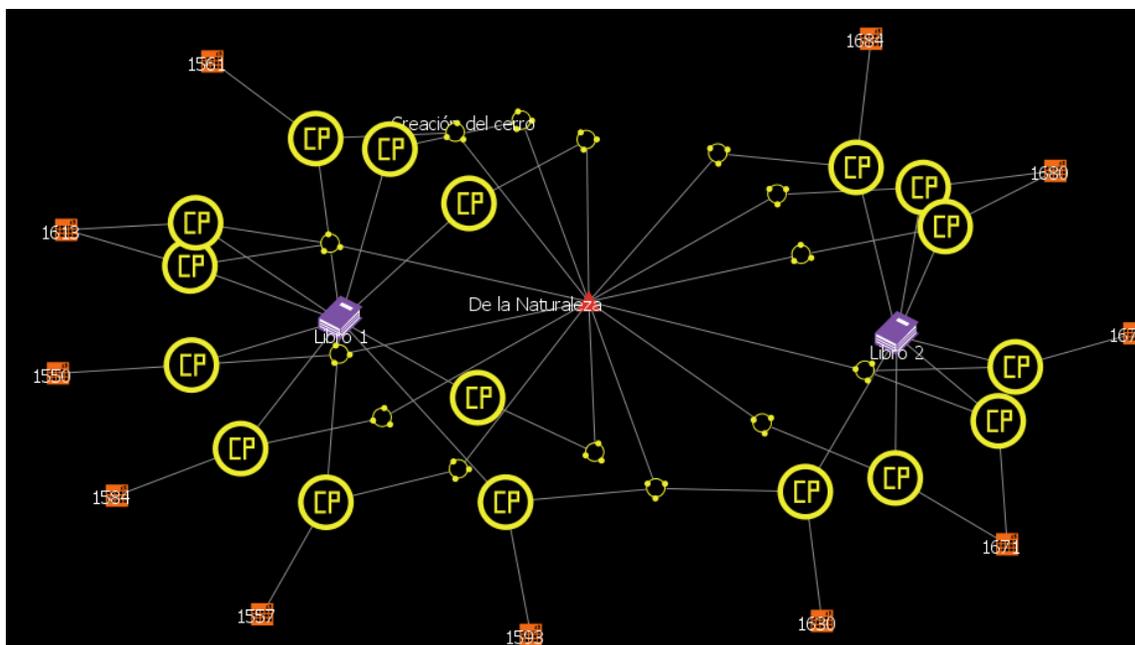


Fig. 70. Milagros de la naturaleza y sus respectivos capítulos.

Además de la utilización de los cuatro elementos para beneficiar o castigar a los potosinos, también se manifiesta el poder divino en otros contextos, como en el caso de la figura del Cristo de la Veracruz, en la que se produce un “prodigio”: “que le nacen canas así en la cabeza como en su sacratísima barba, lo cual ven y tocan los religiosos de nuestro padre San Francisco y demás sacerdotes clérigos cuando lo bajan para alguna procesión” (Arzáns, I: 72).

Aunado a lo anterior, también se dan milagros en el dominio de los animales (II: 301) y de los seres humanos, específicamente relacionados con la reproducción, pues según Arzáns las condiciones climatológicas dificultaban la reproducción. En esta lucha que la naturaleza estaba ganando era necesaria una acción sobrenatural, de tal manera que el nacimiento del primer niño es considerado un milagro. Alrededor del cual, se generan un sinnúmero de eventos en los que se ven involucrados diferentes personajes que van actuando según los protocolos culturales básicos del momento histórico, es decir, los rituales. Este milagro parte de una situación caótica provocada por la naturaleza: “era tan insufrible y riguroso el temple de esta Villa, no se pudo humanamente en más de 40 años desde su fundación lograr niño que aquí nada, porque (según los de Potosí han

escrito) sucedía nacer el niño de las entrañas de su madre y helarse luego” (I: 193). Aún cuando era una situación caótica que afectaba a toda la villa, el ritual de petición se plantea a nivel familiar, puesto que era cada pareja la que hacía sus propios rituales e invocaba a su propio santo o virgen:

Un día de los que más llena de aflicción se hallaba entró a su casa el muy reverendo padre maestro fray Diego de Castro, prior del nuevo convento de San Agustín y como le preguntase la causa de su desconsuelo y le satisfaciese en todo, le dijo el padre prior: "Señora, tenga por su muy devoto a nuestro santo padre Nicolás de Tolentino, y ofrézcale a su patrocinio desde hoy el hijo que tiene en sus entrañas, y espere en Nuestro Señor y en la intercesión de San Nicolás, que ha de ser felicísimo su alumbramiento y le ha de vivir para su heredero". La afligida señora, con toda fe le dijo: "Padre prior, yo le estimo a vuestra paternidad el consuelo que me ha dado, y si Dios me sacare con bien prometo al Santo Nicolás una cuantiosa limosna y de hacerle poner al que naciere su nombre, y tengo mucha confianza que con esta buena diligencia me ha de vivir". Así sucedió, porque el día de la Natividad del Señor parió un niño muy hermoso. Pusiéronle por nombre Nicolás, vivió y fue el primero que se logró de los que en Potosí nacieron. (I: 193)

La elección de San Nicolás de Tolentino, mencionada en el capítulo anterior, como intercesor encaja en el desarrollo de la cultura potosina, pues la etimología de su nombre, —Nico = victorioso y Laos = pueblo, es decir, Victorioso con el pueblo—, funciona como un indicador de que es precisamente este santo el que puede interceder y propiciar la reproducción del pueblo de Potosí. Además, el santo sobrevivió históricamente a las mismas circunstancias para las cuales su intervención va a ser luego efectiva; o sea, cuando iba a nacer su madre tuvo un embarazo difícil y su familia desarrolló el mismo procedimiento de petición, sólo que en este caso a Nicolás de Bari. En términos de su actuar como santo, San Nicolás elige una ciudad en ruinas “moralmente”, Tolentino, para vivir e interceder por su población.⁹² De esta manera, santo y situación se articulan para dar paso al milagro de la reproducción humana y cultural.

El ritual de petición lo realiza en el caso de Potosí, Doña Leonor de Guzmán (madre del

⁹² Véase el primer capítulo de la *Vida y milagros del glorioso San Nicolás de Tolentino*, escrita por José Sicardo en 1701 (4-10).

primer niño), quien a sugerencia del sacerdote del convento de San Agustín dice: “si Dios me sacare con bien prometo al Santo Nicolás una cuantiosa limosna y de hacerle poner al que naciere su nombre, y tengo mucha confianza que con esta buena diligencia me ha de vivir” (I: 193) La intercesión es, como hemos visto, por parte de San Nicolás de Tolentino, pero siempre el que hace el milagro es Dios. La promesa queda enmarcada con el “si” condicional de retribuir en dinero y ponerle el nombre del santo en su honor como recordatorio de su intercesión en esta petición. Al cumplirse el milagro, el ritual de agradecimiento se realiza seguidamente, con el añadido simbólico de que el niño nace el 24 de diciembre: “Así sucedió, porque el día de la Natividad del Señor parió un niño muy hermoso”. Aún cuando este milagro y sus rituales se hayan realizado a nivel familiar o personal, la distribución de la información sobre él se llevó a cabo en toda la Villa, debido al impacto del acontecimiento, a partir de lo cual y durante varios años cada niño que nació llevó el nombre del santo y “todas las señoras que se hallaban encintas ofrecieron sus hijos a San Nicolás, y en naciendo les hacian poner el nombre del glorioso santo” (I: 193). Además de dar a conocer el milagro, la reproducción del ritual de petición fue constante debido a su efectividad por lo que se da también a lo largo de la *Historia*: en la primera parte, en el Libro IV (cap. 13), Libro XVIII (cap. 26), Libro IX (caps. 4, 5, 8, 10, 14, 18, 19, 28, 35, 40) y Libro X (cap. 20).

En lo que respecta al agua, su aparición en la crónica se relaciona con la función de limpieza y de restitución de la vida que se atribuye a las lluvias, así como con las implicaciones de purificación moral que lleva asociada. Así por ejemplo, en 1561, año en que la peste y la sequía habían creado situaciones extremadamente caóticas, los rituales de petición que llevaron a cabo los potosinos fueron procesiones dedicadas al Cristo de la Veracruz y a San Agustín. Tras la llegada de la lluvia y como ritual de agradecimiento hicieron fiestas y se propuso la construcción

de la iglesia y el convento de San Agustín. Sucede lo mismo en 1593, cuando el caos fue propiciado por el corte de los suministros a los pobres, lo que aparentemente trajo consigo una fuerte sequía. Los rituales de petición iban dirigidos también en esta ocasión al Cristo de la Veracruz y a la Virgen de la Concepción y, después del milagro de la llegada de la lluvia, se llevan a cabo las respectivas alabanzas. En 1671 se repite la misma situación, la falta de lluvias, salvo que ahora se enfatiza la carencia de agua en las lagunas y, en consecuencia, la imposibilidad de hacer la molienda. La parte de la población que principalmente lleva a cabo los rituales de petición a través de novenarios son los azogueros, y una vez concedido el milagro, pedido en esta ocasión a la Virgen de la Candelaria, en el rito de agradecimiento participa todo el pueblo de Potosí.

Ocho años más tarde, en 1679, es otra vez la falta de lluvia la que provoca hambre, sed y falta de molienda. Los rituales de petición son novenarios, ruegos y procesiones dirigidos a Cristo y la Virgen María, los cuales corren a cargo de todo el pueblo de Potosí; en respuesta a estas peticiones se producen las lluvias y, posteriormente, los actos de acción de gracias. De nuevo sucede lo mismo en 1684, pero en esta ocasión los rituales de petición van dirigidos al Cristo de la Veracruz y de nuevo todo el pueblo participa en los rituales.

De entre estos acontecimientos es de resaltar el sucedido en 1592,⁹³ pues la situación caótica de sequía es producto del corte de recursos destinados a un mesón a donde acudían los indigentes. Los habitantes de Potosí consideraron que este caos se debió al “daño que el corregidor había hecho a los pobres [y por ello] es que padecían todos aquella desventura” (I: 217). El quebrantamiento del orden social trajo como consecuencia un desorden natural. Según Arzáns esta acción fue una ofensa para Dios, pues se les quitaba el sustento a los más

⁹³ Los editores apuntan que la sequía fue verídica según los acuerdos de Potosí, pero que inició en 1591 (Hanke y Mendoza, I: 218).

desprotegidos.⁹⁴ Resulta interesante la imagen de profeta de un sacerdote que advierte a Juan Ortiz, uno de los personajes de la crónica, sobre las calamidades que pasarían, entre ellas el hambre, si no remediaba la situación. Se plantea aquí la dicotomía de ricos y pobres bajo el marco providencialista ya “que a veces permite Dios sean mortificados los tristes, míseros y afligidos por manos de los ricos, soberbios y codiciosos” (Arzáns, I: 217). La población desprotegida clama justicia y como castigo, los pobres son expulsados de la Villa mediante un decreto del propio Juan Ortiz. La falta de lluvias comienza a partir de los primeros días de 1592 y dura todo un año. Los rituales de petición protagonizados por todo el pueblo fueron un novenario de rogación y una procesión dirigidos al Cristo de la Veracruz, considerado el patrón de la ribera, y a la Virgen de la Concepción, tomada como patrona de la Villa, hasta que finalmente en los primeros días de 1593 llueve después de la procesión. Es de subrayar que al haber pasado tantos sin sabores por la sequía, Juan Ortíz tuvo que desechar su decreto permitiendo a los pobres la entrada en la ciudad.

4.2.2 Milagros de curación

Los milagros de curación (fig. 71) de acuerdo con Xavier Léon-Dufour, quien sigue a Clais Westermann, coinciden con los salmos de súplica: “la criatura, debilitada por la enfermedad, dirige su clamor al taumaturgo, y éste interviene devolviendo la vida en un acto de nueva creación” (294). Dentro de la crónica, los milagros de curación son diversos y suceden únicamente de manera individual, es decir, a una persona en particular, sin la connotación colectiva que tienen los de dominio de la naturaleza.

⁹⁴ En ese sentido, el *Deuterónimo* (28: 22) señala un despliegado de bendiciones por la obediencia y maldiciones por la desobediencia: “el señor te castigará con epidemias mortales, fiebres malignas e inflamaciones, con calor sofocante y sequía, y con plagas y pestes sobre tus cultivos. Te hostigará hasta que perezcas”.

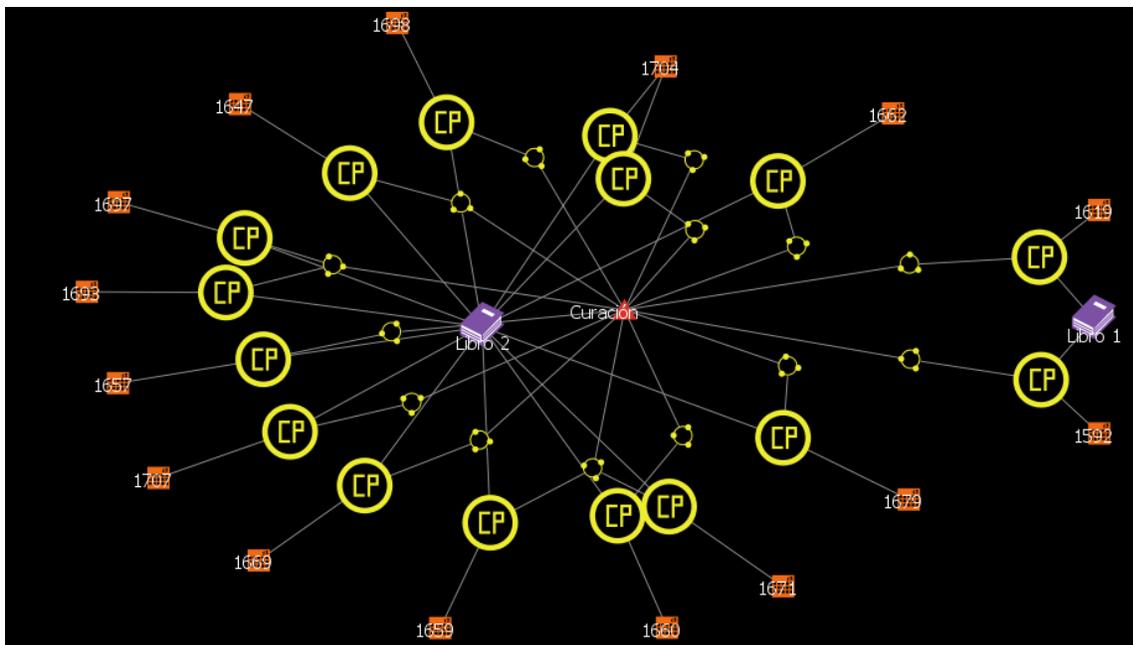


Fig. 71. Milagros de curación.

Dentro de la diversidad de los milagros de curación entran aquellos donde está en juego la vida de alguno de los habitantes de Potosí por múltiples heridas o enfermedades, como el caso que se narra respecto a 1657, cuando varios individuos golpean a un indígena que está a punto de morir, hasta que éste pide el amparo de la Virgen de Jerusalén y se recupera (II: 170). En 1662 una señora aquejada de diversas enfermedades está a punto de morir, pero se encomienda a la Virgen de Loreto y es curada durante el sueño (II: 217). Por otro lado, en 1693 una mujer embarazada cae de una escalera y, como consecuencia, su hijo muere; no puede expulsarlo del útero con el consiguiente riesgo para la madre, pero al cubrirla con una manta de la Virgen de la Candelaria es que puede expulsarlo y se salva de morir (II: 370).

Uno de los primeros milagros de curación que se menciona en la crónica y en el que salva la vida el primer criollo que nació en Potosí, Nicolás, reitera la protección pedida al de Tolentino. La situación caótica se deriva de un accidente que sufrió el tal Nicolás y en el que “quebróse en una ocasión de ambas binzas, y bajóle la quebradura a ser una hernia grandísima

donde las tripas bajaban, y endurecido y cerrado el orificio se moría el niño” (I: 293). Los padres apelaron al ofrecimiento que habían hecho cuando nació y lo llevaron a la iglesia, donde fue curado. Curiosamente, este milagro carece de ritual de agradecimiento, pero sí se ve acompañado de un gran reconocimiento por parte de toda la población de Potosí debido al carácter destacado de su protagonista.

Los milagros de curación en los que se recupera algún miembro del cuerpo también están presentes en la crónica. Así por ejemplo, uno de los primeros milagros de curación tiene lugar con un matrimonio de indígenas en 1619, en el que la causa del problema son tanto los celos como la inmovilidad de un brazo por parte de un indígena del que Arzáns no menciona el nombre. El indígena protagonista de esta historia hace su petición de perdón y tanto la mujer como el marido invocan a la Virgen de la Candelaria, gracias a la cual el esposo recupera la movilidad y ambos dan las gracias a la virgen.

En las diferentes peleas que se suscitaron en Potosí, muchas de ellas entre vascongados y vicuñas, hubo numerosos heridos y muertos. En el Libro VIII, Arzáns relata un caso sucedido en 1647, donde Gonzalo de Oviden está a punto de perder la pierna después de una pelea, y en el que las plegarias constituyen los rituales de petición que provocarán la intervención de la divinidad; además, se da el caso de que los involucrados consideran que cubriéndolo con una manta que pertenece a la Virgen de la Candelaria se recuperará: y así ocurre. Una vez curado y recuperado, él junto con su familia van a dar gracias a la Virgen a la iglesia de San Pedro (II: 110). De igual manera, en 1679, en una disputa sale herido Pablo de las Navas y como consecuencia está a punto de perder el brazo. El ritual de petición consiste en pedir socorro a la Candelaria y después de su recuperación, él y los suyos van a la iglesia de San Pedro a ofrecer unos candeleros de plata y cera como señal de su agradecimiento (II: 292).

El primer milagro de resurrección que aparece en la crónica es producto de una situación caótica producida por la naturaleza, la caída de un rayo. Éste mata a dos hermanas. La madre, como parte de su ritual de petición, va a la iglesia, toma el niño dios que tiene la Candelaria en sus manos y le dice: “Dadme, señora mía, a mis hijas, y de no, por seguras prendas me he de llevar el vuestro y no os lo he de volver si primero no me dais vivas a mis hijas” (II: 142). Una vez concedido el milagro, ese mismo día, madre e hijas van a dar las gracias a la Virgen en la iglesia de San Martín en 1652.

También por la misma causa, en 1660 muere un indígena y es por medio de los rituales de petición que hace su esposa, también a la Candelaria, que le es devuelta la vida. Como agradecimiento, le rezan su esposa, el marido, sus hijos y vecinos del lugar a la Virgen en San Martín. Esta situación caótica se repite en 1655, sólo que ahora son unos arrieros los que se quedarían sin sustento, a causa de un rayo que cae sobre sus animales de trabajo. Como antecedente de ritual de petición habían pedido al padre de la iglesia de San Pedro una misa en honor a la Candelaria, hecho que recuerdan a la virgen después de la muerte de los animales y que, aparentemente, provoca su recuperación. El episodio acaba con la acción de gracias.

El milagro de resucitación también se lleva a cabo en niños. Así, por ejemplo, en 1652, tras un accidente, fallece el hijo de Germán de Cardona y Eufrasia Guimarán. Las súplicas y oraciones a Candelaria se llevaron a cabo en su casa. Después del milagro, y como parte de la acción de gracias a la virgen, llevaron tela para un vestido nuevo y cera para el novenario que le hicieron (II: 143). De forma similar, en 1676, un niño, hijo de un matrimonio indígena, muere de tabardillo y la Candelaria de la iglesia de san Martín lo resucita; dan gracias a la virgen y se publica el milagro en la misma iglesia.

El siguiente milagro tiene ciertas peculiaridades, la primera es que sucede ante una

multitud de gente. La segunda, es que no hay un ritual de petición en el momento de resurrección, pero sí existe como antecedente que el implicado, Antonio de la Rocha, realizaba anualmente una fiesta en honor de la Virgen del Carmen. La situación caótica es que Antonio de la Rocha muere sin haberse confesado y con varias deudas pendientes que serían así traspasadas a la familia. La resucitación sucede rumbo al cementerio:

Muerto, pues, ciertamente Antonio de la Rocha, comenzaron los llantos de su mujer e hijos, tanto por la falta que les hacía cuanto por ver que había muerto tan aceleradamente que no alcanzó a recibir los sacramentos por ser después de medianoche. Los acreedores (que todavía pasaba de 2,000 pesos los que debía) acudieron a pedirlos a su mujer, conque todo era doblada fatiga la de aquella pobre casa. Finalmente el siguiente día a su fallecimiento llevaron a enterrar su cuerpo a la iglesia mayor, y estando cerca del cementerio repentinamente se levantó Antonio Alonso y se sentó en el ataúd dando tanto horror a los que le acompañaban que unos huyeron y otros cayendo y tropezando ni aun atinaban a huir. Llegáronse a él muchos clérigos, hiciéronle varias preguntas y a todo satisfizo Antonio Alonso, y en particular con muchas lagrimas refirió cómo la madre de Dios a quien desde su niñez había tornado por su abogada e intercesora le había alcanzado de Jesucristo su hijo restitución de la vida, porque su conciencia no estaba ajustada y que se había visto en grande aprieto de perderse. Acabó su relación exhortando a todos fuesen muy de veras devotos de María santísima, y pidiendo le ayudasen a darle gracias por este beneficio se volvió a su casa y perfeccionó su vida. (II: 248)

La restitución a la vida de Alonso por la intersección de la Virgen del Carmen tiene como finalidad que éste restaure su alma a través de esta segunda oportunidad. El marco social de este milagro dentro de la crónica apunta a un ritual de duelo, sin embargo, con la resurrección cambia a ritual de agradecimiento y se reitera el poder y, al mismo tiempo, la piedad que tanto la Virgen María como Dios mismo muestra hacia los potosinos que tienen fe.

Por último, el milagro de resucitación de un indígena cobra importancia sobre todo por la forma violenta en que había muerto, pues es degollado en 1653 en un rancho cercano a la capilla de Jerusalén. El ritual de petición lo realizan su esposa e hijos cuyas plegarias van dirigidas a la Virgen de Jerusalén en su propia capilla. De igual manera, un grupo de personas presencia el milagro y esto da paso a un ritual de agradecimiento general: “muchas gente estaba admirando el

prodigio, y dando gracias a Dios y a su santísima madre le besaban la señal de la herida, porque el buen indio decía que la madre de Dios de la capilla le había pegado la cabeza” (II: 147).

4.2.4 Apariciones milagrosas

Aún cuando las apariciones no son consideradas en sentido estricto milagros,⁹⁵ dentro de la crónica se conjuntan tanto apariciones como cambio de posiciones de santos y vírgenes que van dirigidas a salvar de algún peligro o de la muerte a los potosinos y que utilizan la misma retórica que los milagros (fig. 73). Este apartado se iniciará con la aparición y los movimientos milagrosos de las imágenes que representan a santos y vírgenes.

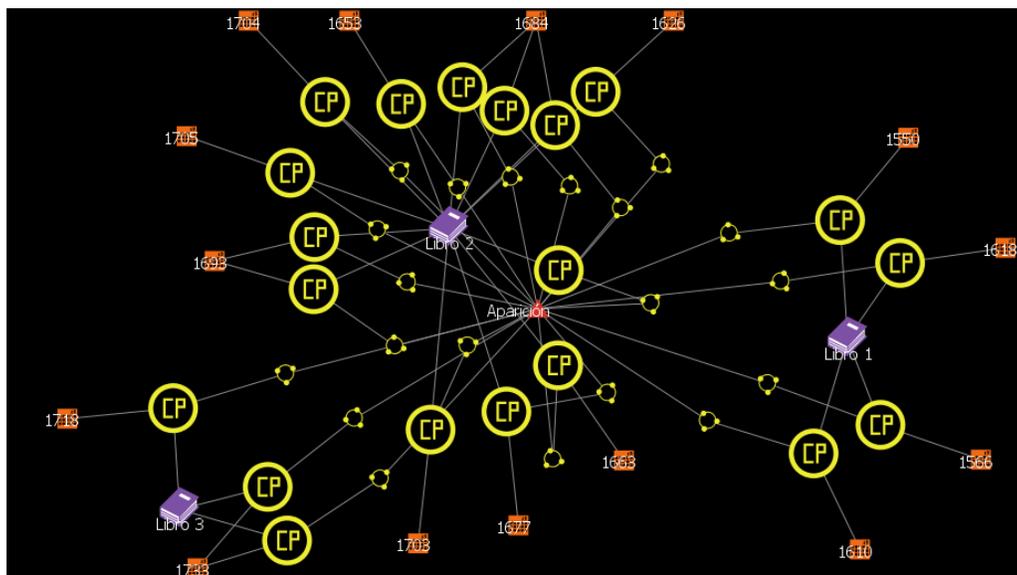


imagen en el puerto de la Veracruz de estas Occidentales Indias, que al parecer había aportado de alguna tormenta dentro de una caja grande; y pareciéndoles a los que la vieron que dentro habría alguna riqueza corporal, la tomaron y vieron que encima de la caja estaban escritas estas palabras: "Para San Francisco del Potosí", y que sin abrirla la trajeron a esta Villa donde la descubrieron y hallaron la bellísima imagen dentro de otro cajón a manera de una cruz. (I: 70)

Aún cuando se desconoce el origen de la imagen, sí se conoce el puerto donde la encontraron, Veracruz, y el lugar exacto a donde va dirigida, la iglesia de San Francisco, una de las primeras iglesias edificadas en Potosí. Como resultado de esta aparición se originó un ritual anual que se ha preservado hasta nuestros días.⁹⁶ El Cristo de la Veracruz también presentaba, como hemos visto, las características de crecimiento de barba y cabello. Aunado a esto, una de las manifestaciones que más sobresale es la sudación previa a una de las catástrofes, la inundación de Potosí al fracturarse la laguna Caricari en 1626.

Un ejemplo de cambio de posición de una imagen como manifestación milagrosa ocurre en 1662. En esta ocasión un platero estaba encargado de hacer unos arreglos para el altar de la Virgen de la Concepción en la iglesia mayor, y para ello tuvo que bajar a la Virgen de su altar. Una vez terminadas las reparaciones intenta colocar la imagen nuevamente en su lugar, y ésta no cabe, por lo que el platero teme ser castigado y encarcelado por no realizar bien su trabajo. El platero lleva a cabo el ritual de oración y, en respuesta, la imagen se inclina más de la posición original para ocupar su altar. El platero realiza posteriormente da las gracias y completa el ritual de agradecimiento.

De igual manera, en 1671 en la iglesia de San Francisco sucede un reacomodo de la imagen de la misma virgen, sólo que en esta ocasión es previo a una modificación que le iban a hacer. El reajuste consistía en bajarle las manos, pues éstas impedían apreciarle el rostro en su totalidad. Cuando ya se había decidido su modificación, al descubrirla del velo que la rodeaba,

⁹⁶ Véase la introducción a "El milagro del señor de la Vera Cruz", escrita por Delio Alcaraz Masías en su antología de *Tradiciones y leyendas de Potosí* (91-93).

ya tenía otra posición, es decir, las manos que se le iban a modificar las tenía más abajo y se podía apreciar la belleza de su rostro.

Resulta también interesante la modificación de una imagen de Jesús que ocurre en la iglesia de las Mercedes en 1610, pues teniendo como marco caótico los celos y la falta de dinero de uno de los personajes anónimo de estos micro-relatos, después de cometer agravios o desórdenes en contra de otras personas y haberse dedicado a los juegos de apuestas, éste decide suicidarse. La aparición se divide en dos partes; por un lado, cuando el protagonista está a punto de suicidarse y se le aparece el niño Dios que, sin incitarlo a desistir de su cometido, le pide:

"Señor don fulano": "hágame vuestra merced agasajo en llamar con aquella campanilla de la portería, que no alcanzo a la sogá y quiero dar este canastillo a un religioso". Díjole el hombre: "Niño hermoso, ¿de dónde me conoces y sabes mi nombre?". "Yo muy bien le conozco", dijo el niño, y de nuevo volvió a instarle llamase con la campanilla. Hízolo así, tocó la campanilla, salió un religioso y al punto desapareció aquel niño. (I: 282)

El anónimo personaje intenta confesarse; sin embargo, el sacerdote no cree lo que el individuo le comenta y no muy conforme lo confiesa, pero no lo absuelve. Es entonces cuando se lleva a cabo el movimiento de la imagen acompañado de estas palabras dirigidas al sacerdote:

Absuelve a ese hombre, que no te costó a ti lo que a mí; y extendiendo su santísima y liberal mano diestra (así atada como estaba) señaló con el dedo al pecador, cosa por cierto de grande admiración pues para testimonio de este milagro se quedó esta sagrada imagen así con el dedo extendido como hoy se ve. (I: 283).

Por último, en esta serie de cambios de posición y movimientos de imágenes, aparece en de la crónica una mujer a la cual salva la Virgen de la Soledad en 1718, después de cometer adulterio y ser descubierta. Los acontecimientos suceden en su casa, donde su esposo, al descubrirla, intenta matarla con un cuchillo y es la imagen de la virgen la que extiende sus brazos y evita el trágico desenlace (III: 75).

Las apariciones de la virgen en Potosí son numerosas, muchas de ellas se dan en el Cerro y

ocurren como producto de derrumbes dentro de las minas, por lo que su función es salvar y mantener con vida a los desvalidos mineros, normalmente indígenas, que se encuentran trabajando dentro de ellas. Así por ejemplo, la de la Concepción se aparece en la mina de Cotamito en 1566 (I: 130); la Candelaria se le aparece a un indígena en 1618, le habla en su lengua y lo salva de morir (I: 311); en 1653 la Candelaria de la iglesia de Copacabana se aparece ante un grupo de indígenas que habían quedado atrapados y los guía a la salida (II: 146); de igual manera, en 1704 la de la Candelaria de la iglesia de Copacabana con el niño Dios se les aparece, les da pan y agua y los guía a la salida (II: 422); en 1705 la misma Virgen de la Candelaria del mismo recinto se le aparece a un indígena que queda atrapado en un derrumbe dentro de una mina y lo consuela mientras sus compañeros logran sacarlo (II: 425).

Como se puede apreciar hay múltiples apariciones de la virgen en auxilio de los indígenas dentro de las minas; sin embargo, hay muy pocas referencias de apariciones de Cristo o santos. Una de estas le ocurre en 1677 a un hombre al que se le apaga la vela y se pierde en una de las minas; el protagonista se encomienda al Cristo de la parroquia de San Pedro, quien se le aparece, lo guía a la salida y además le da una pieza de plata (II: 285). El episodio anterior se repite con las mismas características en 1693.

Otras apariciones que se dan en la crónica tienen que ver, por ejemplo, con la de un desconocido en 1655, quien dona dinero para la reparación de una iglesia (II: 162). Por otra parte, las apariciones en los sueños son recurrentes; así, en 1663, a una mujer dedicada a la mala vida, se le aparece la Virgen de Loreto para salvarla de ir al infierno a cambio de enmendar su vida (II: 219). Siguiendo esta línea, la Virgen del Carmen se le aparece en el sueño a un esclavo de nombre Antonio y además de curarlo le revela donde están las joyas de cuyo robo había sido acusado en 1684 (II: 318). De igual manera, en 1684, Tomás de Avendaño es encarcelado a

causa de sus deudas, por lo que su esposa e hijos empiezan a padecer hambre. En el sueño la virgen se le aparece y le indica el lugar exacto donde hay plata, lo que le permite pagar sus deudas y que toda la familia dé las gracias a la Virgen (II: 318). También la de la Candelaria de la iglesia de San Martín se hace presente ante los embates de la naturaleza en 1684, cuando le cae un rayo a un indígena y, en sueños se le muestra para salvarlo de la muerte (II: 318). A una mujer joven y atemorizada por el embarazo que escondía a su familia se le aparece la virgen en sueños y le indica que va a tener a su hijo sin ningún contratiempo, lo cual sucede en 1693 (II: 369). También la virgen es vista como salvadora de toda la Villa en 1677 al no permitir que la laguna Caricari se fracture e inunde nuevamente Potosí; esta aparición es vista por dos muchachos y es transmitida a todo el pueblo, que procede a realizar el ritual colectivo de acción de gracias:

La tarde, pues, del día de este rebato estaban dos muchachos, uno hijo de españoles y otro indiecito, cerca de la capilla de San Ildefonso, de la laguna de Caricari, que habían ido entrambos a divertirse, cuando por la parte de adentro oyendo el ruido de las piedras, volviendo ahí los ojos vieron caer algunas y que el agua con gran ímpetu procuraba salir por allí de su prisión. Al punto aquellos dos niños comenzaron a dar voces y llamar a la virgen santísima madre de Dios, y aun no la hubieron invocado cuando de improvviso vieron que una señora se puso en la muralla y abriendo el manto (que era azul) detenía el agua. Dejaron el suceso en aquel estado y a porfía bajaron corriendo a dar aviso al pueblo. Debe creer piadosamente que aquella señora sería la reina del cielo María santísima, madre de pecadores, que por no verlos perecer en las furiosas olas como en el año de 1626 quiso atajar tan terrible mal. Así lo entendió toda la Villa haciendo varias preguntas a los niños que conformes se afirmaban en lo dicho. Después de sosegado el alboroto, como se publicase este suceso, conforme el efecto de los devotos de la madre de Dios unos atribuían esta maravilla a la milagrosa imagen de Nuestra Señora que está en San Martín, otros a la que está en San Pedro, unos a la de Copacabana y otros a varias imágenes de devoción, y finalmente su original fue quien libró a esta Villa de ser segunda vez inundada. (II: 287)

Por último, hay que decir que además de las aparición visuales también hay apariciones sonoras, en las que son ciertas voces las que impiden situaciones caóticas mayores, como cuando en 1703, a la Virgen de Jerusalén se le atribuye el haberle hablado a un indígena que estaba trabajando en

una zanja y que, al escuchar una voz que le ofrece chicha, sale de la zanja justo antes de que ésta se derrumbe (II: 418).

4.2.5 Milagros de salvación

Los milagros de salvación (fig. 74) se presentan en diferentes situaciones y con diferentes personas. Para fines de análisis y ejemplificación se dividirán aquí por temáticas y éstas, a su vez de manera, cronológica. Los milagros de salvación tienen que ver con demonios, sodomía, la participación de Santiago Matamoros, situaciones dentro de las minas, así como aquellos ocurridos durante la inundación de Potosí, entre otros. Se describirán los milagros y las situaciones de manera general y se elegirán los más representativos de un total de 35 milagros de salvación que aparecen repartidos entre 47 milagros de la crónica de Arzáns.

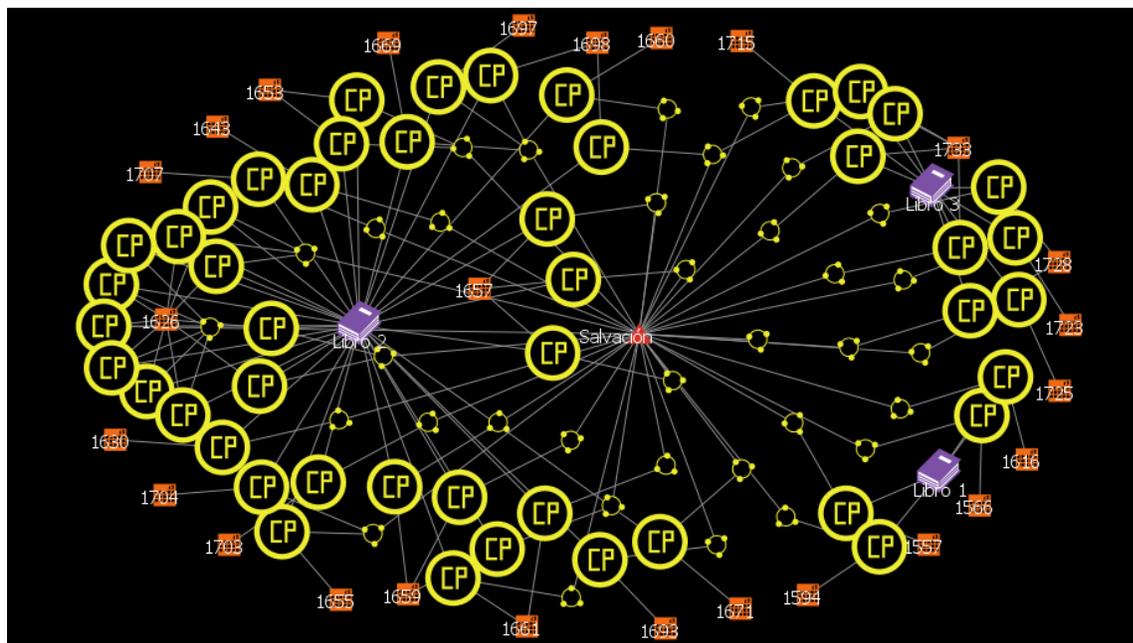


Fig. 74. Milagros de salvación.

Uno de los ejemplos más representativos dentro de la teología cristiana es el poder de control y expulsión que Dios tiene sobre los demonios. En la crónica hay dos situaciones en las que éstos se presentan directamente relacionados con personajes. Sin embargo, no se lleva a cabo un ritual de exorcismo como tal, sino que los rituales practicados por los individuos para alejar a los

demonios, son los de confesión y arrepentimiento.

Estas situaciones se presentan de manera aislada y con cien años de diferencia. La primera fue en 1557 y el protagonista es un español que invocó a los demonios, a causa de lo cual éstos se le aparecen y se lo llevan a un poblado en el Valle de Cinti donde existían indígenas “bárbaros.” Como rito de petición se arrepiente y pide perdón, gracias a lo que es auxiliado por uno de los indígenas y regresado sano y salvo días después a Potosí (I: 108). La siguiente situación ocurre en 1660 a cuatro indígenas, dos mujeres y dos hombres, que ven demonios que les hablan. Los cuatro invocan a la Virgen de la Candelaria, sin embargo, las mujeres mueren al siguiente día de la aparición de los demonios, no sin antes arrepentirse de sus acciones y advertir a los hombres que hagan lo mismo y retomen una vida llena de virtudes (II: 198).⁹⁷

Uno de los acontecimientos más sobresalientes de la *Historia* es la salvación que ocurre en Ancoanco,⁹⁸ pueblo señalado como sodomita y, en consecuencia, contrario a la naturaleza y las leyes de Dios. La situación caótica es precisamente esta “desviación” y la quema y hundimiento del pueblo es vista como castigo y medio de purificación. El milagro de salvación se efectúa con una niña que no se quema y a la que encuentran un sacerdote y un sacristán. La salvación se lleva a cabo por el ritual de petición que hace la pequeña, “que viendo que el fuego iba abrasando tan aprisa a todos llamó en su favor a la madre de Dios, y vio venir una señora muy blanca y hermosa como española, y cogiéndola por la mano la había librado” (I: 129). El ritual de agradecimiento se concreta en la veneración a la niña por haber sido elegida por la virgen. Los restos del lugar se reducen a dos lagunas pequeñas donde “se criaban unos pescadillos negros

⁹⁷ En este relato se puede apreciar fuertemente la influencia de la teología cristiana en los grupos indígenas, no tan sólo por acudir a la virgen, sino por la imagen de los demonios como entidades malignas. En el proceso de evangelización y extirpación de las creencias indígenas se traspasaron también los símbolos del mal: Kenneth Mills explica que “a common tactic in commencing a cycle of sermons was to argue that most Andean parishioners were good people who had only strayed from the True Path. All these new Christians needed was to be gently guided home. Andeans themselves were presented as natural Christians who had simply been misled, mostly by the Devil and his Andean agents in their midst” (195).

⁹⁸ Cerca a Chuquiago que, a su vez, está cerca del lago Titikaka.

con alguna semejanza humana, feos y de malísimo hedor” (I: 129). Aún cuando la referencia inmediata procede de Antonio de la Calancha,⁹⁹ la tradición oral también está presente y es señalada por Arzáns refiriéndose a las personas que pasan por ese lugar: “Los más que pasan por allí, aún hasta hoy, platican el desdichado suceso, por ser junto al camino real que pasa a esta villa de Potosí y a las demás tierras” (I: 129). Por su parte, Leonardo García Pabón resalta de este pasaje el sincretismo entre la religión católica y las indígenas, enfatizando la unión entre el Dios Copacabana, “un ser con rostro humano y cuerpo de pez” (29). Teresa Gisbert menciona que a partir del sincretismo entre este Dios Copacabana y la sirena del barroco occidental, surgió la sirena andina en las artes plásticas y que la oposición virgen/sirena conformó a la Virgen de Copacabana (131).

⁹⁹ En la *Crónica moralizada* se lee que “colige era Sacerdote virtuoso, i que se ocupava en el cuydado de su obligación. Conoció el daño de aquellos Indios, i procuró el remedio de su obcenidad, no aprovechó con sus amenazas, empeorando en sus reincidencias, estava el pueblo sobre un alto en una barranca, i una noche se vieron llamaradas de fuego al rededor del pueblo. Los Indios las estuvieron viendo, aterroles el miedo; i si lo horrible los atemorizava, poco o nada los conmovía. Dávales voces el buen Clérigo, significándoles, que aquellos eran avisos de algún castigo grande; pedíales la enmienda, i no podía nada en su dureza. Otra noche creció más el incendio, i no los inmutava el castigo; añadía el Cura exortaciones, ponderava ser divinas amenazas, i el fruto que cogía era decirle ofensas, i multiplicar blasfemias, defendiendo tenazmente que aquellos fuegos eran de sus Idolos, irritados de que adorasen a Cristo. Estos avisos i estas contumacias continuó el cielo algunas noches; una dellas llamaron al Cura, para que confesase a un Indio que se moría en una azenduela donde tenía su labrança; el buen Pastor salió a confesarlo, i a curar su oveja, llevando a su Indio sacristán, sin que la noche ni el frío, ni la distancia del camino fuesen estorvos a su caridad, ni impedimento a su obligación. Izo su oficio, confesose el enfermo, i bolvióse a su casa pasadas algunas oras, caminó asta el parage de su pueblo, i no le allava, iva por la una parte, bolvíase por la otra dando bueltas, i no lo divisava. Preguntó a su sacristán, ¿si se avían perdido? Respondiolo, que no, i que aquél era el estalage. Desmentíale el Cura, diciéndole, que quando junto al pueblo, avía avido lagunas, i que allí vían dos, una junto a la otra; añadía, que estando el pueblo en barranca, no se divisava sino un cerro tajado. Convenciase el Indio, i admirado decía, que tal arroyo, tal paredón o pedregal estaban frontero de su pueblo, i que allí los tenían, si atribuían el desatiento a los principios a la escuridad de la noche, lo juzgavan por encanto advertidas las señas. Así pasaron la noche aguardando a oír si ladrava perro, o cantava gallo, i no oían voz, ruido ni clamor; fue amaneciendo, i bolvieron a tantear el camino, las señas i el pueblo, marcavan la tierra, cotejavan los linderos, i allando quanto estava en el plano del suelo, no vían más que una altísima quebrada, i en lo bajo dos lagunillas como cenagales, sin que en lo alto divisasen casa, ni se descubriese población. Salió el Sol, i perdía el Clérigo el juicio, creyendo que era acción diabólica, i obra de aquellos echizeros, admirado de ver quanto tenía el pueblo en sus contornos, i en sus antiguos lugares, i no viendo barranca, pueblo ni persona, deseavan ver algún Indio o animal, i no parecía persona viviente, ni animal muerto o vivo. Pero cómo lo avía de ver si mientras él fue a la confesión del Indio (293) enfermo, abrasó la justicia de Dios, i undió pueblo, barranca i sodomitas al infierno, sin que una ánima quedase, ni animal casero ni del campo pareciese. ¿Quién no teme la ira de Dios? ¿Cuál no escarmienta en castigos caseros? i ¿por qué no llora, ya que no sean nefandos sus delitos propios? Undió paredes, alajas i pueblo, sin dejar cosa alguna de quantas el abominable pueblo tenía. Quedaron solamente al igual del camino Real las dos ciénegas a modo de lagunillas asquerosas, como sucedió en Sodoma para memoria del delito, i de la pena.” (II: 39).

Una de las figuras por excelencia de la imaginería católica relacionada con las batallas es Santiago Matamoros,¹⁰⁰ quien por tradición siempre acude en auxilio de los españoles, en principio para vencer a musulmanes, pero también en el Nuevo Mundo para alentarlos contra los indígenas. La situación caótica que se presenta en la obra de Arzáns es un posible ataque a la ciudad de Potosí por parte de un grupo de indígenas; la batalla tiene lugar en las provincias de Chichas y Porco en 1594. El rito de petición es muy similar a un grito de guerra “Santiago y a ellos” (I: 223) y una vez ganada la batalla se hacen alabanzas en honor de Santiago.

Los derrumbes, caídas o extravíos en las minas eran comunes. Por ejemplo, en 1616 un grupo de ocho indígenas se quedan atrapados durante 16 días, pero al encomendarse a la Virgen de la Candelaria consiguen salir ilesos (I: 304). En 1698, Bartolomé Serrano cae en una mina vieja y se encomienda a la de la Copacabana y se salva de tener lesiones graves (II: 390). En ese mismo año, Arzáns comenta que Pablo Huancani cae dentro de una mina cargando un costal; el ritual de petición que hace es la encomendación a la Candelaria de la iglesia de San Pedro, que lo salva de morir (II: 393). En otro derrumbe en 1715, contemporáneo al autor, un indígena queda atrapado durante cinco días, éste invoca a la Virgen de Copacabana y sale vivo; se repican las campanas y se hacen misas en agradecimiento (III: 28). Una de las últimas situaciones sobre derrumbes sucede en 1723, cuando catorce indígenas quedan atrapados y el ritual de petición de salvación corre a cargo de un sacerdote que lleva al niño Dios de la Virgen Santa Ana y lo coloca en la mina. Al salir vivos, como ritual de agradecimiento, se ofrecen misas y se da limosna (III: 153).

Una de las situaciones caóticas más representativas es lo que Arzáns subraya como el segundo azote que sufre Potosí, el desbordamiento de la laguna Caricari, fechado el 15 de marzo

¹⁰⁰ Véase el estudio de Emilio Choy que estudia la imagen de Santiago Matamoros en América; de igual manera Javier Domínguez García habla sobre la continuación del discurso medieval en la Nueva España.

de 1626. La inundación remite en términos católicos al diluvio universal en el que se plantea una limpieza de todo lo corrupto relacionado con la naturaleza humana.¹⁰¹ Los habitantes de Potosí realizan una lectura similar de esta inundación al explicarla como producto de los repetidos pecados cometidos. Alrededor de esta inundación surgieron diferentes rituales que la población realizó con la intención de salvarse, dirigidos a sus santos o vírgenes de mayor devoción. Los casos a continuación descritos tienden a un mismo fin, el no morir ahogados. Así por ejemplo hay quienes durante la situación caótica están rezando frente a un crucifijo, como el caso de Julián Solís (II: 3), pero también hay quienes, como Miguel Gómez, al verse en peligro se confiesan y se encomiendan a la Virgen de Copacabana (II: 5).

Es interesante resaltar los casos de algunas personas que realizan actos apegados a los lineamientos de la iglesia, como por ejemplo el de un novicio que invoca a San Antonio y es salvado (II: 5). Por otro lado, un corista y un hermano lego se salvan cuando invocan al Cristo de la Veracruz (II: 6). De igual manera, las imágenes que hacen referencia a eventos sagrados, como la última cena, se hacen presentes como en el caso del Capitán Oyanume, quien da de comer a 12 pobres:

a la misma hora que llegó a su casa el agua, estaba dando de comer a sus pobres personalmente, que lo hacía antes de sentarse a la mesa. Destruyó, pues, el agua toda la casa, dejando sólo un cuarto pequeño donde estaba este caritativo y nobilísimo vizcaíno con sus pobres. Tenía el cuarto un altillo encima, y viéndose rodeados de agua se subieron; llenóse el bajo con ella, y como Dios siempre continuaba el favorecer a este caballero, no fue tanta agua parte para derribar aquel cuarto, y así se escapó con los 12 pobres; y para testimonio de este milagro (que por tal fue tenido de todos) hasta ahora han procurado conservar aquel cuarto con su alto aunque varias veces han reedificado la casa, y así se está en pie como se estaba en aquel tiempo. (II: 9)

En el marco del caso anterior, es decir, el recibir las recompensas por poner en práctica la caridad, tenemos el caso de Diego Dalvis que, al ser un buen devoto que daba limosnas

¹⁰¹ “Entonces dijo: «Voy a borrar de la tierra al ser humano que he creado. Y haré lo mismo con los animales, los reptiles y las aves del cielo. ¡Me arrepiento de haberlos creado!»” (*Génesis* 6: 8).

constantemente en beneficio de los pobres, se salva de morir ahogado y de perder su casa junto con su fortuna (II: 10).

Uno de los casos más extraordinarios es el de un grupo de religiosos que caminaban por la calle de Santo Domingo llevando el santísimo sacramento y a la Virgen del Rosario hacia la iglesia mayor. Durante su trayectoria hacia la iglesia parte de la corriente de agua los va a embestir y como ritual de petición se colocan con las imágenes que llevaban diciendo “vamos todos señora”, con lo cual se narra que la corriente de agua disminuyó sin pasarles nada (II: 9). Si se sigue la interpretación que sugiere la *Historia*, la que relaciona estas catástrofes naturales con la perversión moral de Potosí, puede parecer natural que las personas que se dedican a la vida religiosa o aquellas que siguen los lineamientos como dar limosna y arrepentirse son salvadas a través de los milagros. He aquí el texto completo:

Este brazo o avenida de agua que se había guiado por las casa del contador Garnica y por toda la calle de aquel nuevo hospital, vino bajando con terrible ímpetu hasta la calle de Santo Domingo, y cuando ya llegaba a embestir por unas casas que estaban arrimadas a la iglesia, se pusieron los benditos religiosos delante con el Santísimo Sacramento y la santísima imagen del Rosario, que no tuvieron tiempo para otra cosa diciendo: "Vamos todos, Señora", cuando milagrosamente retrocedió el agua rompiendo las casas de mano derecha corrió por entre ellas, bajando por el cementerio sólo un pequeño arroyo. (II: 9)

Por otro lado, hay algunos personajes a quienes se les advierte de la situación caótica en sueños antes de la inundación, como por ejemplo a Juan Mirador, síndico de la religión de San Francisco, a quien Dios le dice: “Levántate, date prisa, haz lo que te digo si no quieres anegarte” (II: 7). Mirador pudo salir junto con su familia, aún cuando tenía cierta parálisis en el cuerpo, lo que propició que se salvaran todos de morir ahogados. En el caso de las mujeres, hay quienes al ser salvadas hacen voto de castidad, como Doña Laurencia Ballesteros y Guerrero. Una niña, al ser desnudada por el agua, es salvada al invocar a Santa Bárbara, quien la provee de ropa para cubrir su desnudez (II: 11). Por último, hay quienes se arrepienten en el momento del peligro,

como un alférez del bando vicuña, quien como ritual de petición promete tomar el hábito de San Agustín. Es salvado de morir, pero, una vez pasado el acontecimiento y después de haber estado un tiempo dentro del convento, lo deja y vuelve a su vida de peleas y robos (II: 10).

4.3 CONCLUSIONES

Los rituales están plagados de símbolos que cotidianamente se utilizan en la cultura potosina, como las imágenes milagrosas de santos y vírgenes que se crean y recrean a través de éstos. Igualmente, la presencia de personas acreditadas, como sacerdotes, resultan altamente simbólicas pues tienen la facultad y el conocimiento técnico respecto a los elementos que utilizar y los santos o la virgen a la que deben dirigirse para tener resultados efectivos. No obstante, también se dan las inversiones de roles cuando algunos individuos comunes realizan rituales que por lo regular sólo llevan a cabo los sacerdotes o personas facultadas para esto. Al obtener los resultados requeridos los rituales fungen como un medio de distribución cultural, es decir, hacen circular la información ya validada entre la población general que la incorpora dentro de su vida cotidiana.

El contenido de la obra se amolda dentro de la estructura antes mencionada y sigue en este aspecto el esquema señalado de caos-rituales-milagro-rituales. Esta estructura de conexiones entre la población de Potosí y el mundo de la divinidad también se actualiza en la organización narrativa de la obra de Arzáns, pues es precisamente la conexión religiosa entre lo cotidiano e histórico con lo universal lo que explica que estos micro-relatos tenga sentido a pesar de que se trate de constantes desviaciones temporales de la narración de la historia de la villa en el contexto de una de salvación. Así pues, los bucles narrativos en los que consisten estos episodios sirven para personalizar la crónica mediante la identificación exacta de sus protagonistas (lo que también contribuye al efecto de verosimilitud que busca el narrador, sobre todo entre tantos

milagros y situaciones maravillosas), los cuales se ven conectados de esta forma a la estructura mayor de la crónica-historia de la que también se vale Arzáns.

Además del discurso religioso como parte de la historia providencialista, otras características de estos rituales y milagros coinciden con la utilización del yo testigo, típico en la crónica de Indias. Al dar cuenta de la experiencia vivida directamente, se ratifica el poder que tiene tanto el ritual en cuanto técnica de organización social y religiosa, como los santos y vírgenes específicos en cuanto intercesores ante la divinidad.

Se puede observar también que el hecho de vivir bajo la idea del fatalismo predispone a los personajes a la espera permanente de situaciones caóticas. Éstas representan el castigo propiciado por la desviación moral, por el quebrantamiento de un cierto orden que de igual manera dicta el discurso religioso. A pesar de que uno esperaría el cambio de conducta, el orden en Potosí es tan frágil que siempre acaba por romperse, de manera que no es sino en la multiplicación, legitimación e institucionalización de los rituales en lo que se aprecia un cambio significativo.

5: CONCLUSIONES Y NOTAS GENERALES

5.1 LOS RITUALES DEL CAOS¹⁰² EN POTOSÍ

Situaciones caóticas, rituales y milagros se convirtieron pronto en elementos permanentes que dieron forma y estructura al actuar de las sociedades coloniales, así como a su reflexionar acerca de su propia experiencia colectiva. Desde el arribo de los españoles y el encuentro con las sociedades indígenas de América se iniciaron los desequilibrios, mismos que continuaron con la instauración del sistema de gobierno europeo y con el despliegue del fuerte aparato religioso católico a lo largo de los nuevos territorios. Todo ello provocó, en muchas ocasiones, un rechazo abierto; mientras que al mismo tiempo los variados grupos sociales y étnicos iban adaptándose al nuevo orden, eso sí, un nuevo orden en el que serían constantes las tensiones sociales y en el que unos y otros grupos quedarían en numerosas ocasiones supeditados a fuerzas naturales que excedían la capacidad del hombre para controlarlas técnicamente. En estos casos, la religión y el acceso a lo sobrenatural serían los recursos más apreciados de estas nuevas sociedades conflictivas.

Es bajo esta última vertiente que se escribe la *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, pues el autor presenta su historia como una serie de situaciones caóticas enmarcadas por un providencialismo que intenta entender todo lo que sucede como parte de un proyecto divino previamente definido.¹⁰³ Por tanto, cualquier acontecimiento y, en especial, cualquier situación caótica que fuera producto del actuar de los seres humanos o de la naturaleza, aparecía siempre de una forma u otra vinculada al comportamiento de los habitantes de la Villa y se entendía como resultado de su relación con Dios.

¹⁰² Parafraseo aquí el título del ensayo de Carlos Monsiváis, *Los rituales del caos*.

¹⁰³ Esta idea es planteada inicialmente por San Agustín en su obra *La ciudad de Dios*; específicamente en el Libro I (caps. 1, 8, 12, 24, 28 y 36).

Esta dimensión conflictiva de la sociedad potosina tiene otra lectura que acompaña a la religiosa y que ayuda a comprender los diferentes niveles de organización de la estructura narrativa. Así, desde este punto de vista el gran recorrido que hace Arzáns por la historia de Potosí para integrarla en las historias de occidente y de la salvación, tiene su correlato en las microhistorias que recorren la obra y que sirven para descubrir la vida cotidiana de los habitantes de la Villa, especialmente de los criollos, ya que “la *Historia* es, en este aspecto, la narración del desarrollo conflictivo del sujeto criollo. Sea en su relación con los españoles y la corona de España, sea en su relación con los indios trabajadores, sea en sus relaciones internas, la *Historia* está orientada a exponer la constitución de este grupo social” (García Pabón, xvii). Más que la identificación de la formación del sujeto criollo como uno de los elementos principales de la narración de Arzáns, lo que interesa es la determinación de las fuerzas que rigen ese proceso y, en particular, el papel que juega en ello lo religioso. Esta vinculación íntima de lo religioso y la estructura social del Potosí colonial nos servirá para poner a la vista cómo se produce la emergencia conflictiva de ese grupo criollo así como qué es lo que, a la vista de las redes religiosas y sociales que se van tejiendo a lo largo de los capítulos, significa ese ser criollo más allá de las connotaciones raciales del término.

Lo cierto es que las situaciones caóticas son una constante dentro de la narración, lo que fuerza una imagen de la sociedad potosina siempre al borde del colapso, ya sea por causas naturales, ya sea por los excesos morales de sus habitantes. En términos narrativos, la repetición de situaciones caóticas sirve para apuntalar la estructura señalada en el segundo capítulo, de manera que el carácter recurrente de estos episodios, protagonizados casi siempre por individuos, familias y grupos perfectamente identificados por el narrador, sirve como punteo y bucle a la linealidad del relato histórico, que jugaría el papel de melodía o fondo musical sobre el que

transcurren las vidas y desventuras de los pobladores de Potosí.

El esquema que sigue Arzáns para organizar la violencia cotidiana que se vive en la Villa contrapone estas situaciones caóticas con una serie de rituales de los que la población se vale para contrarrestar tanta fatalidad y encontrar así respuestas en el ámbito religioso a la ingente cantidad de desastres que jalonan tanto la historia como la vida cotidiana de Potosí. De esta manera, los milagros y, en general, el contacto con el mundo de lo sobrenatural acaban volviéndose parte esencial de esa misma cotidianidad. Dada la persistencia de tales eventos caóticos y la sistemática respuesta con rituales que persiguen la realización de milagros restauradores del orden, se puede considerar a estos dentro de la crónica como patrones culturales; es decir, como mecanismos de respuesta institucionalizados a los que la población de la villa recurre constantemente y que acaban marcando de manera clara el propio ritmo de la vida colectiva. El caos y su violencia, los rituales de lo que progresivamente va convirtiéndose en “el pueblo de Potosí” y los milagros con los que la divinidad asiste a los habitantes de la villa conforman un esquema recurrente que servirá para proporcionar cierto orden en la convulsa vida de la ciudad.

Aunque en la obra de Arzáns no se menciona la palabra caos en ninguna ocasión, las situaciones que suceden dentro de la misma coinciden con la gran mayoría de las características de la definición de “caos” que nos ofrece el *Diccionario de autoridades* de 1729, y según la cual el caos es “materia sin forma, confusa y sin distinción hasta que la forma la especifique. Translaticamente, o por semejanza o extensión significa todo aquello en que se halla confusión, obscuridad, incomprensibilidad, enredo, o dificultad absoluta, respecto en orden al sujeto que lo ha de entender, tratar o manejar” (I: 304). La vigésima segunda versión del *Diccionario* de la Real Academia Española, por su parte, apunta como principales características del caos lo

amorfo y lo desordenado. Estas dimensiones negativas de lo caótico coinciden con la valoración tradicional del caos en la cultura occidental.¹⁰⁴ Ya en el *Génesis* se puede leer que, antes de la creación: “La tierra era un caos total, las tinieblas cubrían el abismo, y el Espíritu de Dios iba y venía sobre la superficie de las aguas” (1: 2). En otros libros de la *Biblia* la palabra caos es utilizada en el mismo sentido, como sinónimo de desorden o de una situación sin reglas, que después de la creación se utiliza para referirse a escenarios de destrucción, particularmente en las ciudades, ya sea a través de plagas (Exodo 8.24), derrumbe de ciudades (Salmo 46: 6) o destrucción de ciudades como castigo de Dios hacia la humanidad por no seguir sus reglas (Isaías 24: 10; Jeremías 4: 23). La narración de la obra de Arzáns sigue esta misma dirección y muestra una ciudad en constante tensión entre los pecados cometidos por los ciudadanos y el temor a la justicia divina.¹⁰⁵

Desde la perspectiva de la mitología griega, Hesiodo en su *Teogonía* señala a Caos como la primera diosa. De ella se derivan Gea, Tártaro, y Eros. De acuerdo con Roger Woodward, Caos “denotes a gaping void –, she is a massive emptiness of Dark” (86). Ovidio, por su parte, describe a Caos como “ruda y desordenada mole y no otra cosa sino peso inerte, y, acumuladas en el, unas discordes simientes de cosas no bien unidas”. Oscuridad, vacío y desorden son las principales características de Caos en el ámbito griego.

Por otro lado, desde la perspectiva de las matemáticas y de la física, el caos se ha vuelto en

¹⁰⁴ Esta visión catastrófica y negativa ha estado presente en diferentes religiones, pero se considera un paso o período necesario para la vida misma, para ese resurgir, para una nueva renovación, un empezar de cero como el mito cristiano de un paraíso terrenal donde existe la perfección. Al respecto véase: El capítulo sobre “Escatología y Cosmogonía” de la obra de Mircea Eliade *Mito y realidad*. También el titulado “El espacio sagrado y la sacralización del mundo”, en específico el apartado sobre caos y cosmos, de su obra *Lo sagrado y lo profano*.

¹⁰⁵ Los términos más frecuentes en la *Historia*, relacionados con el campo semántico de caos son noche (1010 menciones), oscuridad, tinieblas, vacío, orden-sin orden. En algunos de los casos, estas palabras preceden a las situaciones caóticas; noche, por ejemplo, a veces sólo remite a la hora de algún evento. Por ejemplo, el término oscuridad está asociado con los derrumbes de las minas. La palabra orden funciona como antónimo y da cuenta de situaciones bajo control, como el caso de las procesiones en que algunas veces mencionan que los españoles “iban en orden”.

los últimos años un campo de estudio importante y ha perdido, así, algunas de sus tradicionales connotaciones negativas.¹⁰⁶ En general, la teoría del caos “is the result of natural scientists’ discoveries in the field of nonlinear dynamics. Nonlinear dynamics is the study of the temporal evolution of nonlinear systems. These reveal dynamical behavior such that the relationships between variables are unstable” (Kiel y Elliot, 1). El estudio de esta evolución a través del tiempo permite observar los cambios que se generan y las nuevas formas de equilibrio que se van creando. Una definición general bajo esta perspectiva es la que propone Garnett Williams: “Chaos is sustained and disorderly-looking long-term evolution that satisfies certain special mathematical criteria and that occurs in a deterministic nonlinear system” (14). La gran ventaja que ofrece esta teoría es que su experimentación se lleva a cabo bajo sistemas computacionales, en los que todas las variables están establecidas en un sistema cerrado y determinado. Por otra parte, la aplicación de la teoría del caos se ha llevado a cabo, con diferentes resultados, en otros campos como la neurología, nutrición, cardiología, epidemiología, zoología, o economía, entre otras (Holte, ix).

Una de las aplicaciones más conocidas de la moderna teoría del caos es el clima, donde a través de un sistema computacional se pueden introducir pequeños cambios en las condiciones iniciales y ver las variantes que surgen durante un determinado periodo de tiempo. Una de las consecuencias más famosas de este tipo de situaciones caóticas modeladas computacionalmente es lo que se ha denominado el efecto mariposa: “it says that a butterfly flapping its wings in, say Brazil might create different –initial conditions–and trigger a later tornado elsewhere (e.g.) at least theoretically” (Williams, 184). Una de las formas que más difusión ha tenido para representar estos cambios y ver la evolución de los sistemas es a través de los fractales, que en

¹⁰⁶ Los orígenes de esta teoría se pueden establecer con Henri Poincaré en su ensayo “Science and Method” escrito a inicios del siglo XX.

muchos de los casos aparecen como un patrón geométrico recurrente, que se repite a sí mismo con ligeras variantes.

La teoría del caos argumenta que en la naturaleza existe cierta inestabilidad que es esencial para su evolución, situación que la vuelve cada vez más compleja. Los seres humanos, apunta Nina Hall, están gobernados por las mismas leyes de la naturaleza “as the galaxies, so eventually we may be able to make predictions about human concerns, such as the fluctuations of the stock market or the spread of an epidemic. In theory, life is supposed to be predictable” (8). En este sentido, cualquier sistema social “is clearly nonlinear, where instability and unpredictability are inherent, and where cause and effect are often a puzzling maze” (Kiel y Elliot, 2). En suma, el caos representa la inestabilidad en diferentes sistemas, sean estos computacionales, naturales, físicos o humanos y, por ende, sociales y culturales.

Uno de los planteamientos que relaciona las ciencias sociales con las teorías del caos es el que hace Carlos Monsiváis en sus crónicas ensayísticas sobre la ciudad de México. Monsiváis se refiere tanto al caos como a todo lo que se genera como su producto inmediato, es decir, a las respuestas que dan los individuos a situaciones que ellos mismos generaron, a ese entrelazamiento de manifestaciones personales que en su propia interacción van formando la sociedad: “multitudes que se hacen y rehacen cada minuto, carnavales previstos e imprevistos, capacidades adquisitivas, placer por extraviarse en los laberintos de la energía o la inercia” (15). Monsiváis se refiere a esas generaciones espontáneas de rituales que devienen en verdaderos espectáculos para mantener “el orden”, los cuales mantienen en su interior un orden a veces inverso al de la sociedad jerárquica y estratificada en la que se producen, pues la heterogeneidad de sujetos que participan jugando diferentes roles genera esta inversión como ejercicio de liberación simbólica de las constricciones a las que el poder somete a los individuos de la

ciudad.¹⁰⁷

Resulta interesante reflexionar acerca del hecho de que, para mantener o restablecer un determinado orden, sea necesaria una ritualización que, al mismo tiempo, rompa con el orden establecido, pero que, paradójicamente, contribuye a su restablecimiento, ya que “en el caos se inicia el perfeccionamiento del orden” (Monsiváis, 15). En un curioso paralelismo con la narración de Arzáns, Monsiváis identifica tres elementos fundamentales en este ciclo de articulación de la vida en sociedad en la gran metrópolis: el consumo, el poder y el espectáculo.

En el centro, el consumo. [...]. Sin embargo, el consumo es uno entre tantos factores en el espacio donde concurren las variedades del caos. Hay otro elemento inevitable, ubicuo. Si, como se dice, el poder es la raíz de la noción misma de espectáculo, a lo que se presenta con ese nombre se le reconocen virtudes totalizadoras y los atributos de lo armónico. Gracias al espectáculo, según se declara con otras palabras, pero de manera inequívoca, el desorden se aquieta, las multitudes admiten las disciplinas del pasmo, y tiene lugar la mezcla perfecta de imposición autocrática y nivelación democrática. (15-16)

Arzáns recoge ya desde el principio de su crónica las impresiones de cronistas anteriores acerca de la abundancia de productos de todo el globo que se podían encontrar en Potosí gracias a las riquezas que producía el cerro: “en Potosí (como dicen Acosta y Pasquier y la experiencia lo muestra) vemos que como tiene la cosecha de plata, trae cuanto se coge en la redondez del mundo, y ella comprende cuantas curiosidades y regalos cubre el cielo, siendo de tal manera que nada le falta y todo le sobra de cuanto es necesario para la vida humana más regalada” (Arzáns, I: 6). Un poco antes cita a fray Prudencio de Sandoval, quien en su *Historia de la vida del emperador Carlos V*, afirma: “Mas la fuerza del tesoro que se halla en ella la hace tan habitable,

¹⁰⁷ Véase lo dicho por Mijaíl Bajtín sobre el carnaval, definido como un hecho social, un espectáculo en el que todos participan, que no se contemplan sino que actúan en él; una arcaica forma ritual. Lo más típico del carnaval es el constituir una forma de convivencia y relaciones establecidas sobre leyes propias que anulan las convenciones. El carnaval es un espacio y tiempo de excepción; donde las categorías se anulan, las jerarquías se disuelven, las diferencias se allanan. Lo alto se degrada, lo bajo se eleva, lo rico se hace pobre, la miseria se enriquece, el villano y el noble se igualan. La lógica es burlada y la locura reina. Basado en la anulación de las distancias, de la medida, del miedo, respeto y etiqueta, el carnaval produce una atmósfera de caos, irrealidad, paroxismo y realismo-grotesco que lo constituye en un hecho altamente estético. Y es con la mezcla de estilos, lo desorbitado y la abolición de las reglas que el carnaval entra en el discurso literario.

que concurriendo la codicia a buscarlo se ha hecho una población de dos leguas de circuito al pie del Cerro, en la cual se hallan todas las cosas necesarias a la vida humana más largamente que en España y con más abundancia porque el dinero las trae, así de frutas, hortaliza, sedas, brocados, telas de lino, de oro, de plata; finalmente, todo cuanto humanamente se puede pedir y se halla en todas las partes del mundo se halla allí, sin criar la tierra de suyo nada, y por esto es la mayor contratación de todas las Indias.’ Hasta aquí el dicho del señor obispo” (Arzáns, I: 4). Todo ello para mostrar las conexiones globales de una economía mundializada que hacía llegar todo tipo de productos a una población que, por cuestiones de clima y orografía no producía casi nada, pero que gracias al poder de intercambio que le otorgaba la riqueza mineral podía consumir también a nivel planetario. Por otra parte, esa misma dependencia de las fuerzas relacionales del comercio mundial y la producción local son las que se conectan, ahora desde una perspectiva moralizante, con los desastres locales que ocurren frecuentemente en Potosí, mostrando una dimensión muy interesante del fenómeno del desengaño, a saber, esa que atribuye a fuerzas sobrenaturales las causas de los males personales o locales cuando el ser humano no tiene capacidad técnica para rastrear o controlar las múltiples causas lejanas que afectan a su bienestar material o espiritual.

Del mismo modo, poder y espectáculo aparecen intrínsecamente unidos en los numerosos rituales colectivos que recorren la obra de Arzáns. En ellos los diversos grupos sociales son descritos como el “pueblo de Potosí” en lo que se puede considerar un ejercicio retórico y de socialización que tiene por objetivo la inclusión matizada de todos ellos en la nueva realidad, en la cultura mestiza, en la que se irá convirtiendo esta sociedad colonial. A la relación entre poder y espectáculo en el contexto que nos ocupa se ha referido Eugenia Bridikhina en su estudio sobre los entramados del poder en Charcas colonial. Su investigación se inclina hacia las formas en que el poder institucional de la corona articula sus mecanismos en los lejanos territorios de la colonia

por medio de un entramado basado en los equilibrios de poder, en el seguimiento del modelo de la Corte madrileña y en la metáfora del teatro del mundo aplicada a las relaciones sociales y políticas (16-20). Para su análisis, Bridikhina se vale de un aparato conceptual que incluye fuentes de la historia política e institucional, así como las aportaciones de Norbert Elías al análisis de la corte y de Bourdieu sobre el *habitus* y los ritos de institución, y los estudios de Geertz sobre las relaciones entre espectáculo y ceremonia en el ejercicio del poder. Aun siendo extremadamente importante este aparato de ejercicio y representación del poder, lo que resalta una y otra vez de la crónica de Arzáns es el énfasis que el autor pone en las manifestaciones privadas —a título individual o familiar— y públicas —de grupos sociales o del pueblo de Potosí— en la configuración de la vida pública de la villa y en el ejercicio de la ritualización de la vida religiosa.

Por supuesto, en muchas de estas manifestaciones públicas el entramado del poder intenta hacerse presente ya sea en sus dimensiones políticas o religiosas, pero lo importante en mi opinión es que la mayor parte de los rituales que describe Arzáns tienen un origen popular, surgen desde abajo y son el resultado directo del recurso que hacen estos individuos y grupos sociales en su relación con la divinidad para resolver problemas concretos de la vida cotidiana. Lo cierto es que los personajes milagrosos a los que se recurre en los rituales y que articulan la relación entre los diversos individuos y grupos sociales y la divinidad, cambian considerablemente según quiénes sean los personajes sociales que Arzáns describe así como, en general, a lo largo de la *Historia*. Es decir, cada grupo que inicia la relación religiosa con la intención de resolver un problema específico recurre a un personaje o personajes (vírgenes y santos) determinados, en lo que puede considerarse una forma de la “prosocialidad”,¹⁰⁸ que

¹⁰⁸ Las normas que refuerzan las relaciones entre los miembros de un sistema social se auto-refuerzan mediante un proceso de difusión de información y lo que Natalie Henrich y Joseph Henrich llaman *prosociality*: “the best

funciona de manera diferente a la descrita en torno a los mecanismos de poder de la corte. Asimismo, esta prosocialidad que se vale de mecanismos religiosos y cuyos procesos siguen una dirección de abajo hacia arriba, permite una mejor comprensión de la variedad étnica y cultural que se va auto-organizando dentro de los moldes más estrictos del poder institucional de origen europeo. La culminación de los procesos de auto-organización y de reforzamiento de las normas sociales, de la prosocialidad, los tenemos en la repetida e incesante celebración de rituales públicos que acaban siendo protagonizados, no ya por grupos españoles o criollos que se disputaban el poder político, sino por los indígenas, las mujeres, los vecinos y el pueblo mismo de Potosí.

Estos rituales del caos que organizan y equilibran la vida de la ciudad en el Potosí colonial alumbran también ese aspecto de “fuerza liberadora” (Monsiváis, 16) frente a los rituales del poder real, y servirían para la creación de espacios en los que los diversos grupos étnicos y sociales podían expresar, a la vez, tanto su identidad separada como su pertenencia a la emergente sociedad colonial. Para Bolívar Echeverría, el vínculo clave en la formación de esta teatralidad barroca en América Latina lo constituyen los grupos de indios ciudadanos que se ven obligados a asumir las formas de la civilización europea en América y que llegan a desarrollar así un *ethos* social barroco:

A principios del siglo XVII, bajo el dominio hispano-portugués, la población baja de las nuevas ciudades del continente, una población predominantemente india, desarrolló un modo de comportamiento peculiar, destinado espontáneamente a rescatar tanto su propia existencia como la existencia de la nueva civilización ibero-europea del peligro de decadencia y desaparición que los amenazaba. La correspondencia de este modo de comportamiento, de esta estrategia de supervivencia, conocida como mestizaje cultural, con aquello que acabamos de describir como el procedimiento de la *messinscena assoluta* del barroco, es un hecho que no puede ser ignorado. Remite a un *ethos* social común, un *ethos* barroco, que puede encontrarse lo mismo en la vida cotidiana de Italia

example of a prosocial behavior is what economists call *altruistic punishment*. Here, an individual pays a cost to inflict a cost on another individual in order to maintain a behavior, or norm, in a group. Thus, our term *prosocial* encompasses both cooperation and altruistic punishment” (39).

y España en los tiempos del capitalismo temprano, que en la vida que dio comienzo a la nueva sociedad mestiza de la que habrá de ser América Latina. (161-62)

En este sentido la obra de Arzáns muestra la constitución de este *ethos* barroco por medio del cual la población de Potosí se recrea constantemente gracias a los rituales que la constituyen; pero lo hace representando en el teatro de la vida colectiva a los grupos sociales que, mediante la estrategia del mestizaje cultural, dan nueva vida americana a los símbolos religiosos del catolicismo europeo.

Arzáns dedica también una parte sustancial de la crónica a la descripción de las fiestas oficiales, es decir, las fiestas reales o religiosas que estaban impulsadas desde arriba por las respectivas jerarquías política y eclesiástica y que, como en otros territorios de la monarquía hispánica, se conectaban a acontecimientos como el nacimiento de un heredero, la instauración de un nuevo monarca o la canonización de un santo. Junto al total de rituales privados y públicos que hemos visto que acompañan a los milagros, la crónica de Arzáns dedica 23 capítulos de los tres volúmenes a las descripciones de fiestas institucionales, como aquellas relatadas en el Libro VI (cap. 9), “en que se refiere la grandeza y riqueza de unas famosas fiestas que hicieron en esta Imperial Villa sus nobles criollos” (II: 267-74); las celebradas en honor del nacimiento del príncipe Baltasar Carlos o las que se hicieron en honor de “la Santa Rosa peruana” en 1670 o, un poco más adelante, las de San Francisco de Borja.

Llama considerablemente la atención que los capítulos dedicados a la narración de estas fiestas también contengan noticias relativas a conflictos políticos, jurídicos o militares que ocurren dentro de la propia villa o con algunos de los grupos indígenas contra los que todavía había campañas militares. En particular, un grupo considerable de capítulos sobre este tipo de celebraciones hace referencia al permanente conflicto entre vicuñas y vascongados, “los sangrientos bandos”, y las consecuencias que sus disputas tienen respecto al gobierno civil de la

Villa, el nombramiento de nuevos gobernantes y militares y los constantes alborotos. De la misma forma, suelen ser los “criollos ricos”, los criollos o los bandos enemigos los grupos que se identifican como protagonistas de estos capítulos, frente a los pocos casos en que son “unos indios convertidos a nuestra santa fe”, o mineros y otros gremios los que ocupan el foco central de los festejos y de la narración.

Por el contrario, el catálogo de milagros y rituales que jalonan la narración sirve, pues, como observatorio privilegiado de los efectos del mestizaje cultural en la conformación del grupo criollo, que no sería fundamentalmente étnico, sino cultural, y que conforme avanza la obra aparece con más frecuencia representado por lo que aquí he llamado “el pueblo de Potosí”. Se puede, por tanto, afirmar, que sólo dando una interpretación cultural al papel jugado por el sujeto criollo en la configuración de la historia de Potosí entenderemos lo que realmente ocurrió en la famosa Villa en términos de participación de los diferentes grupos sociales que la conforman. Es decir, el sujeto criollo entendido en términos étnicos no responde realmente al protagonista de la narración de Arzáns, aunque con toda seguridad sí va ocupando, poco a poco, los entramados del poder real y eclesiástico en el nivel cortesano. Por el contrario, el sujeto criollo es un sujeto cultural, un sujeto colectivo que tiene numerosos elementos étnicos en su interior, que americaniza los símbolos del catolicismo, que interviene en la vida social principalmente por medio de la religión, que mantiene un vínculo permanente y extremadamente activo con los poderes sobrenaturales, y que lleva a cabo una ritualización de su propia existencia que acaba propagándose más allá del ámbito personal para informar toda la vida colectiva de Potosí.

5.2 LA PRO-SOCIALIDAD RELIGIOSA EN POTOSÍ

Robert Wright, en su libro sobre la evolución de las deidades, ha mostrado que hay una conexión

entre la formación de imperios multinacionales como el de la monarquía hispánica, que tienen que acomodar en su interior a diferentes grupos étnicos y religiosos cuya supervivencia depende de la percepción de sus relaciones en términos de una suma no-cero y la capacidad del dios abrahámico para crecer más allá de la comunidad política inicial. En este sentido, Potosí se convirtió inmediatamente tras el descubrimiento de plata por parte de los españoles en un laboratorio de experimentación de lo que expone Wright ya que se dieron varios factores simultáneos que pusieron a prueba durante más de dos siglos la capacidad de los diferentes grupos sociales para convivir. De un lado, el crecimiento de la población fue incontrolado desde el momento inicial, provocando un caos urbanístico y de salubridad que tuvo en los desastres naturales sus elementos cíclicos de corrección; por otra parte, Potosí se convirtió en un nodo clave en la estructura económica no sólo de la corona española, sino de la primera red global de comercio; también fue un nodo de comunicación global, lo que se pone de manifiesto por el aluvión de gentes de todos sitios que llegaron a la villa gracias a los rumores que se extendían por todos sitios acerca de su riqueza; en términos sociales, los diferentes grupos se multiplicaron muy pronto, lo que provocó constantes conflictos y una inusitada violencia, no sólo inter-grupal, sino especialmente dentro de los españoles (los famosos conflictos entre vicuñas y vascongados); el experimento se extiende a los comportamientos religiosos por dos razones: la variedad de grupos étnicos y sociales; el recurso constante de la población a lo sobrenatural para paliar los desastres naturales y los desórdenes humanos provocados por lo que se percibe como “errores morales” de los habitantes.

En nuestro caso, esta comunidad política inicial la conforman los españoles, únicos sujetos con ciertos derechos políticos, que poco a poco se ven obligados a aceptar a los criollos con aspiraciones a puestos de poder político-institucional. Para que este crecimiento tenga éxito, la

religión expansionista, en este caso el catolicismo post-tridentino, tiene que reinventar su capacidad de imaginación moral, de manera que incluya a todos aquellos pueblos dentro de su unidad política, tal y como describe Robert Wright. En el caso de Potosí, la capacidad de extender el manto del cristianismo a otros grupos era fundamental no sólo para integrar a estos grupos en la estructura política imperial, es decir, en una escala local, sino sobre todo, para garantizar la existencia de la ciudad misma, siempre expuesta a los conflictos violentos entre los diversos grupos.

Henrich et al (1480) han probado que la existencia de normas que mantienen la equidad entre extraños está conectada con la difusión de instituciones tales como la integración de mercado y la participación en religiones mundiales. Su investigación confirma la hipótesis de que las modernas religiones mundiales pueden haber contribuido a la sostenibilidad de grandes sociedades y de interacciones a gran escala. Es precisamente la difusión de normas e instituciones lo que hace posible el desarrollo y la sostenibilidad de comunidades globales. El elemento clave en la evolución social puede suponer la conjunción de normas e instituciones que controlan y extienden nuestra psicología social evolucionada para acomodar la vida en una comunidad más grande e intensamente cooperativa.

La pro-socialidad religiosa es la idea de que las religiones facilitan ciertos actos que benefician a otros incluso cuando hay un coste personal para el actor.¹⁰⁹ En este sentido, lo que aquí nombro el “principio Potosí”; es decir, el caso radical que presenta el Potosí colonial en términos de la supervivencia física de una comunidad política constantemente amenazada por causas naturales y violencias humanas, pero cuya posición en el entramado económico imperial y global no permite su desaparición, prueba que sólo un constante entramado de rituales religiosos

¹⁰⁹ Véase el libro *The Origin and Evolution of Religious Prosociality*, de Ara Norenzayan y Azim Shariff, publicado en el 2008.

que integra a los diversos grupos sociales y garantiza la comunicación con lo sobrenatural puede asegurar esa supervivencia.

En el Potosí colonial, tal y como lo describe Arzáns en su crónica, coinciden un crecimiento del dios abrahámico (en el sentido de Wright); el reforzamiento de la “pro-socialidad” religiosa estudiado por Norenzayan y Shariff (58); el rol que juega la religión católica, que tiene un dios moralizante como mencionan Roes y Raymond (134-135), en el mantenimiento de una comunidad política de dimensiones planetarias así como su rol como facilitador de cohesión social y solidaridad intra-grupal.

La *Historia* apunta al rol decisivo que los comportamientos religiosos grupales y los rituales tienen en el mantenimiento de cohesión intra-grupal y confirma cómo los rituales religiosos, aunque son costosos para los miembros del grupo, sirven para reforzar las normas cooperativas, averiguar las intenciones de otros individuos y subgrupos en relación con las actividades del grupo y facilitar la existencia de grupos mayores por medio de la activación de normas más allá de las que dependen del parentesco o del altruismo recíproco. En el caso aquí expuesto, y teniendo a la vista periodos de 50 años, el número de milagros y de los consiguientes rituales religiosos que se producen en Potosí crece constantemente a partir de 1650 conforme la producción de plata descende y las dificultades económicas se hacen mayores para la población (véanse la fig. 68, distribución total de milagros y la fig. 75).

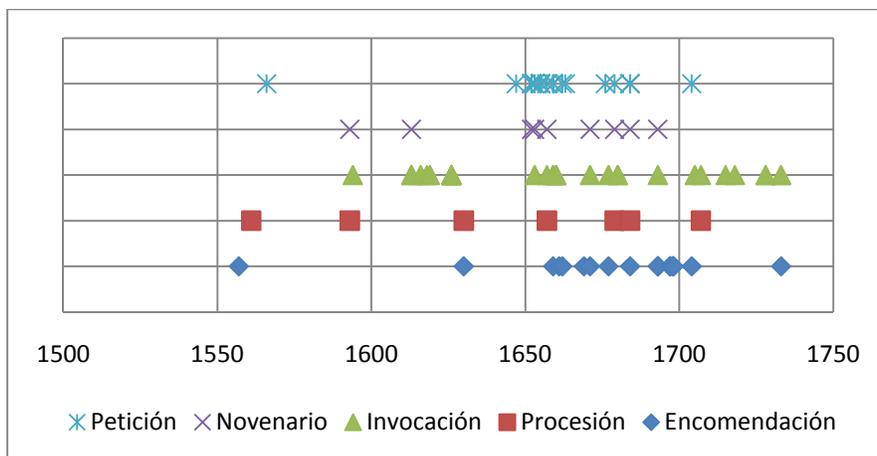


Fig. 75. Distribución de los principales rituales.

Pero, ¿cuáles son los grupos que coexisten en Potosí? Arzáns se refiere constantemente al conjunto de los habitantes de la villa, o bien recoge la participación simultánea de varios grupos sociales en alguno de los rituales religiosos o fiestas de la ciudad. Así, por ejemplo, Arzáns menciona en varias ocasiones que participan en las procesiones “devotos”, “indígenas”, “españoles”, “criollos” e, incluso a veces, “negros”, mientras que cuando alguno de los rituales es protagonizado por un solo grupo o un personaje explícitamente identificado con uno de los grupos, también lo hace saber de manera clara. De esta forma, es posible identificar esas manifestaciones colectivas del “pueblo de Potosí” en los rituales religiosos frente a aquellas otras en que la adscripción al ritual o a la fiesta real se relaciona con un barrio, un grupo étnico o un grupo social.

En cierta forma, con la preeminencia de este personaje colectivo, Arzáns consigue integrar la dimensión micro-histórica de su narración con aquella otra diseñada según el modelo de la historia providencialista. Estos “vecinos”, “mujeres”, “indígenas”, “criollos”, etc., representan a sus respectivos grupos y de alguna forma se convierten en la encarnación de los mismos. Pero además, cuando una serie de ellos aparece conjuntamente en una procesión o en algún otro tipo de ritual, el autor incrementa el efecto literario por acumulación hasta llegar a representar al

mismo pueblo de Potosí en el teatro de su vida social. Estos personajes colectivos se identifican bien por su oficio, como en el caso de los mineros (reescritura americana del villano tradicional), o bien por su posición social. Lo que es importante en el caso de la *Historia* de Arzáns es que este personaje colectivo funciona en dos niveles complementarios. Si por un lado tenemos los diferentes grupos sociales —mujeres, españoles, criollos, indígenas, etc.— que son protagonistas de determinados rituales, por otro tenemos la aparición combinada de muchos de ellos en agrupaciones mayores que representan a toda la Villa y que por eso mismo se denomina “pueblo de Potosí”.

Tanto el nivel de los diferentes grupos, como el nivel en el que es el pueblo de Potosí el que capitaliza el foco narrativo, muestran que no es posible defender una interpretación de la obra de Arzáns en clave criollista puesto que, aunque éstos compartan con los españoles los espacios del poder institucional, se trata de dos grupos minoritarios cuyos papeles son mínimos en los mecanismos de la prosocialidad que desembocará en la formación de Potosí. La integración de los diferentes grupos sociales funciona a partir de la participación abierta y coordinada de los diversos grupos en los rituales colectivos donde los indígenas, las mujeres, los niños y el pueblo de Potosí son los que ocupan el espacio público de la calle y posibilitan la vinculación de la comunidad con lo sobrenatural mediante la invocación de personajes milagrosos específicos.

Así por ejemplo, en los rituales de procesión (fig. 76) el personaje más relevante en cuanto al número de participaciones en los mismos es el pueblo de Potosí, con ocho participaciones, mientras que el personaje de los vecinos también consolida una presencia considerable en este tipo de actos.

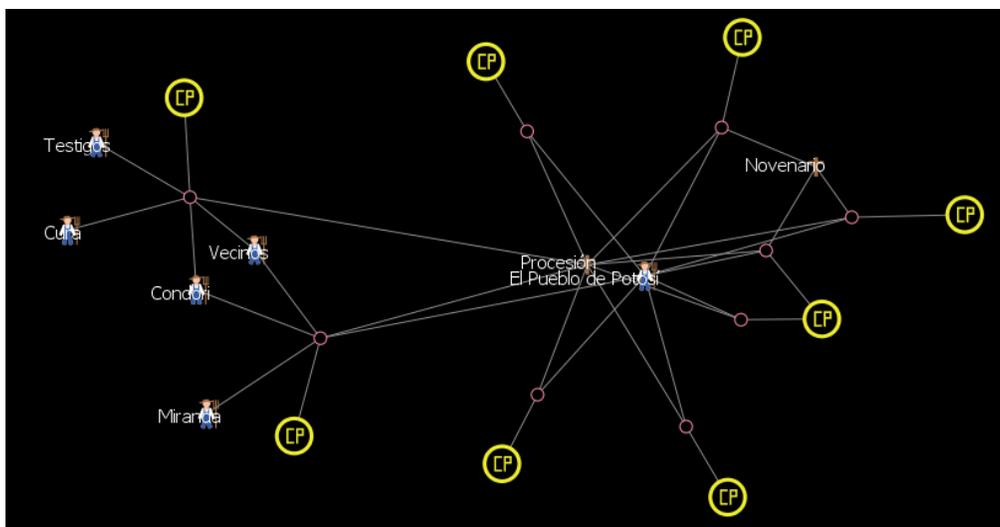


Fig. 76. Ritual de procesión (2).

En lo que respecta a los milagros que se valen de rituales de petición (fig. 77), los personajes de Potosí más relevantes, atendiendo al número de sus participaciones, son los niños (6), las mujeres (5), y los indígenas (5).

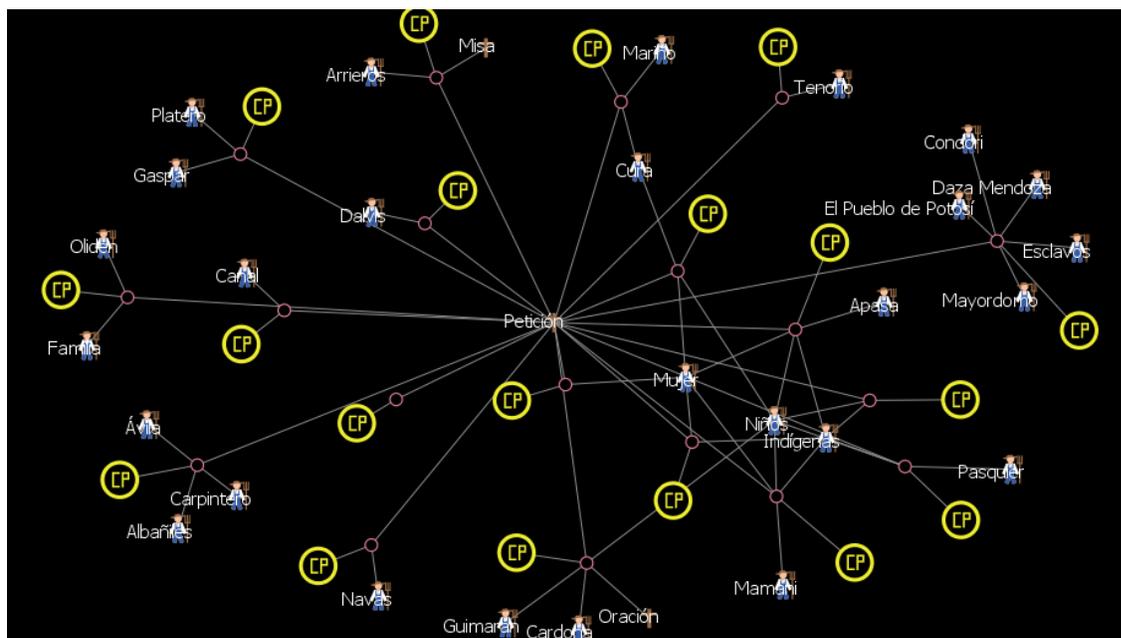


Fig. 77. Ritual de petición (2).

En el novenario vuelve a ser, sin embargo, el personaje del pueblo el que encabeza el número de participaciones (fig. 78), mientras que en el de invocación (fig. 79) el equilibrio se desplaza de

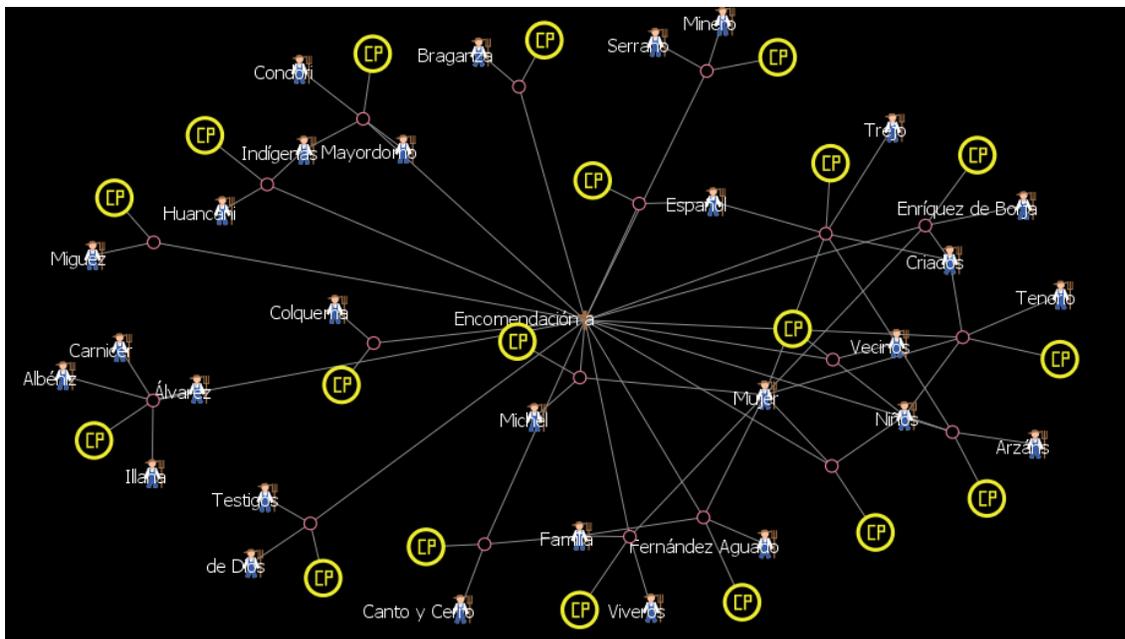


Fig. 80. Ritual de encomendación (2).

Finalmente, es interesante mostrar en otra visualización la participación de los personajes principales de la crónica en los diversos rituales. En las siguientes imágenes (fig. 81, 82 y 83) se ve claramente que son los grupos anteriormente citados los que monopolizan la dimensión social de la red religiosa del Potosí colonial hasta el punto de que se puede afirmar que es la ocupación de los espacios públicos por parte de estos grupos, la que garantiza el mantenimiento de cierto equilibrio entre tanta violencia en las relaciones inter-grupales así como en las relaciones de la comunidad con lo sobrenatural.

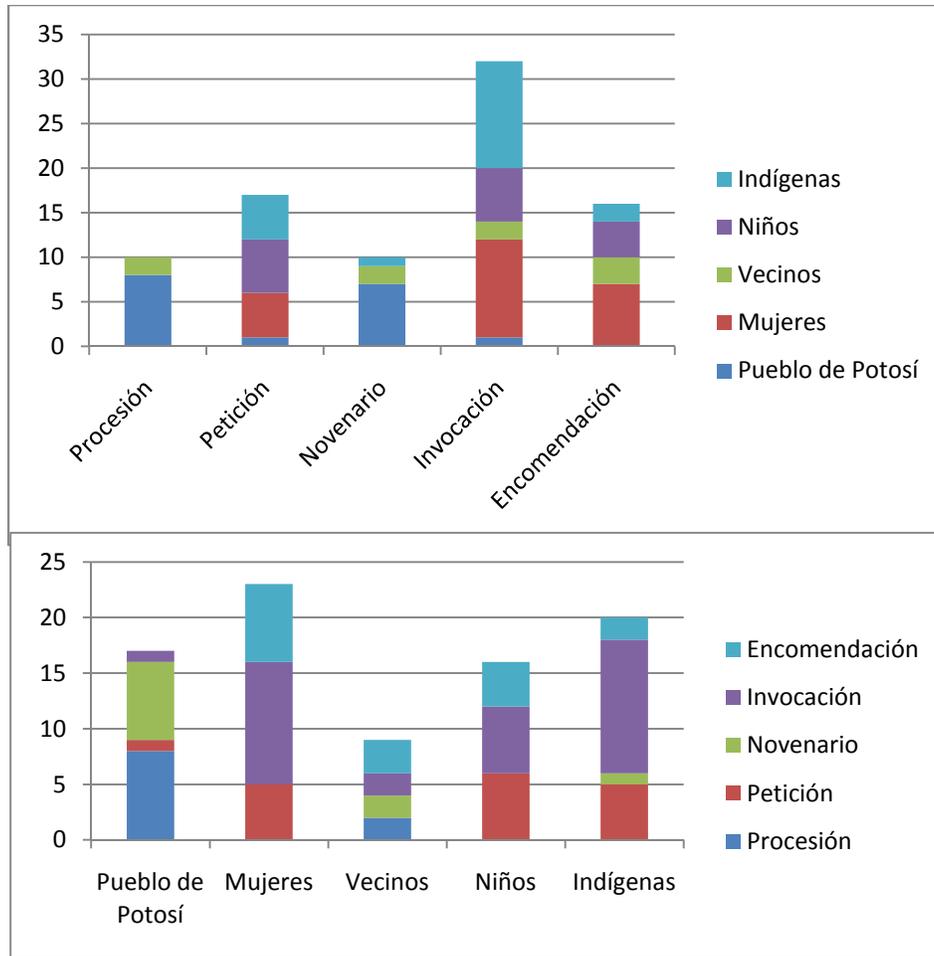


Fig. 81. Participación de los personajes en los rituales.

La distribución cronológica de diversos factores sería la siguiente:

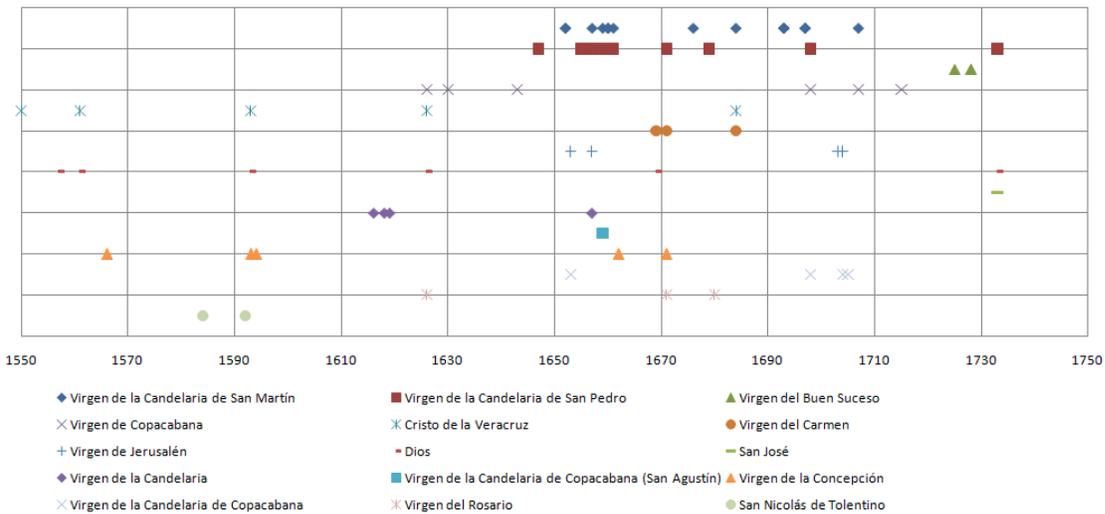


Fig. 82. Distribución de personajes milagrosos en los milagros.

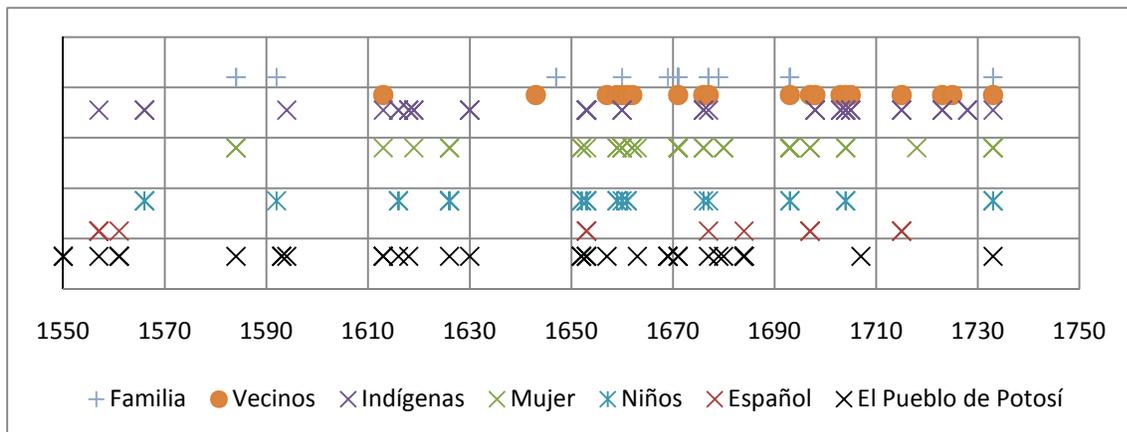


Fig. 83. Distribución de los personajes en los milagros (independientemente del ritual en el que participan).

5.3 LA ELASTICIDAD DEL DIOS CRISTIANO: LA VIRGEN DE LA CANDELARIA

El personaje milagroso de Virgen de la Candelaria cobra importancia debido al alto índice de aparición en la crónica. El siguiente cuadro (fig. 84) distribuye cronológicamente todos los personajes milagrosos en los milagros.

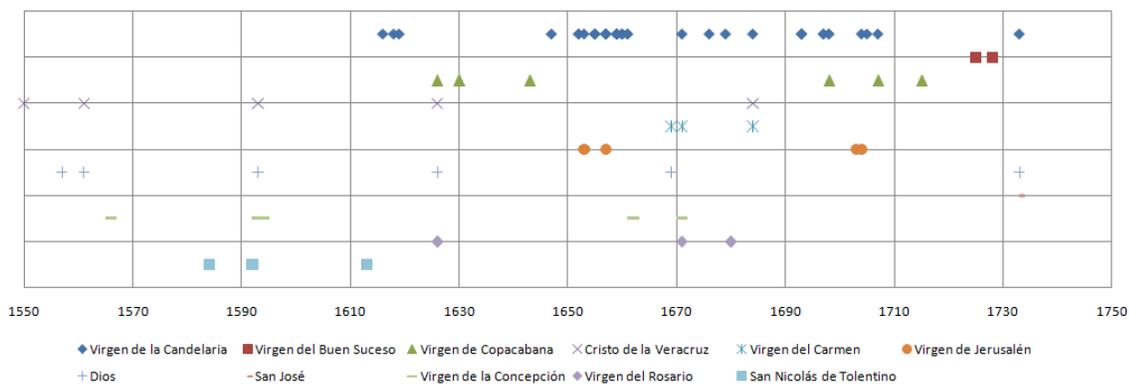


Fig. 84. Personajes milagrosos: vírgenes.

En términos históricos, la Virgen de la Candelaria cobra su nombre a partir de su purificación en el templo de Jerusalén, después de la cuarentena de haber nacido su hijo; fecha que ha sido establecida el 2 de febrero y que la iglesia celebra con una procesión de candelas, y de ahí la

advocación.¹¹⁰ El suceso que sin duda más se conoce, y a partir del que cobra importancia por su difusión, es su aparición en la isla de Tenerife, descrito por Fray Alonso de Espinosa en su obra *Historia de nuestra señora de Candelaria*, de 1594.

En el caso de Potosí, la Virgen de la Candelaria se presenta, en la mayoría de los casos, asociada a una determinada iglesia de un barrio, y es sólo en cuatro ocasiones que no aparece asociada a una de ellas dentro de la narración. En el primer caso que se muestra, la Virgen de la Candelaria aparece sin asociación a ninguna iglesia o parroquia.¹¹¹ El primer personaje que sobresale en cuanto a conexiones se refiere es el personaje colectivo de los “indígenas”, marcado dentro del grafo (fig. 85) en un círculo azul, y que participa en tres de los cuatro milagros de la crónica mostrados. Hay tres rituales de invocación, uno de petición y tres de agradecimiento.

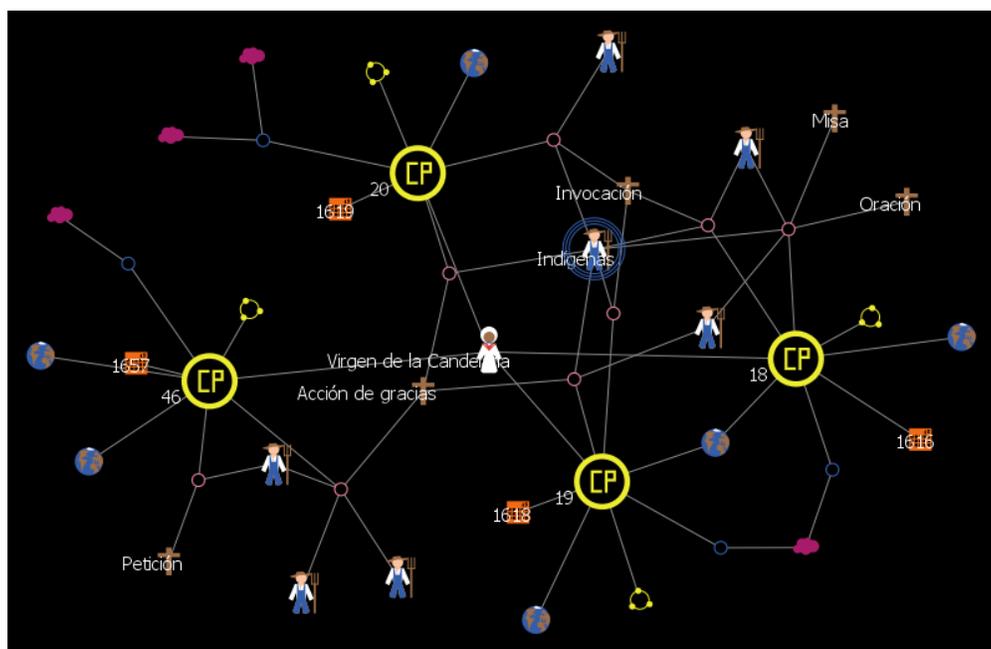


Fig. 85. Virgen de la Candelaria.

Las conexiones que mantiene la Virgen de la Candelaria de la iglesia de San Pedro con los capítulos son doce (fig. 86). Los nodos que mayor número de conexiones tienen en esta red son

¹¹⁰ Ver el artículo de Alfonso Rodríguez Gutiérrez sobre la iconografía específica (24-33).

¹¹¹ En este caso en el ritual de agradecimiento es dónde se esclarece a que iglesia pertenece.

los rituales de petición y el ritual de acción de gracias. Los personajes más conectados son el cura, una familia, Miranda y el Pueblo. Temporalmente estos milagros ocurren entre 1647 y 1733, y la mayoría de estos se encuentran en el Libro II.

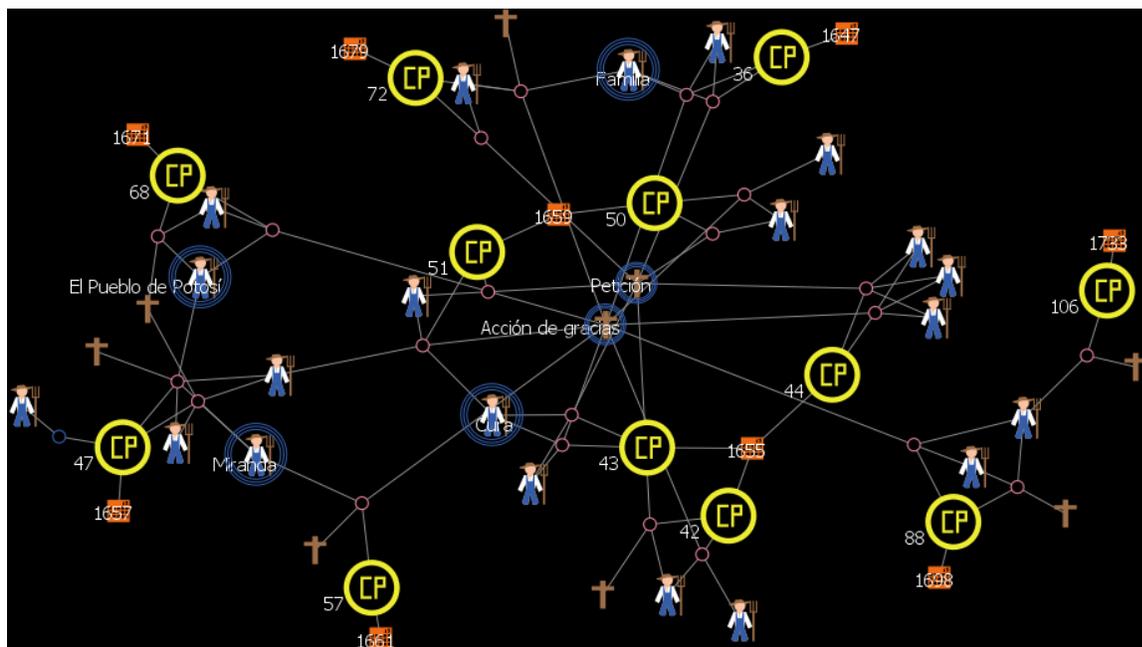


Fig. 86. Virgen de la Candelaria de la iglesia de San Pedro.

En el caso de la Virgen de la Candelaria de San Martín, cuya imagen fue elaborada por Julián en 1650 (Arzáns, II: 142), aparece en un total de 16 milagros en la crónica (fig. 87). Los rituales a los que más acuden los personajes con respecto a esta Virgen son (en la parte inferior de izquierda a derecha enmarcados con un círculo verde) los rituales de agradecimiento, primero el ritual de acción de gracias (14), el segundo, publicación del milagro (4) y el tercero, la encomendación (10). En la parte superior de izquierda a derecha, los personajes que más conectividad muestran son los indígenas (círculo semi amarillo; 4), niños (círculo rosa; 13), mujer (círculo naranja 14), y los vecinos (en un círculo azul 11). El periodo temporal participación de esta Virgen de la iglesia de San Martín en la vida ritualística de Potosí va de 1652 a 1707.

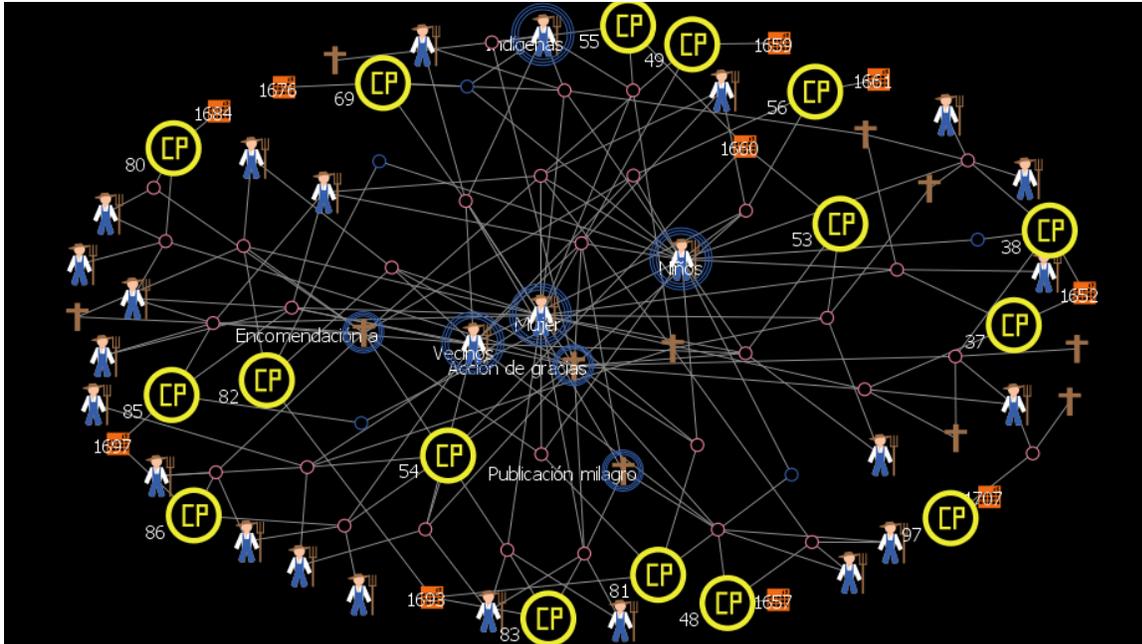


Fig. 87. Virgen de la Candelaria de San Martín.

En este apartado se incluirán a la Virgen de la Candelaria de la iglesia de Copacabana, que tiene cuatro enlaces con los capítulos y a la de la Candelaria de Copacabana de la Iglesia de San Agustín,¹¹² que tiene sólo un enlace con la crónica. Los rituales que se emplean para ambas y que mantienen la conectividad son, por un lado, el ritual de invocación (3) y, por el otro, el ritual de acción de gracias (5) (fig. 88). El personaje que más enlaces tiene el indígena (5). Otro de los personajes que muestra tres enlaces es el de vecinos, que por lo regular participa en los rituales de agradecimiento. Por último, el lugar donde se llevan a cabo los rituales de agradecimiento es la iglesia de Copacabana, círculo blanco, con tres enlaces. El periodo de milagros de estas vírgenes va de 1653 a 1705.

¹¹² La distinción entre las dos no es puntual en la misma *Historia*. En cualquier caso, para el análisis se hizo la separación y se individualizaron.

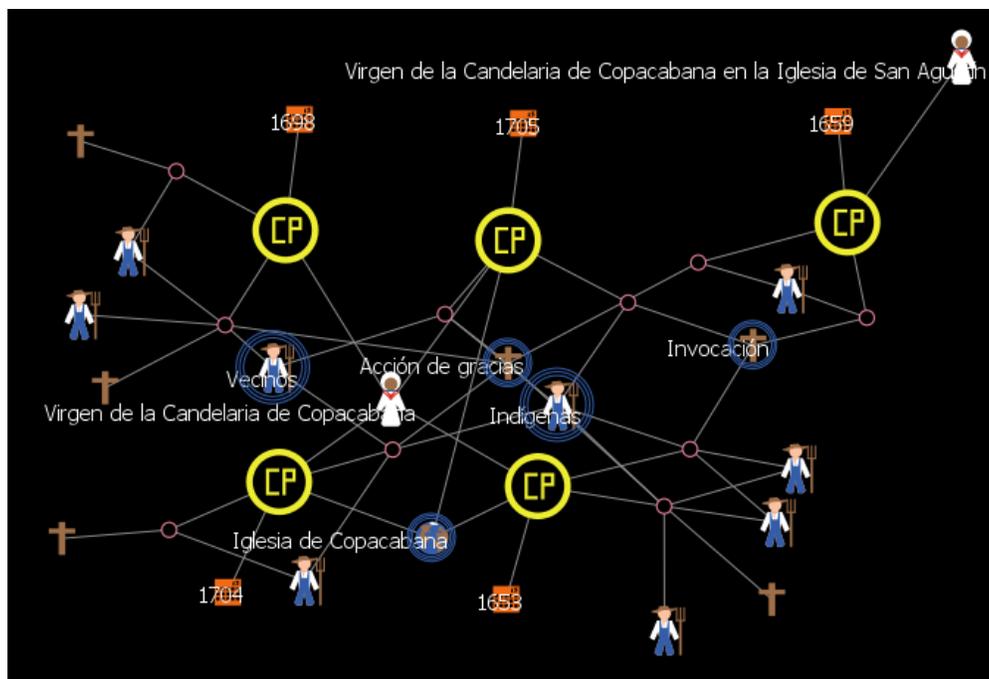


Fig. 88. Virgen de la Candelaria de la iglesia de Copacabana.

Al comparar los personajes milagrosos, se puede observar que la Candelaria aparece en un periodo de menos extensión que otras vírgenes, pero con una participación superior en número. Ésta, sobresale en milagros frente a otras vírgenes como la de Copacabana, pero también en relación con el resto de los personajes milagrosos, según muestran las múltiples conexiones en el grafo. Por último, cabe mencionar que la Candelaria es una de las únicas vírgenes que intercede en resucitaciones, uno de los milagros de mayor importancia.¹¹³

En el segundo periodo de la historia milagrosa de Potosí, el incremento de milagros y rituales insinúa una estabilización del sistema. Éste muestra la eficacia en la transmisión de información, así como la existencia de una biblioteca de recursos espirituales en la forma de rituales individuales y colectivos —el caso más evidente es el ritual para apagar incendios en el que se invoca a San Nicolás de Tolentino—. El proceso de legitimación del sistema se inicia con la primera participación de la Candelaria en el año de 1616, al salvar esta virgen a un grupo

¹¹³ Véase el anexo con una tabla que contiene los datos de rituales y milagros de la Virgen de la Candelaria.

mineros, proceso que se concreta al salvar a varios personajes en la inundación de la laguna Caricari.

El periodo cumbre de la red de rituales y milagros se da en la segunda mitad del siglo XVII. La cantidad de rituales y milagros genera un aglutinamiento que se ve reflejado en los grafos de este periodo. Podría decirse que tanto rituales como milagros se vuelven algo cotidiano y que cualquier persona puede ser agraciada con uno. La Candelaria es el personaje milagroso que en más iglesias está representado y al que en este periodo se dirigen más cantidad de rituales de petición (fig. 89):

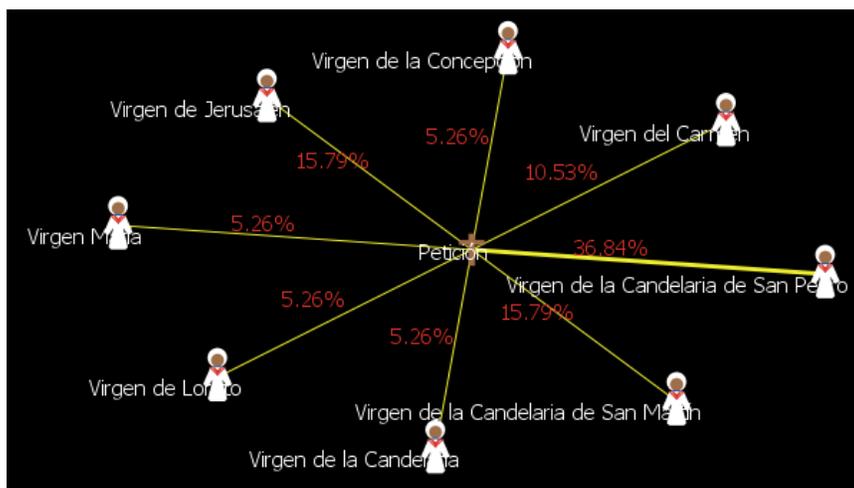


Fig. 89. Distribución de rituales de petición.

La red general muestra que con la cantidad de milagros y rituales, el grado de conectividad, y por lo tanto, la capacidad del sistema de distribuir información cultural gracias a esta red, queda consolidada, ya que los rituales forman parte del dominio público. Además, como parte del funcionamiento y evolución del sistema, éste se va retroalimentando de elementos que ha ido incorporando. Por ejemplo, al reutilizar personajes milagrosos para la misma situación caótica aún cuando exista una distancia considerable en términos temporales, el caso de Nicolás de Tolentino y la Virgen de Copacabana. Asimismo, los rituales de petición y agradecimiento se

van reincorporando continuamente; o sea que al ir reutilizando elementos es como si el sistema desarrollara cierto sentido de memoria.

El sistema potosino es en sí, lo que Kadushin nombra como “socio-centric network” (4), sobre todo considerando la cercanía geográfica entre los elementos. Sin embargo, no por esto es un sistema cerrado sino que, por el contrario, mantiene conexiones entre diferentes elementos e incorpora milagros de otros lugares, nuevas prácticas o nuevos personajes milagrosos, como San Ignacio de Loyola. Al proponerse como un sistema abierto, el sistema de rituales y milagros va generando la habilidad de adaptación, incorporando los elementos que le son útiles para subsistir.

En términos estadísticos e históricos, en la siguiente gráfica (fig. 90) se muestra el número de milagros y los periodos en los que hay un mayor incremento. A nivel local, el incremento de milagros y rituales coincide con el declive de la producción de la plata en Potosí y, a nivel global, con aumento en la difusión de imágenes y de canonizaciones de santos que forman parte de la doctrina que el catolicismo intenta distribuir a nivel mundial como resultado de las reformas propuestas en el Concilio de Trento.

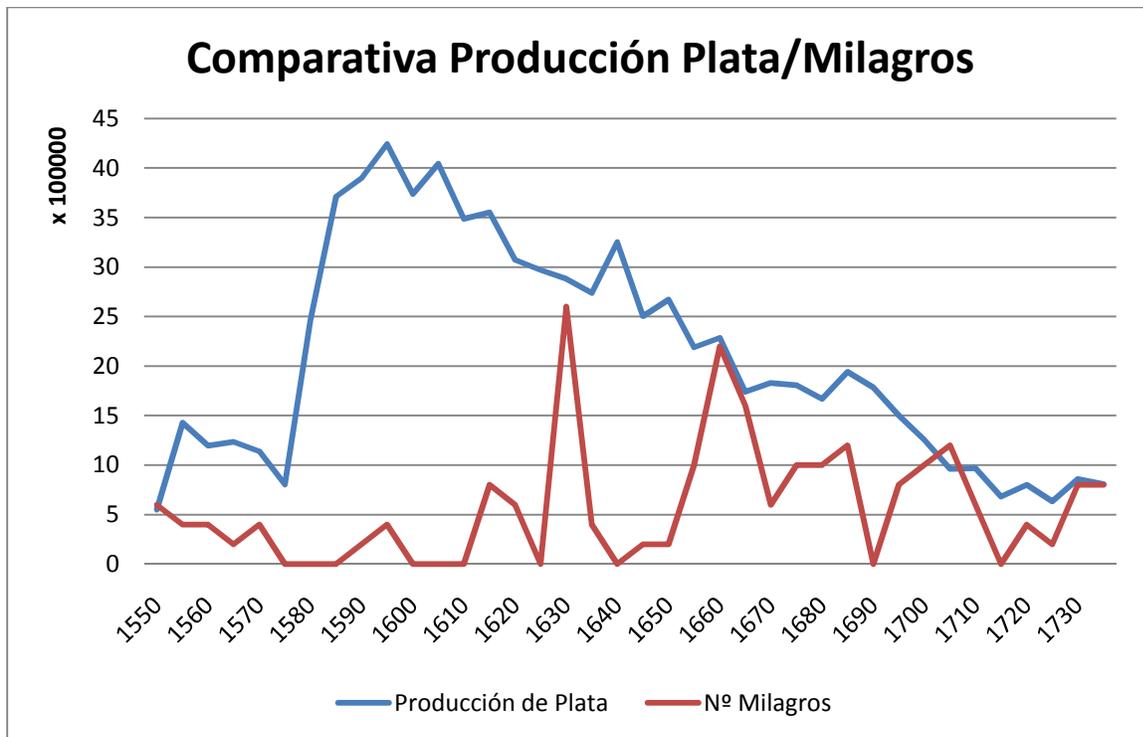


Fig. 90. Distribución total de milagros y producción de plata.

BIBLIOGRAFÍA: FUENTES

Agustín, San. *La ciudad de Dios*. Ed. Antonio Roys y Roças. Madrid: Juan de la Cuesta, 1614.

Anglería, Pedro Mártir. *Décadas del Nuevo Mundo*. Ed. Ramón Alba. Madrid: Polifemo, 1989.

Anónimo. "Descripción de la Villa y minas de Potosí, año de 1603." *Relaciones geográficas de Indias: Perú*. Ed. Marcos Jiménez de la Espada. Vol. 2. Madrid: Manuel G. Hernández, 1885. 113-36.

----- . *Doctrina de fe: comprobada por las dos fuentes, la escritura y la tradición*. Barcelona: Imp. de Bergnes, 1832.

Arzáns de Orsúa y Vela, Bartolomé. *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. Eds. Lewis Hanke y Gunnar Mendoza. 3 vols. Providence: Brown UP, 1965.

La Biblia: nueva versión internacional. Biblica, Bible Gateway, 1999. Web. 14 ago. 2010.

Calancha, Antonio de la. *Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares vistos en esta monarquía*. Barcelona: P. Lacavalleria, 1638.

Cañete y Domínguez, Pedro Vicente. *Guía histórica, geográfica, física, política, civil y legal del Gobierno e Intendencia de la Provincia de Potosí*. Ed. Armando Alba. Potosí: Potosí, 1952.

Capoche, Luis. *Relación general de la Villa Imperial de Potosí*. Vol. 2. Madrid: Atlas, 1959.

Colón, Cristóbal. *Textos y documentos completos*. Eds. Consuelo Varela y Juan Gil. Madrid: Alianza, 1992.

Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Ed. Joaquín Ramírez Cabañas. 2 vols. México: Pedro Robredo, 1939.

Espinosa, Alonso de. *Historia de Nuestra Señora de Candelaria*. Santa Cruz de Tenerife: Goya, 1980.

Filón de Alejandría. *Sobre los sueños: sobre José*. Ed. Sofía Torallas. Madrid: Gredos, 1997.

Garcilaso de la Vega, el Inca. *Comentarios reales*. Ed. Enrique Pupo-Walker. Madrid: Cátedra, 1996.

Guamán Poma de Ayala, Felipe. *Primer Nueva Corónica i buen gobierno*. Ed. facsimilar. Dinamarca: Det Kongelige Bibliotek, 2001.

Llanos, García de. *Diccionario y maneras de hablar que se usan en las minas y sus labores en los ingenios y beneficios de los metales, (1609)*. Eds. Gunnar Mendoza y Thierry Saignes.

- La Paz: Musef, 1983.
- Ovidio Nasón, Publio. *Metamorfosis*. Ed. Ana Pérez Vega. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002. Web 14 ago. 2008.
- Pigafetta, Antonio. *Primer viaje alrededor del mundo*. Ed. Federico Ruiz Morcuende. Barcelona: Linkgua, 2008.
- Ramos Gavilán, Alonso. *Historia de Copacabana y de la milagrosa imagen de su Virgen*. Ed. Rafael Sans. Lima: Enrique del Campo, 1867.
- Real Academia Española. *Diccionario de Autoridades (1726-1737)*. Madrid: Gredos, 1984.
- Sicardo, José. *Vida y milagros del glorioso San Nicolás de Tolentino*. Madrid: Manuel Ruiz de Murga, 1701.
- Tomás de Aquino, Santo. *Suma de teología*. Ed. José Martollet Capó. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. *Campus Dominicano*. Web. 14 ago. 2010.

BIBLIOGRAFÍA: ESTUDIOS

- Absi, Pascale. *Los ministros del diablo: el trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz: IFEA, 2005.
- Adorno, Rolena y John Murray. "Introducción." Felipe Guaman Poma de Ayala. *Nueva crónica y buen gobierno*. Madrid: Historia 16, 1987. vii-lxxvii.
- Alba Pedro, Ramón de. *Mártir de Anglería: su vida y su obra*. Madrid: Polifemo, 1989.
- Alcaraz Masías, Delio. *Tradiciones y leyendas de Potosí: antología*. Cochabamba: Educación y Cultura, 1998.
- Bajtín, Mijaíl. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: El contexto de Francois Rabelais*. Alianza: Madrid, 1987.
- Bakewell, Peter John. "Registered Silver Production in the Potosi District, 1550-1735." *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 12 (1975): 67-103.
- . *Miners of the Red Mountain: Indian Labor in Potosí, 1545-1650*. Albuquerque: U of New Mexico P, 1984.
- . "Zacatecas y Potosí: dos centros mineros en el siglo XVI." *México en el mundo hispánico*. Ed. Óscar Mazín Gómez. Vol. 1. Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2000. 281-87.

- Barba, Steve. *Historiografía indiana*. Madrid: Gredos, 1964.
- Barrera-Osorio, Antonio. *Experiencing Nature: The Spanish American Empire and the Early Scientific Revolution*. Austin: Texas UP, 2006.
- Baptista Gumucio, Mariano, ed. *El mundo desde Potosí: vida y reflexiones de Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela*. Santa Cruz: Banco Santa Cruz, 2000.
- Bataillon, Marcel. *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*. Barcelona: Península, 1976.
- Biggs, Norman, E. Keith Lloyd, and Robin J. Wilson. *Graph Theory 1736-1936*. Oxford: Clarendon, 1976.
- Bouza, Fernando. *Comunicación, conocimiento y memoria en la España de los siglos XVI y XVII*. Salamanca: Sociedad Española de Historia del Libro, 2000.
- Boyle, Margaret E. "Chronicling Women's Containment in Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela's *History of Potosí*." *Studies in Eighteenth Century Culture* 39 (2010): 279-96.
- Bridikhina, Eugenia. *Theatrum mundi: entramados del poder en Charcas colonial*. La Paz: Plural, 2007.
- Bruce, Steve. *Politics and Religion*. Oxford: Blackwell, 2003.
- Carmona, Fernando. *Pervivencias medievales Chretien de Troyes, Boccaccio y Cervantes*. Murcia: Univ. de Murcia, 2006
- Certeau, Michel de. *The Writing of History*. New York: Columbia UP, 1988.
- Chang Rodríguez, Raquel. "Presentación." *Prosa hispanoamericana virreinal*. Ed. R. Chang Rodríguez. Barcelona: Hispam, 1978. 5-20.
- . *Violencia y subversion en la prosa colonial hispanoamericana, siglos XVI y XVII*. Madrid: José Porrúa, 1982.
- Choy, Emilio. "De Santiago Matamoros a Santiago mata-indios" *Antropología e Historia* 1 (1979): 333-37.
- Cilliers, Paul. *Complexity and Postmodernism: Understanding Complex Systems*. London: Routledge, 1998.
- Cipolla, Carlo M. *Between History and Economics: An Introduction to Economic History*. Oxford: Blackwell, 1991.
- Cline, Howard F. "Selected Nineteenth-Century Mexican Writers on Ethnohistory." *Handbook of Middle American Indians*. Ed. Howard F. Cline. Vol. 13. Texas: U of Texas P, 1972.

370-427.

Cohen, Hermann. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Barcelona: Anthropos, 2004.

Cole, Jeffrey A. *The Potosi Mita, 1573-1700: Compulsory Indian Labor in the Andes*. Stanford: Stanford UP, 1985.

Corominas, Joan. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. 6 vols. Madrid: Gredos, 1980-1991.

Crespo Roda, Alberto. *La guerra entre vicuñas y vascongados*. Sucre: Escaparate, 1997.

Cro, Stelio. "Los cronistas primitivos de Indias y la cuestión de antiguos y modernos." *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: 18-23 agosto 1986*. Ed. Sebastián Neumeister. Vol. I. Berlín: Vervuert, 1989. 415-24.

Cunietti-Ferrando, Arnaldo. *Historia de la Real Casa de Moneda de Potosí durante la dominación hispánica: 1573-1652*. Buenos Aires: Pellegrini, 1995.

Domínguez García, Javier. "Santiago Mataindios: la continuación de un discurso medieval en la Nueva España." *Nueva Revista de Filología Hispánica* 56.1 (2006): 33-56.

Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón, 2000.

Eagleton, Terry. "Ideology (1994)." *The Eagleton Reader*. Ed. Stephen Regan. Massachusetts: Blackwell, 1998. 228-45.

Echeverría, Bolívar. "El barroquismo en América Latina." *Vuelta de siglo*. México: Era, 2006. 155-73.

Egaña, Antonio de. *Historia de la iglesia en la América española*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966.

Eisenstein, Elizabeth. *The Printing Revolution in Early Modern Europe*. New York: Cambridge UP, 1993.

Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1967.

----- . *Mito y realidad*. Barcelona: Labor, 1991.

Espina Barrio, Ángel, ed. *Cronistas de Indias*. Salamanca: Univ. de Salamanca, 2002.

Esteve Barba, Francisco, ed. *Crónicas peruanas de interés indígena*. Madrid: Atlas, 1968.

Febvre, Lucien y Henri-Jean Martin. *La aparición del libro*. México: FCE, 2005.

- Ferrater Mora, José. *Cuatro visiones de la historia universal*. Buenos Aires: Losada, 1945.
- Fisher, John. "Silver Production in the Viceroyalty of Peru, 1776-1824." *The Hispanic American Historical Review* 55.1 (1975): 25-43.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI, 1968.
- Freeman, Linton C. "Visualizing Social Networks." *Journal of Social Structure* 1.1 (2000). Web. 14 Aug. 2010.
- García Cárcel, Ricardo. *La cultura del Siglo de Oro: pensamiento, arte y literatura*. Madrid: Historia 16, 1996. *Arte Historia*. Web. 14 ago. 2010.
- García Gual, Carlos. *La mitología: interpretaciones del pensamiento mítico*. Barcelona: Montesinos, 1987.
- García Pabón, Leonardo. *La patria íntima: alegorías nacionales en la literatura y en el cine de Bolivia*. La Paz: Plural, 1998.
- Geertz, Clifford. "Religion as a Cultural System." *A Reader in the Anthropology of Religion*. Ed. Michael Lambek. Massachusetts: Blackwell, 2002. 61-82.
- Genette, Gérard. *Palimpsestos: la literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus, 1989.
- Gilman, Stephen. "Bernal Díaz del Castillo and *Amadís de Gaula*." *Studia Philologica: Homenaje Ofrecido a Dámaso Alonso*. Vol. 2. Madrid: Gredos, 1961. 99-114.
- Girard, René. "What is a Myth?" *The Myth and Ritual Theory*. Ed. Robert A. Segal. Massachusetts: Blackwell, 1998. 285-304.
- Gisbert, Teresa. "Potosí: urbanismo, arquitectura y la imagen sagrada del entorno físico." *Potosí: Colonial Treasures and the Bolivian City of Silver*. Ed. Pedro Querejazu. New York: American Society Art Gallery. 1997. 128-33.
- Gonzalbo, Pilar. *La educación popular de los jesuitas*. México: Univ. Iberoamericana, Departamento de Historia, 1989.
- González Boixo, José. "La génesis del descubrimiento y la nueva *Imago Mundi*, según los cronistas de Indias." *Destiempos* 14 (2008): 15-24.
- González Echevarría, Roberto. "Humanismo, retórica y las crónicas de la conquista." *Isla a su vuelo fugitiva: ensayos críticos sobre literatura hispanoamericana*. Madrid: José Porrúa, 1983. 9-26.

- , *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative*. New York: Cambridge UP, 1990.
- González Sánchez, Carlos. *Los mundos del libro: medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Diputación de Sevilla, 1999.
- González Tascón, Ignacio. *Ingeniería española en ultramar (siglos XVI-XIX)*. Madrid: Centro de Estudios Históricos de Obras Públicas y Urbanismo, 1992.
- Goosen, Gideon, and Margaret Tomlinson. *Studying the Gospels*. Newtown: Dwyer, 1989.
- Green, James Ray. "La retórica y la crónica de Indias: el caso de Bernal Díaz del Castillo." *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: 22-27 agosto 1983*. Eds. David Kossoff, et al. Vol.1. Madrid: Istmo, 1986. 645-51.
- Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner", 1492-2019*. México: FCE, 1999.
- Gual i Gual, Alfons. "Del lenguaje mitológico a la ciencia ficción: análisis antropológico." *XIV Congrés Valencia de Filosofia*. Valencia: Bancaixa, 2002. 303-400.
- Hanke, Lewis y Gunnar Mendoza. "Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela: su vida y su obra, historia de la Villa Imperial de Potosí." *Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela. Historia de la Villa Imperial de Potosí*. Eds. L. Hanke y G. Mendoza. Providence: Brown UP, 1965. xxvii-clxxxii
- Hall, Nina. *The New Scientist Guide to Chaos*. London: Penguin, 1992.
- Hausberger, Bernd. "La guerra de los vicuñas contra los vascongados en Potosí y la etnización de los vascos a principios de la edad moderna." *Excluír para ser: procesos identitarios y fronteras sociales en la América hispánica (siglos XVII-XVIII)*. Eds. Christian Büschges y Frédérique Langue. Frankfurt am Main: Vervuert, 2005. 23-58.
- Helmer, Marie. "Luchas entre vascongados y "Vicuñas" en Potosí." *Revista de Indias* 151 (1960): 81-82.
- Henrich, Joseph, et al. "Markets, religion, community size, and the evolution of fairness and punishment." *Science* 19; 327.5972 (2010): 1480-4.
- Why Humans Cooperate: A Cultural and Evolutionary Explanation*. Oxford: Oxford UP, 2007.
- Heredia Correa, Roberto. "Breve comentario a la crónica de Fray Matías de Escobar: *Americana Tebaida*." *Dieciocho* 13.1-2 (1990): 110 -18.
- Herrman, Gina. "Amazonic Ambivalence in Imperial Potosí." *Modern Language Notes* 114.2 (1999) 315-40.

- Hill, Ruth. *Literary Absolutism: 'Fable' and 'History' in Spain and Peru, 1670-1900*. PhD dissertation. U of Michigan: Department of Romance Languages and Literatures, 1994.
- Holte, John. *Chaos: The New Science*. Lanham: UP of America, 1993.
- Hübner, Kurt. *La verdad del mito*. México: Siglo XXI, 1996.
- Jara, René, and Nicholas Spadaccini. "Allegorizing the New World." *1492-1992: Re/discovering Colonial Writing*. Eds. René Jara, and Nicholas Spadaccini. Minneapolis: Minnesota UP, 1989. 9-50.
- Jiménez de la Espada, Marcos. *El Cerro Rico de Potosí 1545-1995: 450 años de explotación*. Ed. Wilson Mendieta Pacheco. Potosí: Sociedad Geográfica y de Historia Potosí, 1995.
- Kadushin, Charles. *Introduction to Social Network Theory*. Mendeley: Research Networks, 2004. Web. 14 ago. 2010.
- Kagan, Richard L. "La corografía en la Castilla moderna: género, historia, nación." *Studia Áurea. Actas del III Congreso de la AISO, Toulouse, 1993*. Ed. Ignacio Arellano. Vol. 1. Pamplona: Univ. de Navarra, 1996. 79-91.
- Kerexeta, Jaime. *Diccionario onomástico y heráldico vasco*. Bilbao: Gran Enciclopedia Vasca, 1970.
- Kiel, Douglas, and Euel Elliott. *Chaos Theory in the Social Sciences: Foundations and Applications*. Ann Arbor: U of Michigan P, 1996.
- Kintana Goiriena, Jurgi. "La nación vascongada y sus luchas en el Potosí del siglo XVII: Fuentes de estudio y estado de la cuestión." *Anuario de Estudios Americanos* 59.1 (2002): 287-310.
- Kishimoto, Hideo. "An Operational Definition of Religion." *Numen* 8.3 (1961): 236-40.
- Klein, Herbert S. *Bolivia: The Evolution of a Multi-Ethnic Society*. New York: Oxford UP, 1992.
- Kluckhohn, Clyde. "Myths and Rituals: A General Theory." *The Myth and Ritual Theory*. Ed. Robert A. Segal. Massachusetts: Blackwell, 1998. 313-40.
- Lang, Mervyn F. "Azoguería y amalgamación: una apreciación de sus esencias químico-metalúrgicas, sus mejoras y su valor tecnológico en el marco científico de la época colonial." *Llull* 22.45 (1999): 655-74.
- Laurentinn, René. *Apariciones actuales de la Virgen María*. Madrid: Rialp, 1989.
- Leach, Edmund. "Ritual as an Expression of Social Status." *The Essential Edmund Leach*. Eds.

- Stephen Hugh-Jones, and James Laidlaw. New Haven: Yale UP, 2000a. 153-58.
- , "Ritual." *The Essential Edmund Leach*. Eds. Stephen Hugh-Jones, and James Laidlaw. New Haven: Yale UP, 2000b. 165-74.
- Léon-Dufour, Xavier. *Estudios de evangelio: análisis exegético de relatos y parábolas*. Madrid: Cristiandad, 1982.
- Leonard, Irving Albert. *Los libros del conquistador*. México: FCE, 1953.
- Lerner, Isaías. "Saberes viajeros: las misceláneas y el Nuevo Mundo." *La maravilla escrita, Antonio de Torquemada y el Siglo de Oro*. Eds. Juan Matas Caballero y J. M. Trabado. León: Univ. de León, 2005. 15-32.
- Lienhard, Martín. "La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 17 (1983): 105-15.
- López Austin, Alfredo. "Fray Bernardino de Sahagún frente a los mitos indígenas." *Ciencias* 60-61(2000-2001): 6-14.
- López Estrada, Francisco. "Viajeros castellanos a Oriente en el siglo XV." *Viajes y viajeros en la España medieval*. Ed. José Luis Hernando. Madrid: Polifemo. 1997. 59-82.
- López Grigera, Luisa. *La retórica en la España del Siglo de Oro: teoría y práctica*. Salamanca: Univ. de Salamanca, 1995.
- Lucena Giraldo, Manuel. *A los cuatro vientos: las ciudades de la América hispánica*. Madrid: Marcial Pons, 2006.
- Lumbreras, Luis Guillermo y Margarita Garrido. *Historia de América andina: formación y apogeo del sistema colonial (siglos XVI-XVII)*. Vol. 2. Ecuador: Univ. Simón Bolívar, 2000.
- Mano González, Marta de la. *Mercaderes e impresores de libros en la Salamanca del siglo XVI*. Salamanca: Univ. de Salamanca, 1998.
- Martínez Gil, Fernando. *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Cuenca: Univ. de Castilla-La Mancha, 2000.
- Mayer, Leticia. "El análisis del ritual aplicado a la historia de México." *Alteridades* 10.20 (2000): 21-33.
- Martínez Díaz, Nelson. *La crónica de Indias: entre el mito y la historia*. Montevideo: Casa del Estudiante, 1987.
- Mendieta Pacheco, Wilson y Rubén Ruiz Ortiz. *La acuñación de monedas en Potosí*. Potosí:

- Casa Nacional de Moneda, 2003.
- Mendoza, Gunnar. *Guerra civil entre vascongados y otras naciones de Potosí: documentos del Archivo Nacional de Bolivia, 1622-1641*. Potosí: Potosí, 1954.
- Mesa, José de y Teresa Gisbert. "Noticias para la historia del arte en Potosí." *Anuario de Estudios Americanos* 7 (1950): 471-503.
- . *Historia de Bolivia*. La Paz: Gisbert, 2003.
- Mills, Kenneth. *Idolatry and its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton: Princeton UP, 1997.
- Mignolo, Walter. "El metatexto historiográfico y la historiografía indiana." *MLN* 96.2 (1981): 358-402.
- . "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista." *Historia de la literatura hispanoamericana. Vol. I: Época colonial*. Ed. Luis Íñigo Madrigal. Madrid: Cátedra, 1982. 57-116.
- Moreno Cebrián, Alfredo. "Poder y ceremonial: el Virrey-Arzobispo Morcillo y los intereses potosinos por el dominio del Perú (1716-1724)." *Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia* (2001): 517-52.
- Molina Martínez, Miguel. "Legislación minera colonial en tiempos de Felipe II." *XIII Coloquio de Historia Canario-Americana; VIII Congreso Internacional de Historia de América, 1998*. Ed. Francisco Morales Padrón. Palmas de Gran Canaria: Cabildo de Gran Canaria, 2000. 1014-29.
- Monsiváis, Carlos. *Los rituales del caos*. México: Era, 1995.
- Montiel, Carlos-Urani. "Jauja: territorio que alimenta de aquí a allá." *Signos Literarios* 5 (2007): 71-95.
- Mora, Carmen de. "Dimensiones de la prosa barroca en Hispanoamérica." *Anales de Literatura Hispanoamericana* 28.1 (1999): 283- 95.
- Nonaka, Ikujiro. *Knowledge Management: Critical Perspectives on Business and Management*. New York: Routledge, 2005.
- Nonaka, Ikujiro, and Hirotaka Takeuchi. *The Knowledge Creating Company*. New York: Oxford UP, 1995.
- Norenzayan Ara, and Azim Shariff. *The Origin and Evolution of Religious Prosociality*.
- O'Gorman, Edmundo. *La invención de América*. México: FCE, 1958.

- Olmedillas de Peréiras, Ma. de las Nieves. *Pedro Mártir de Anglería y la mentalidad exoticista*. Madrid: Gredos, 1974.
- Osorio Romero, Ignacio. *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España (1521-1767)*. México: UNAM, 1980.
- Oury, Guy-Marie. "Novena." *Encyclopedia of the Middle Ages*. Ed. André Vauchez. Vol. 2. Cambridge: James Clarke, 2000. 1032.
- Oyaneder Jara, Patricio. "Aproximación al mito." *Atenea* 487 (2003): 93-101.
- Papadopoulou, Thalia. *Heracles and Euripidean Tragedy*. Cambridge: Cambridge UP, 2005.
- Paz Soldán, Alba María. "El cuerpo del delito." *Hacia una historia crítica de la literatura en Bolivia*. Eds. A. Paz Soldán, y Blanca Wiethüchter. La Paz: PIEB, 2002. 1-18.
- Pepper, Steve. *The TAO of Topic Maps. Finding the Way in the Age of Infoglut*. Ontopia, 2000. Web. 14 Aug. 2010.
- Pérez Alcalá, Rosario. "Vicuiñas y vascongados: la lucha por el poder en Potosí en el siglo XVII." *Ifigea* 5-6 (1988-1989): 207-16.
- Pimentel, Luz Aurora. *El relato en perspectiva: estudio de teoría narrativa*. México: Siglo XXI, 1998.
- Platt, Tristan y Pablo Quisbert. "Tras las huellas del silencio: los Incas, Potosí y el Virrey Toledo." *Mina y metalurgia en los Andes del sur desde la época prehispánica hasta el siglo XVIII*. Eds. P. Cruz y J. Vacher. La Paz: IFEA, 2008. 231-78.
- Poincaré, Henri. *The Value of Science: Essential Writings of Henri Poincaré*. New York: Modern Library, 2001.
- Poupeney Hart, Catherine. "La crónica de Indias: intentos de tipología." *Revista de Estudios Hispánicos* 19 (1992): 117-26.
- Pujante, David. *Manual de retórica*. Madrid: Castalia, 2003.
- Pupo-Walker, Enrique. *La vocación literaria del pensamiento histórico en América: desarrollo de la prosa de ficción*. Madrid: Gredos, 1982a.
- , *Historia, creación y profecía en los textos del Inca Garcilaso de la Vega*. Madrid: José Porrúa, 1982b.
- , "Primeras imágenes de América: notas para una lectura más fiel de nuestra historia." *Historia y ficción en la narrativa hispanoamericana*. Ed. Roberto González Echevarría.

- Venezuela: Monte Ávila, 1984. 85-103.
- , "Los Naufragios de Alvar Núñez Cabeza de Vaca y la narrativa hispanoamericana." *Quinto Centenario* 15 (1989): 19-33.
- Ramírez Alvarado, María del Mar. "La reproducción de la imagen y su impacto en la construcción de nuevas realidades: historia del papel y la imprenta en el continente americano." *Ámbitos: Revista Andaluza de Comunicación* 13-14 (2005): 247-63.
- Richards, Keith . *Lo imaginario mestizo: aislamiento y dislocación de la visión de Bolivia de Néstor Taboada Terán*. La Paz: Plural, 1999.
- Riva Agüero, José de la. *La historia en el Perú: tesis para el doctorado en letras*. Lima: Imp. Nacional de Federico Barrionuevo, 1910.
- Rodríguez Gutiérrez, Alfonso. "Trampantojo a lo divino": iconos pintados de Cristo y de la Virgen a partir de imágenes de culto en América Meridional." *Actas del III Congreso Internacional del Barroco Iberoamericano*. Ed. Moreno Mendoza. Sevilla: Univ. Pablo de Olavide, 2001. 24-33.
- Roes, F. L., and M. Raymond, M. "Belief in Moralizing Gods." *Evolution and Human Behavior* 24 (2003): 126-35.
- Rueda Ramírez, Pedro. *Negocio e intercambio cultural: el comercio de libros con América en la Carrera de Indias (siglo XVII)*. Sevilla; Madrid: Univ. de Sevilla; CSIC, 2005.
- Ruiz, Virginia. "Milagros y castigos en la *Historia de Potosí: una política providencial*." *Estudios bolivianos: identidad, ciudadanía y participación popular desde la Colonia al siglo XX*. Eds. Josefa Salmón y Guillermo Delgado. La Paz: Plural, 2003. 17-33.
- Salles-Reese, Verónica. *From Viracocha to the Virgin of Copacabana: Representation of the Sacred at Lake Titicaca*. Austin: U of Texas P, 1997.
- Sant, C., and R.F. Collins. "Miracles (in the Bible)." *New Catholic Encyclopedia*. Farmington Hills: The Gale Group, 2003. Web. 14 Aug. 2010.
- Santamaría, Daniel. "Potosí entre la plata y el estaño." *Revista Geográfica* 79 (1973): 71-115.
- Serrano Bravo, Carlos. *Historia de la minería andina boliviana (siglos XVI-XX)*. Montevideo: UNESCO, 2004. Web. 14 ago. 2010.
- Serna Arnaiz, Mercedes. *Antología: crónicas de Indias*. Madrid: Cátedra, 2000.
- Simon, Herbert A. "The Architecture of Complexity." *Proceedings of the American Philosophical Society* 106.6 (1962): 467-82.

- Sordo, Emma. "El derecho de autonomía: la disputa entre dos cofradías nativas en el Potosí colonial." *Identidad, ciudadanía y participación popular desde la colonia al siglo XX*. Eds. Josefa Salmón y Guillermo Delgado. La Paz: Plural, 2003. 57-66.
- "Our Lady of Copacabana and Her Legacy in Colonial Potosi." *Early Modern Confraternities in Europe and the Americas*. Eds. Christopher F. Black, and Pamela Gravestock. Burlington: Ashgate, 2006. 187-203.
- Subieta Sagárnaga, Luis. *Potosí antiguo y moderno*. Potosí: s. imp. 1928.
- Tandeter, Enrique. *Coacción y mercado: la minería de la plata en el Potosí colonial, 1692-1826*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1992.
- Turner, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell UP, 1967.
- Tylor, Edward B. "Religion in Primitive Culture." *A Reader in the Anthropology of Religion*. Ed. Michael Lambek. Massachusetts: Blackwell, 2002. 21-33.
- Valenzuela Márquez, Jaime. *Las liturgias del poder: celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial, 1609-1709*. Santiago: Lom, 2001.
- Vargas Ugarte, Rubén. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. 2 vols. Burgos: Aldecoa, 1963.
- Vignale, Pedro Juan. *La Casa Real de Moneda de Potosí*. Buenos Aires: Albatros, 1944.
- Waida, Manabu. "Miracles: An Overview." *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. Vol. 9. Detroit: Macmillan, 2005. 6049-55.
- White, Hayden. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1978.
- *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1987.
- Wilensky, Uri. *NetLogo*. Evanston: Center for Connected Learning and Computer-based Modeling, Northwestern U, 1999. Web. 14 Aug. 2010.
- Williams, Garnett. *Chaos Theory Tamed*. Washington: Joseph Henry P, 1999.
- Woodard Roger. *The Cambridge Companion to Greek Mythology*. New York: Cambridge UP, 2007.
- Wright, Robert. *The Evolution of God*, New York: Little, Brown, 2009.

ANEXO: VIRGEN DE LA CANDELARIA

CP	Caos	RP	S o V	Milagro:	RA	Año	Lugar	Perso	L y P
18	Riesgo de muerte (derrumbamiento)	Invocación	Virgen de la Candelaria	Salen ilesos de la mina	Misa, oración	1616	Mina de Pedro Zares Uloa, iglesia de San Pedro	Niños, indígenas, pueblo de Potosí	1-304
19	Riesgo de muerte (derrumbamiento)	Invocación	Virgen de la Candelaria	Aparición de la virgen y salva a Lorenzo	Acción de gracias	1618	Mina Antona	Indígenas, Pueblo de Potosí	1-311
20	Discapacidad, Celos	Invocación	Virgen de la Candelaria	Recobra la movilidad del brazo	Acción de gracias	1619	Potosí	mujer, indígenas,	1-314
46	Riesgo de muerte	Petición	Virgen de la Candelaria	No se hunde en el pozo y no se ahoga	Acción de gracias	1657	Cementerio de la iglesia de Copacabana, Iglesia de Copacabana	cura, vecinos	2-171
36	Violencia personal	Petición	Virgen de la Candelaria de San Pedro	Se cura la pierna	Acción de gracias	1647	Iglesia de San Pedro	Familia-Oliden	2-110
42	Riesgo de muerte	Misa, Petición	Virgen de la Candelaria de San Pedro	Resucitan las mulas	Acción de gracias	1655	Lipes, Iglesia de San Pedro	Arrieros, testigos	2-161
43	Riesgo de muerte	Petición	Virgen de la Candelaria de San Pedro	Un desconocido le entrega dinero	Acción de gracias	1655	Iglesia de San Pedro	Mariño, Cura	2-162
44	Riesgo de muerte (accidente laboral)	Petición	Virgen de la Candelaria de San Pedro	Se salva de morir aplastado	Acción de gracias	1655	Iglesia de San Pedro	Carpintero, albañiles, Ávila	2-162
47	Riesgo de muerte, riesgo de muerte	Novenario	Virgen de la Candelaria de San Pedro	Se salva el hijo de Miranda	Procesión	1657	Iglesia de San Pedro	Juan de Miranda, Mayordomo, vecinos, pueblo de Potosí	2-171
50	Violencia penal	Petición	Virgen de la Candelaria de San Pedro	No lo ven cuando pasan junto a él	Acción de gracias	1659	Cerro Rico de Potosí	Gaspar Davis, Policías	2-193
51	Discapacidad, Desprotección familiar	Petición	Virgen de la Candelaria de San Pedro	Recupera la vista	Acción de gracias	1659	Potosí	Antonio de la Canal, Sacerdote, vecinos	2-193
57	Riesgo de muerte (animal)		Virgen de la Candelaria de San Pedro	Se salva y no le pasa nada	Acción de gracias, promesas-votos	1661	Potosí	Juan de Miranda	2-206
68	Molienda, sed	Novenario	Virgen de la Candelaria de San Pedro	Se inician las lluvias	Acción de gracias	1671	Potosí	Grupo de azogueros, pueblo de Potosí	2-259
72	Pobreza, discapacidad, desprotección familiar	Petición	Virgen de la Candelaria de San Pedro	Se recupera de la herida y no pierde el brazo	Acción de gracias, ofrenda	1679	Iglesia de San Pedro	Pablo de las Navas, familia	2-292
88	Riesgo de muerte	Encomendación	Virgen de la Candelaria de San Pedro	Se salva de morir	Acción de gracias	1698	Cerro Rico de Potosí	Pablo Huancani, indígenas	2-393

106	Riesgo de muerte	Sueño (aparición)	Dios, Virgen de la Candelaria de San Pedro	Depiertan con una voz que les dice que salgan		1733	Potosí		3-351
37	Riesgo de muerte (rayo)	Petición	Virgen de la Candelaria de San Martín	Resucita a dos mujeres	Ofrenda, Acción de gracias	1652	Iglesia de San Martín	Mujer, niños, cura, pueblo de potosí	2-142
38	Muerte (accidente)	Petición, oración	Virgen de la Candelaria de San Martín	Resucita el niño	Novenario, Acción de gracias, Ofrenda	1652	Casa del niño, Iglesia de San Martín	Guimarán, Cardona, niños	2-142
48	Riesgo de muerte	Invocación	Virgen de la Candelaria de San Martín	Se salvan del rayo y resucita una de sus llamas.	Acción de gracias, publicación del milagro	1657	Cantería de Potosí, Iglesia de San Martín	Pedro Sulca, Baltazar Puma, vecinos	2-175
49	Riesgo de muerte	Encomendación, Invocación	Virgen de la Candelaria de San Martín	El niño no se ahoga	Acción de gracias, Publicación milagro	1659	Casa de Juan Tenorio, Iglesia de San Martín	Juan Tenorio, Esposa, Criados, hijo, vecinos	2-193
53	Fuego	Oración, invocación	Virgen de la Candelaria de San Martín	Se recupera de las quemaduras la hija de Antonia de Merlo.	Acción de gracias	1660	Casa de Antonia de Merlo	Antonia de Merlo, Hija, vecinos	2-197
54	Muerte (rayo), desprotección familiar	Invocación	Virgen de la Candelaria de San Martín	Resucita el indígena	Acción de gracias	1660	Alrededores de Potosí	Campesino, Esposa, testigos, familia, vecinos	2-197
55	Condenación, Aparición demonios, Muerte	Invocación	Virgen de la Candelaria de San Martín	Evitan que mueran pronto y sean llevados a los infiernos.	Acción de gracias, Promesa-votos	1660	Iglesia de San Martín	indígenas, mujeres	2-198
56	Riesgo de muerte	Encomendación	Virgen de la Candelaria de San Martín	No muere de la caída	Acción de gracias	1661	Potosí	niño, vecinos, cura	2-206
69	Muerte	Petición	Virgen de la Candelaria de San Martín	Resucita	Publicación milagro, acción de gracias	1676	Iglesia de San Martín	Niño, Agustín choque, María Apasa, vecinos	2-278
80	Riesgo de muerte	Encomendación	Virgen de la Candelaria de San Martín	La virgen se le aparece en una visión	Acción de gracias	1684	Potosí	Antonio Colquema, Arrieros	2-318
81	Pobreza, Honor, desprotección familiar, sed	Encomendación	Virgen de la Candelaria de San Martín	La virgen se le aparece en el sueño y le indica que el día que va a parir sin ningún problema.	Acción de gracias	1693	Potosí	Doña Antonia, Doña Mariana, Doña Juana, Mujer	2-369
82	Riesgo de muerte	Encomendación, acto físico	Virgen de la Candelaria de San Martín	Arroja al niño muerto de su vientre y ella no muere	Acción de gracias	1693	Potosí	Ursula Michel, vecinos	2-370
83	Riesgo de muerte (rayo)	Encomendación	Virgen de la Candelaria de San Martín	Da a luz al niño y las parteras no mueren del rayo.	Acción de gracias, publicación milagro	1693	Potosí	Francisca Viveros, Parteras	2-370
85	Riesgo de muerte	Encomendación, contacto físico	Virgen de la Candelaria de San Martín	Arroja al niño muerto en su vientre y ella no muere.	Acción de gracias	1697	Potosí	Agustín a Trejo, Esposo andaluz, Criada, vecinos	2-388

86	Riesgo de muerte (rayo), desprotección familiar	Encomendación	Virgen de la Candelaria de San Martín	Se salva de tener lesiones graves o morir	Acción de gracias	1697	Iglesia de San Martín	Tomás Alani, Testigos de un rancho, vecinos	2-389
97	Muerte	Procesión de varias vírgenes y santos.	Virgen María de San Roque, Virgen de Copacabana, Cristo de Burgos, Virgen de la Candelaria de San Martín	—cesa la peste—		1707	Potosí.		2-440
89	Discapacidad	Encomendación	Virgen de la Candelaria de Copacabana	Se recupera de las heridas sin marca alguna	Publicación del milagro, acción de gracias	1698	Potosí	Blaz Miguez, vecinos	2-393
95	Riesgo de muerte	Amparo	Virgen de la Candelaria de Copacabana	Se les aparece la Virgen de la Candelaria de Copacabana con el niño Dios y les dan pan y agua.	Acción de gracias	1704	Iglesia de Copacabana	Pedro Flores, indígenas, vecinos	2-422
96	Riesgo de muerte	Invocación	Virgen de la Candelaria de Copacabana	Se le aparece la Virgen de la Candelaria de Copacabana.	Acción de gracias	1705	Iglesia de Copacabana	Indígenas, compañeros, vecinos	2-425
39	Riesgo de muerte derrumbamiento	Invocación	Virgen de la Candelaria de Copacabana	Se les aparece la Virgen de la Candelaria de Copacabana	Acción de gracias, novenario	1653	Cerro Rico de Potosí, Iglesia de Copacabana.	Minero, español, indígenas, pueblo de Potosí	2
52	Riesgo de muerte (rayo)	Invocación	Virgen de la Candelaria de Copacabana de la iglesia de San Agustín	No le pasa nada	Acción de gracias	1659	Munaypata	Luis de Guerra	2-193

Curriculum Vitae

Name: Shiddarta Vásquez Córdoba

Post-secondary Education and Degrees: Universidad Veracruzana
Xalapa, Veracruz, México
1993-1997 B.A.

Queen's University
Kingston, Ontario, Canada
2003-2005 M.A.

Universidad Pablo de Olavide
Seville, Spain
2008 M.A.

The University of Western Ontario
London, Ontario, Canada
2006-2010 Ph.D.

Honours and Awards: International Tuition Award (ITA), Queen's General Bursary, Work study
Queen's University
2003-2005

Western Graduate Research Scholarship (WGRS), Hispanic Studies
The University of Western Ontario
2006-2010

Travel Award
The University of Western Ontario
2008

Related Work Experience Teaching Assistant
The University of Western Ontario
2006-2010

Research Assistant
Queen's University
2003-2005

Research Assistant
The University of Western Ontario
2007 (Summer)

Research Assistant
The University of Western Ontario

2007 (Summer)

Research Assistant
The University of Western Ontario
2008-2010 (summer-winter)

Publications:

Vásquez Córdoba, Shiddarta.: “Potosí, una historia milagrosa.” *Anuario de estudios bolivianos, archivísticos y bibliográficos 2010*. In press

..., and Carlos Urani Montiel. “Metáfora conceptual y dominio corporal en la predicación jesuita” *Artificium* 1.1: online.