

Genealogías americanas

American genealogy

JULIO ORTEGA

Hispanic Studies, Brown University

julio_ortega@brown.edu

RESUMEN • La noción clásica de *abundancia* se desarrolla después del descubrimiento y exploración de las Indias en un emblema de la fecundidad utilitarista. Pronto, las crónicas, sobre todo de los mestizos intelectuales, se apropian de este emblema y lo transforman en una alegoría cultural de la autodefinición e identidad. Guamán Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega dedicaron gran parte de su interpretación de la Conquista para desarrollar un modelo de hibridez, en que el suelo americano, su riqueza y exhuberancia, no sólo forman la historia natural, sino también el modelo cultural. El hombre nuevo, como así la nueva cultura, ya pertenecen al Nuevo Mundo. Otros autores, especialmente del siglo XIX, también citan este emblema de abundancia como parte de su dedicación al paradigma de formación nacional. Este ensayo argumenta que durante sus diversas transformaciones la idea de abundancia está íntimamente ligada a la historia cultural de América Latina y es una de sus herramientas de representación, cuestionamiento y autodefinición.

Palabras clave: abundancia, descubrimiento de las Indias, crónicas, hibridez, América Latina

ABSTRACT • The classic notion of abundance develops after the discovery and exploration of the Indies into an emblem of utilitarian fecundity. Soon, the chronicles, specially the mestizo intellectuals, appropriates this emblem and transform it into a cultural allegory of self-definition and identity. Guaman Poma de Ayala and the Inca Garcilaso de la Vega dedicated a central part of their interpretation of the Conquest to develop a model of hybridity, in which the American soil, its richness and exuberance, are not only natural history but also cultural model. The new man, as well as the new culture, belong already to a New World. Other authors, specially in the XIX century, also quote this emblem of abundance as part of their dedication to the national formation paradigm. This essay argues that along its many transformations the idea of abundance

is intimate to the cultural history of Latin America and one of its tools of representation, questioning and self-definition.

Keywords: abundance, discovery of the Indies, chronicles, hybridity, Latin America

DEFINICIONES DE LA ABUNDANCIA

Abundancia proviene de *abundantia* que, a su vez, remite a onda, y es así un sustantivo metafórico, como si no solamente designara sino que al enunciar ya anunciara. Los diccionarios dan como primera acepción el término más sobrio de copia, de donde proviene copioso y cornucopia. El «cuerno de la abundancia» declara muy bien una ligera redundancia: lo copioso es una copia metafórica de sí misma. Esta copia es siempre otra, una referencia: equivale a la prodigalidad de la naturaleza paradisíaca, remite a una edad arcádica. La *Encyclopædia Britannica* (undécima edición) entiende que abundancia es un concepto italiano (la entrada no está en inglés, sino en italiano) y la define como «a Roman goddess, the personification of prosperity and good fortune». Todas las enciclopedias afirman que esta diosa es similar a Copia, Pomona y Ceres, pero la *Encyclopædia Britannica* insiste en su carácter fantástico cuando añade: «She may be compared with Domina Abundia (old fr. *Dame Habonde, Notre Dame d'Abondance*), whose name often occurs in poems of the Middle Ages, a beneficent fairy, who brought plenty to those whom she visited». La *Enciclopedia dell'arte Antica, Classica e Orientale*, en cambio, la define como «personificazione del benessere e della ricchezza diffusa in tutto il popolo». En una enciclopedia portuguesa se la remite al Brasil. Pero en la *Enciclopedia universal* de Espasa-Calpe, la abundancia ocupa tres páginas. Su definición es algo tautológica: «Gran cantidad de lo que una cosa en sí contiene». Y amplía notablemente su registro cuando da como sinónimos copia, riqueza, fertilidad y fecundidad. Más desarrollo tiene aquí la abundancia como concepto de la economía política, y se apela a Malthus para recordar que «la abundancia no es signo de la prosperidad nacional». En el *Diccionario de autoridades* (1726) de la Real Academia Española, se entendió que abundancia «es palabra puramente latina;» aunque se ilustra su uso con una cita del *Viaje al Parnaso* de Cervantes: «Toda abundancia, y todo honor te sobre». Por lo demás, el uso que consigna prueba su amplio registro español: abundado, abundamiento, abundantemente, *abundantísimamente* (usado también por Cervantes), *abundantísimo*, abundar, abundante, abundantemente y abundoso. Más prolijo en autoridades es R. J. Cuervo en su *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana*, que ilustra el uso de abundante, abundar y abundoso, como formas sintácticas distintas de ser y estar en estado de abundancia (75-79). Son numerosos los ejemplos tomados de Cervantes. En el *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (1980) de Joan Corominas, «abundar, abundancia, abundante» remiten a «onda» (25). «Onda», anota, proviene del latín *unda* que significa «ola». «Abundar»,

prosigue, viene de *abundare*, que significa «salirse las ondas, rebosar» (283-284). En el *Diccionario ideológico de la lengua española*, de Julio Casares, abundancia consiente una muy extensa lista de asociaciones que incluyen nombres, verbos, adverbios y locuciones. Se demuestra, así, el amplio campo semántico construido por la lengua española en tanto memoria, actualidad y modelo de representación; es decir, en cuanto matriz discursiva del asombro y la prodigalidad gestados por la lengua misma. En su *Diccionario etimológico latino-español* (1985), Santiago Segura Munguía fecha el uso de abundancia en la segunda mitad del siglo XIII y de abundante (*abundans*) a principios del XV. Pero el incremento del uso, sobre todo en el XVI y XVII, lo ilustra Martín Alonso en su *Enciclopedia del idioma* (1958). El descubrimiento de América, evidentemente, acrecentó su valor y su elocuencia. Es notable, por ello, la ausencia de su uso americano entre los ejemplos que aducen los diccionarios. Samuel Gili Gaya, en su *Tesoro lexicográfico: 1492-1726* (1947), incluye otros idiomas pero ignora ocurrencias del Nuevo Mundo. Sus ejemplos giran en torno a la abundancia de frutos, de bienes y de palabras, en lo cual el uso americano, precisamente, introduce variantes de viva actualidad. Los términos asociados (ubérrimo, fecundo, afluencia, feraz) adquieren una intensificación empírica, un valor de tiempo propicio.

ESCENARIO FILOLÓGICO

Isidoro de Sevilla, en su *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum* (escrita en 624), incluyó como prólogo un panegírico o elogio de España. Mercedes Vaquero me hace ver que ese escrito temprano incluye ya la noción de la abundancia. No era ajeno Isidoro, en sus escritos de orden religioso, al concepto de *abundantia*, aunque en su *Etymologiae* es, más bien, mencionada Ceres, una de sus representaciones más comunes. Pero el panegírico de la *Historia*, más allá de su elocuencia retórica, posee la convicción de la excepción natural como modelo social y político. Esto es, las excelencias del medio son una bendición que, a su vez, se extiende a la riqueza de los líderes y de la historia. Más tarde, esa ecuación será puesta en duda, entre otros por Gracián, con ironía, dada la mala fama de la administración política española. Pero en los albores de las representaciones regionales, esta página de Isidoro de Sevilla sugiere la conciencia de una entidad que, en primer término, debe su existencia al discurso, donde se articula el sentido de un ámbito propio, de la entidad nacional concebida, en contraste con otras regiones europeas, como una fuente excepcional. Veamos una versión de esa página:

1. De todas las tierras que se extienden de Occidente hacia la India, tú eres la más hermosa, Oh España, sagrada y siempre bendita madre de líderes y naciones. Eres por derecho reina de todas las provincias, de las que no sólo Occidente sino también Oriente obtiene su luz. Tú eres gloria y ornamento del mundo, la más ilustre parte de la tierra, donde la gloriosa fecundidad de la gente visigoda se regocija y abundantemente florece.

2. Mercedamente la naturaleza indulgente te enriquece con la abundancia de todas las cosas que crecen. Eres opulenta en fresas, plena de uvas, rica en la cosecha. Estás recubierta de granos, los olivos te dan sombra, las vides te circundan. Floreces en tus campos, eres boscosa en tus montañas y llena de peces en tus orillas. Estás situada en la región más placentera del mundo; ni sofocada por el calor del sol, ni consumida por el frío helado, sino ceñida por la temperada zona celestial y alimentada por los vientos favorables del oeste. Para ti los campos producen todo lo fértil que anidan, las minas todo lo valioso que atesoran, los animales todo lo hermoso y útil que ofrecen...

3. Eres fértil en ríos abundantes, bronceada por las corrientes donde el oro fluye... Tus manantiales son fuente de caballos... (*History of the Kings of the Goths, Vandals and Suevi*, 1966, pp. 1-2).

El carácter inaugural de este elogio sugiere que los términos de la enumeración dan cuenta de la abundancia en su primer día. Esa entonación «adánica» implica tanto la escena del *locus amoenus* como su recomienzo en las palabras. No sólo porque el panegírico demanda la diferenciación de su tema específico, sino porque aquí la vehemencia de la alabanza sugiere su novedad. Esa trama de retórica y primicia, de memoria tópica y primer día de asombro, será connatural al discurso de la abundancia. Aunque el tópico es usual en el mundo clásico, el latín de Isidoro se nos aparece con una concreción que no es sólo característica de su mundano empirismo sino también de la suma que hace de lo regional y lo histórico, de la Hispania romana y la España visigótica. La abundancia, después de todo, es una demanda sobre la actualidad; en la suya, Isidoro oficia en Sevilla bajo el dominio visigótico. Los ecos de este panegírico van a desarrollarse como un tópico plenamente español en los grandes textos medievales. El *Poema de Fernán González*, de mediados del XIII, incluye en su canto V un «Elogio de España», cuya tierra, nos dice, «es much abastada» y «abondada». *La Primera Crónica General* (1289) que se compuso por orden de Alfonso el Sabio, desarrolla el tópico. Pedro Corominas («El sentimiento de la riqueza en Castilla», en su *Obra completa en castellano*) hace la genealogía de la alabanza castellana desde el siglo XIII. A partir de los romances, concluye, se encuentra un camino que conduce a la «crónica de Indias», a la que concibe como epopeya de raíz castellana. Y a partir de la historia de los fueros, llega a la conclusión de que la riqueza de Castilla está menos en la propiedad que en el señorío tradicional. Esta interpretación hispánico-tradicional es, al final, nostálgica y mitologizante. Sin embargo, nos permite concluir que esos campos de Castilla pueden haber sido polvorientos y pobres pero que los «hijo de halgo», aun si no tienen nada, pueden poseer el discurso alegórico, castizo y cristiano de una Castilla construida como modelo esencialista. Dudo que nadie consideraría hoy que la «crónica de Indias» es una epopeya española o castellana, ya que es un género híbrido producido en la experiencia americana, entre la voz que testimonia una verdad y la escritura que pone a prueba esa certidumbre. De cualquier modo, el modelo panegírico de Isidoro se convertirá, en tierras americanas,

en un tema de variaciones cuya verdad se deberá confiar a los sentidos, a la vista y el sabor; esto es, al renovado primer día de una experiencia casi mayor que el lenguaje, lo cual hace zozobrar el estatuto de la verdad. La «crónica de Indias» muchas veces debe forjar un laborioso sistema probatorio para sustentar su demanda de verdad. En otro sentido, esta matriz discursiva demuestra que las raíces del discurso americano están todas en los catálogos de la convicción que forja a España como una producción del discurso comparativo, entre el norte y el sur, entre el este y el oeste, entre la cristiandad y el islam, entre Europa y América... Es un discurso cuya fecundidad será, sin duda, americana, ya no sólo como prólogo a la historia o elogio hiperbólico, sino como abundancia discursiva: el modelo se ha diversificado en relato, las raíces en ramajes y los tópicos obligados en producción de diferencias. Al final, el breve catálogo de Isidoro de Sevilla será transformado en biblioteca de Indias. Es un gesto que equivale a la devolución que las regiones americanas hacen a España de las semillas de la abundancia: llegaron como nombres y vuelven ahora convertidas en un lenguaje nuevo, casi en una segunda naturaleza. Esa segunda naturaleza americana será la otredad española, allí donde el cronista transfiere los nombres del lenguaje al mundo y de éste a la escritura. El lenguaje se ha convertido en la materia de los otros, de aquellos que hacen y rehacen en la oralidad y en la escritura la fluidez y el intercambio con que empieza el Nuevo Mundo.

RETÓRICA

Colón demuestra pronto que el lenguaje es insuficiente para representar los objetos de Indias. Su *Diario* lleva el asombro del primer día del descubrimiento, pero también la verosimilitud del segundo día en el paraíso. Aunque no hemos estado en estas islas milagrosas ya hemos estado en el Jardín del Edén, de manera que nombrarlas es renombrarlas: sus nombres remiten al poder religioso y al poder imperial. No obstante, el objeto se impone como exceso y, aunque las leyes de la perspectiva permiten racionalizar la relación del sujeto central y el mundo verificable, estos objetos americanos exceden el mismo campo de la visión. Desbordan tanto el espacio nominal del lenguaje como el espacio de control visual. Por eso dice Colón de unos árboles, a los que llama «palmas», que son de una «disformidad hermosa». El oxímoron sugiere que son monstruosamente bellos. Ese árbol antillano sobrenombrado por Colón es el primer grafema del discurso de la abundancia. Quizá la primera semilla del árbol barroco: desplaza la forma simétrica consagrada por la perspectiva, y sugiere el ramaje circular y fecundo del pliegue y el despliegue. El bosque americano sobrenombra al Jardín edénico. Tampoco esta ampliación del lenguaje es casual: los objetos se acrecientan en su utilidad, en la promesa de su fecundidad, valor y riqueza. Por otro lado, estos desplazamientos introducen en las normas de la retórica la inquietud de otra economía comunicativa. Pronto, un objeto ya no será siempre intercambiable por una palabra, representable por un solo nombre, clasificable en una misma especie, legible

en el «libro» dado de la «naturaleza» creada, será, más bien, un objeto que se expande en las palabras, que se representa en nombres distintos y que no es un símbolo fijado, sino un signo en proceso dentro de una historia natural que no acaba de ser escrita. Así, la economía designativa de la retórica, su racionalidad y lógica, su moral del intercambio, es desplazada por una economía pródiga, que derrocha signos y promueve figuras; la metáfora y la hipérbole declaran el placer de figurar y el juego de escenificar. La persuasión de una verdad compartible se transforma en las demandas de una promesa celebrante.

APARICIONES DE LA MEZCLA

El injerto de una planta en otra es uno de los principios de la abundancia que varios cronistas e historiadores de Indias documentan. El producto de esta mezcla no se debe sólo a la suma de una planta americana y otra española, sino a la tierra que permite ese crecimiento nuevo. La noción de lo nuevo se gesta, en esta práctica, en un escenario cultural de la abundancia. Y, por lo mismo, en un principio de desencadenamiento, en una verdadera producción de la mezcla. Un fenómeno paralelo parece ocurrir en el contacto lingüístico, no sólo por los préstamos, hasta cierto punto predecibles en el encuentro de las lenguas indígenas, que son aglutinantes, con el castellano. Era inevitable, y sería proliferante, el mecanismo de asimilación y adaptación de léxico español en lenguajes hechos a incorporar variantes. Por eso, varias lenguas nativas acrecientan su registro al apropiarse los términos nuevos o al incluir sus declinaciones en las palabras castellanas. En cambio, el español practica una intensa adaptación de la otra lengua al sistema vocálico propio, castellanizando, de este modo, nombres y expresiones. Así, Perú parece provenir de Virú, un río; y Lima de Rímac, otro río. Un fenómeno distinto es la transcodificación, el paso de una palabra o un concepto de un código a otro, paso que afecta al sentido; ocurre con la papa, que es percibida alternativamente en Europa como afrodisíaco y como veneno. Guamán Poma entiende que el término India está hecho de dos palabras: «in día», la tierra que está en el día, el Perú. Más tarde, la pareja Adán y Eva será convertida en un solo personaje: Adaneva. Con todo, la normatividad de la lengua y los valores del uso no recomiendan la mezcla y, aparentemente, descalifican la hibridez como licencia o exceso. Joan Corominas, en su *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (1981, vol. V, IV: 26), al documentar el uso de «melón» cita a Laguna (1555): «es el melocotón verdaderamente un durazno bastardo, porque nace del durazno y del membrillo enxertos el uno en el otro». La noción de bastardía como la verdad del injerto es una descalificación tanto en el orden de la naturaleza como en el del lenguaje (la verdad denigra al producto de la mezcla). Oliva Sabuco (s. XVII) acude al mismo procedimiento genealógico (explicar el objeto por sus orígenes) para sancionarlo: «vemos degenerar los hijos de los padres en salir mejores y más virtuosos, o salir peores y más viciosos, como resulta el melocotón del durazno y membrillo, y como resulta el animal crocuta, arriba dicho, de hiena y leona». En este espa-

cio de control y sanción, lo nuevo de la mezcla sólo podía producirse como exceso: abriendo una escena alterna. Allí, del injerto a la hibridez, del trasplante al mestizaje, lo nuevo demuestra que es la suma de las partes que construyen al sujeto americano, hecho en la diferencia y la extrañeza. Lo nuevo americano es una forma venidera.

HIPÉRBOLE DEL NUEVO MUNDO

La abundancia pasa del prodigio al exceso, de la metáfora a la hipérbole, y en el proceso se convierte en un discurso, él mismo, fecundo. La abundancia es autorreferencial, ocurre como siembra, trasplante, traslado, injerto, en el escenario colonial; pero pronto ocurre en el discurso, donde prodiga figuras. Más clásica es la noción de la naturaleza como un bien común del cual, en el Nuevo Mundo, todos gozan. Pero ha pasado ya por el humanismo y su postulación utopista la idea de que el sol es el modelo comunitario del bien, porque su luz es colectiva. La «eterna primavera» mexicana es un prodigio pero es también una cita clásica. Pero cuando los cronistas aborígenes se demoran en describir los bienes propios, encuentran otras fuentes para su hipérbole. Hernando Alvarez Tezozomoc, nieto de Moctezuma, en su *Crónica mexicana* (1598) dedica más atención a los adornos de los guerreros que a la guerra misma. Hasta los proyectos de Bartolomé de las Casas y Vasco de Quiroga llevan la demanda de la abundancia. Los catorce «remedios» que recomienda De las Casas tienen como finalidad que las islas «se conviertan en la mejor y más rica tierra del mundo, todo esto viviendo en ella los indios». La abundancia reclama un sujeto, y el hombre pobre parece el héroe natural de una Edad de Oro americana que es, como cree el Inca Garcilaso de la Vega, una prolongación mejorada de España. Guamán Poma, siguiendo a De las Casas, cree que el mismo discurso es ya el remedio, lo anuncia y adelanta: «pronto tendremos remedio». Y repite la alabanza central de su alegato: la «abundancia» recorre el calendario con sus frutos y yerbas, como si el tiempo fuese un huerto emblemático. Gonzalo Fernández de Oviedo es de los que más atención presta a los tamaños y sabores, al punto que alguna vez recuerda el sabor aunque olvida el nombre de una fruta. De las higueras isleñas dice que «llevan unos higos tan grandes como melones pequeños» (*Sumario*, 214). Y también:

Hay asimismo melones que siembran los indios, y se hacen tan grandes, que comúnmente son de media arroba, y de una, y más; tan grandes algunos, que un indio tiene qué hacer en llevar una a cuestras; y son macizos y por dentro blancos, y algunos amarillos, y tienen gentiles pepitas casi de la manera de las calabazas... (225)

La comparación con los frutos de España es el punto de vista, de allí las «calabazas», que sitúa el relato en lo verosímil. Así, estos frutos pertenecen a la categoría demostrativa de los ejemplos, a la estrategia humanista de la

persuasión. Sólo que son ejemplos que ponen a prueba la lógica del relato al exceder la secuencia causa-efecto, potencia-acto, serie-objeto; y que demandan los testimonios y los descargos de la vista y el sabor, con lo cual aumentan su tamaño, su valor. Los higos y los melones, por ejemplo, son productos españoles que crecen desafortadamente en Indias y que comparan unos con otros, en el tamaño: los higos son como melones pequeños, los melones como melones enormes, que serían monstruosos si no tuvieran, dentro, «gentiles pepitas», o sea, la semilla del fruto doméstico, verosímil. Los ejemplos se convierten en actos de fe; se sostienen en la hipérbole, en la acumulación comparativa y la reiteración del testigo de cargo. Los melones son un ejemplo elocuente, porque se trata de un término genérico, que seguramente involucra a varias especies; así, el melón es un emblema del transplante acrecentado; nombre viajero, recomienza en el Nuevo Mundo como una sílaba de la abundancia (los latinos lo llamaron *melopepon*; Covarrubias, en el *Tesoro de la lengua castellana o española*, dictamina que «en rigor vale manzana»). Todo tiende, así, al lenguaje del barroco, salvo que cuando el barroco llega es también excedido. Ya de por sí el barroco es un derroche nominativo que prolonga las cláusulas complementarias hasta casi perder de vista al sujeto de la frase. Y es que en el barroco cualquier inciso circunstancial se torna principal. Con lo cual, el drama de la abundancia deja ser una puesta a prueba de la vista y del nombre y pasa a ser un decorado suntuoso del arte de volver a ver y renombrar.

TOPOSYTOPICO

La heráldica del Nuevo Mundo reincide en los tópicos de la abundancia. El 10 de noviembre de 1558, el rey Felipe II firmó en Valladolid la cédula real que concede a Popayán, en Colombia, un escudo que bien podría ser él, la época misma de la abundancia controlada por el creciente poder regional. La historia social y política de Popayán demuestra el proceso de negociación y competencia entre los fundadores y señores principales, enriquecidos en el comercio, cuyo bienestar requiere confirmarse emblemáticamente. La célula dictamina:

Felipe II le confiere el escudo en el cual esté en medio de él una ciudad de oro, con arboledas verdes a la redonda de ella y dos ríos: el uno de una parte de la dicha ciudad y el otro de la otra, entre arboledas verdes, aguas azules y blancas; en lo alto, a mano derecha una sierra nevada y un sol encima de la misma, en el campo azul una orla con cuatro cruces de Jerusalén en campo de oro.

El oro, significa nobleza y magnanimidad; Riqueza, Poder, Esplendor.

El verde o sinople, significa Justicia, Celo, Verdad, Lealtad, Perseverancia y Gracitud. Buena fe y alegría.

La sierra nevada, por la albura de la nieve indica pureza de sus actos.

El Sol, significa Unidad, Verdad, Claridad, Majestad, Abundancia, Liberalidad.

La Orla, como pieza honorable de primer orden se otorgaba por los servicios señalados.

Las cruces de Jerusalén, significan Sacrificio en las luchas por la religión.

Como se ve, en este escudo todos los objetos y atributos provienen del Viejo Mundo. Salvo que la pequeña y orgullosa ciudad española en los Andes colombianos que promedian con el Ecuador, sea una versión plácida de la ciudad dorada, convertida ahora en «huerto fecundo» presidido por el «sol de la abundancia», y por eso entre los monumentos de la virtud es un espacio de alegría. El cuerno de la abundancia, por lo demás, preside los escudos patrios que luego de la independencia de España se dan Venezuela y Perú. En el primer caso, un lazo une la rama de laurel clásico a la rama de palma local; en el segundo, el reino vegetal está representado por el árbol de la quina, uno de los «remedios» que desde la colonia prometen bienestar; y el reino animal por la llama, el «carnero del Perú», que provocó el asombro de los cronistas tempranos del Perú. En la heráldica, la abundancia mítica del Nuevo Mundo es parte ya de la retórica regional o nacional de los proyectos de consolidación comercial y estatal. Así, la abundancia deja de ser prodigio y pasa a ser ilustración. Lleva, sin embargo, un rasgo constante de la identidad imaginaria latinoamericana.

CARTOGRAFÍA E INVENTARIO

Jacinto de Carvajal (ca. 1567-1650) recuenta, en su *Descubrimiento del Río Apure* (edición de José Alcina, 1985), la expedición que Miguel de Ochogavia condujo en 1647, y lo hace en la crónica más barroca del llamado Ciclo del Orinoco. Ligeramente extravagante, con todos los tópicos escénicos del repertorio barroco, el cronista oficial exalta el recorrido de ese río venezolano como si se tratara de una empresa mítica. Dice tener ya ochenta años, pero su curiosidad por la naturaleza y sus gentes está animada por el apetito barroco de listar el mundo como un catálogo de las abundancias. Así, enumera más de 30 clases distintas de frutos y unos 35 tipos de pájaros. También ofrece información etnológica en su listado de los grupos caribes; enumera 72 etnias, aunque la mayoría de ellas no las podemos hoy identificar por esos nombres. Las frutas las distingue utilizando todo el repertorio comparativo: por sus colores, sabores, olores, tamaños, formas y semejanza a otras de España. Son frutas que exhiben el valor añadido de su apariencia: «Pammas, fruta del largor de un cañuto de coral, morada y muy dulce». El otro valor el mismo placer de los nombres nuevos, esa celebración del idioma en el lenguaje de la naturaleza fecunda: merecures, chivechives, cubarros, pachaccas, guamaches, yaguares, caramines, quebraderos, ojos de payara, manires, chares, muriches, guaycurucos, curichaguas... Y concluye: «Ultra de las frutas insinuadas gozan los indios caribes de las demás de nuestro uso, y es tanta abundancia como después vi y experimenté» (242). Varias otras listas recorren esta crónica de sumas venezolanas, ya de por sí listada en jornadas; y el recuento llega a tanto que el cronista nos informa incluso de la hora en que duerme y la que despierta, entre rezos y misas. El mundo se sostiene en sus nombres, se reproduce en ellos, reciente y luciente, pero también compartido y mutuo, al modo de un albergue ganado por el lenguaje. Esta parece ser una característica de

la crónica que da cuenta del llano venezolano, de su diversidad vegetal y sus ciudades recientes. Es un repertorio del asombro que ocurre en la duración de un tiempo de gozo y promesa, casi sin sombra de pasado. Incluso el más importante poema venezolano del siglo XIX, la «Oda a la agricultura de la zona tórrida» de Andrés Bello, humanista y jurista, lingüista y poeta, filólogo hecho en los catálogos americanos, es un panegírico que enumera las plantas, sumando las de América y las de España, como si fueran ya todas hijas de la huerta y del albergue de la nueva nación.

Joseph Luis de Cisneros fue un tratante en géneros de la Compañía Guipuzcoana, la empresa comercial vasca que desde 1742 obtuvo del rey de España privilegios monopólicos en Venezuela. Cisneros imprimió un breve tratado comercial, *Descripción exacta de la provincia de Benezuela*, en 1764 (recuperado y prologado por Enrique Bernardo Núñez, 1950). Esta descripción sucinta de rudimentaria geografía económica, es un inventario de los bienes y productos de algunas ciudades y pueblos del país. Se trata de un curioso tratado de la abundancia desde la perspectiva del comercio. Para ello, el autor no requiere sino proveer el listado de frutos, manufacturas y ganados de cada zona. Su enumeración está animada por la fe en el intercambio de los bienes como una demostración de la salud pública y del bienestar ciudadano. La perspectiva del comercio instaura una plaza pública de las intermediaciones, donde se negocia y se dialoga, se produce y se consume, entre nombres rotundos, de sabor criollo y nativo, y almacenes siempre bien provistos. Entre la naturaleza pródiga y los habitantes gozosos, está el almacén del comercio, suerte de cornucopia moderna que promedia entre el espacio rural, la migración de trabajadores europeos y el avance urbano. La carne es el bien máspreciado en Caracas: «Abastecen a esta Ciudad de Carne de Baca, que es la que se gasta; porque Carnero, nunca se pesa en las Carnicerías: los Llano de la Villa de San Carlos, Villa del Pao, Villa de Calabozo, y Ciudad de San Sebastián, que son todas de su Provincia, y es tanto lo que abunda, que un Novillo, o Baca, en ocasiones, vale ocho Reales de Plata» (46). Los nombres resonantes de las villas y pueblos son centros productores y productos ellos mismos del nuevo discurso comercial y fecundo. Pronto, esa enumeración se da a la hipérbole: «Se comen regaladas Terneras, buenos Carneros y Capones, y todo con abundancia. Entran Atajos de Cerdos de las Poblaciones del contorno, en grande abundancia, Pollos, Gallinas, Pabos y Patos» (47). Cisneros escribe desde la plaza pública, donde el mercado es el centro de la visión pródiga: los productos desfilan como en una alegoría mundana de la riqueza. Y sigue: «Azúcar blanca, y prieta abunda con exceso». Pero la harina se acumula de tal manera que se pierde en los almacenes; aunque hasta la pérdida confirma que «nos hallamos siempre con abundancia». Después de las carnes, el cacao es el otro alimento preferido: «El Cacao que se consume en el País, es con tanto exceso, que se hace increíble, porque se tiene por preciso alimento» (47-48). Este exceso, que termina en derroche, reconoce que el consumo es libre y que el ciudadano caraqueño se define al elegir uno u otro modo de endulzar su taza de cacao. Y cuando el cronista repasa los

caños de San Juan, asegura que en cada caño «se puede hacer un Astillero, cortando las Maderas, a medida del deseo, de las montañas más soberbias que hay en las Vegas del Río Yaracuy» (51). Esa medida del deseo busca transformar a la naturaleza bajo el nuevo dictamen de la industria. En un gesto digno de su empirismo ditirámico, Cisneros termina enumerando todos los puertos y calas de la costa, ya sin adjetivos, porque esa suma de la geografía venezolana del Caribe es, en último término, una cornucopia tan verbal como terrestre.

LA CIUDAD METAFÓRICA

En *La grandeza mexicana* (1604), Bernardo de Balbuena hace de la ciudad el centro de su representación barroca: la naturaleza es un catálogo de bienes, que el lenguaje ordena ya no en el mundo exterior sino en el escenario urbano y cortesano de la página, en el canto límpido y sosegado donde el sujeto recorrer el diccionario como si fuese el mapa de México. Balbuena pasó de España a México, probablemente a los veinte años, y su aprendizaje americano lo convirtió en un poeta erudito, de empaque formal clásico y regusto por las simetrías del despliegue barroco. No se propuso la diferencia específica de lo mexicano sino la diferencia inclusiva de su lenguaje: la figura barroca, de expansión americana, ocupa el tiempo presente, que no tiene orillas, y así lo mexicano es un pliegue en la fluidez del español universal. Como Gracián, acude a imágenes de rara grandilocuencia, donde la extrañeza del mundo pone en tensión a la lógica de la representación. Lo vemos en esta estrofa rotunda, en la que nos dice que la ciudad de México:

Es centro y corazón desta gran bola,
playa donde más alta sube y crece
de sus deleites la soberbia ola.

La ciudad como eje y corazón de este mundo impone aquí una figura de equivalencias. México es doble centro, geográfico y corporal, efectivo y alegórico, pero es también una playa u orilla donde los deleites se acrecientan como una ola. Así, cada palabra es otra cosa y sólo la declaración «México es una ciudad deleitosa» sería la referencia implícita. El poema no habla y, aunque a veces canta, la más de las veces metaforiza; dice una cosa por otra, acrecentando así el registro de las equivalencias, de la hipérbole descriptiva y del himno demasiado mundano como para convocar a las musas. Este «epílogo y capítulo último» que se declara discurso «cifrado», se detiene incluso en el alto costo del alquiler de una casa (hay una tan altiva, dice, que su alquiler es mayor que un condado, «pues da de treinta mil pesos arriba»). Por ello, su acopio tiende a lo genérico, y hasta el mercado central se debe más al catálogo que a los sentidos:

Cuanto en un vario gusto se apetece
 y al regalo, sustento y golosina
 julio sazona y el abril florece,
 a su abundante plaza se encamina;
 y allí el antojo al pensamiento halla,
 más que la gula a demandarle atina.

Se trata, así, de una abundancia más emblemática que efectiva. La abundancia se convierte en cita literaria, en archivo argumentativo, que sostiene la autoridad del poema. En verdad, la «grandeza mexicana» carece de sujeto: es una frase adjetival, un discurso en búsqueda del acto enunciativo que daría actualidad al sujeto de la abundancia dentro del poema, desde fuera del mismo. Termina así el canto:

Su gente ilustre, llena de nobleza
 en trato afable, dulce y cortesana,
 de un ánimo sin sombra de escaseza.

Esa gente se configura, por tanto, desde la abundancia y contra la carencia, en la plenitud urbana de su estilo de vida cortés, por oposición al desánimo de la pobreza y sus sombras.

La naturaleza es un decorado ciudadano, el telón de fondo de una «primavera mexicana». Dentro del cuerno de la abundancia hay otro cuerno de la abundancia. Las flores, dice, las derrama abril, que es una cornucopia de nombres: «aquí con mil bellezas y provechos las dio todas la mano soberana». Esta divinidad que concede lo bello y lo útil, es otra cornucopia, quizá su idea misma, y prodiga su lengua florida.

LA FRUTA Y LA LETRA

Max Hernández en su sugestiva exploración psicoanalítica de la obra y la vida del Inca Garcilaso de la Vega (*Memoria del bien perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*) dedica un capítulo a «La escritura y el poder», donde discute en detalle la fábula de los indios, los melones y la carta. Observa que el propietario de la huerta en Pachacamac se llama Solar, nombre que remite al sol, el dios indígena y también al terreno de una familia noble española. Sólo que, además, se trata de un conquistador que es dueño de tierras en el centro religioso indígena. Otra escena subyace al relato: la tentación de la fruta prohibida; probarla, dice Hernández, es «poner a prueba la letra». Concluye que la letra opera más que como herramienta del saber como instrumento de la represión. Pero hay una última ironía: «Quien cuenta la anécdota por escrito es un indio. En su pluma, la escritura recobra su poder liberador». Hernández señala un mecanismo central del relato garcilasiano: la transferencia, el desplazamiento permanente de las equivalencias simbólicas. Quizá el Inca aprendió este mecanismo en la tradición

humanista, a través de Petrarca y, aun, de Dante. Está, después de todo, en las simetrías y articulaciones del discurso neoplatónico y, muy probablemente, la mayor de todas las equivalencias, transferir el Incario perdido a Utopía política, permitía articular el porvenir. La práctica humanista de narrar a través de ejemplos construye una demostración suficiente, que convierte a la verdad de la historia en lección del presente.

Los hechos se transfieren, así, en modelos de pensamiento; y conocer la historia implica rehacer el presente. Garcilaso parece haber entendido, desde muy temprano, que su historia sólo sería inteligible y tendría un lugar en la historia mayor de España en Indias a través de esta trama de transferencias y equivalencias, donde cada hecho y cada individuo se proyectan como ejemplos de un relato de inclusiones, donde las cuentas se hacen para convertir lo perdido en ganancia, la escasez en abundancia y el desplazamiento del sujeto en su nueva identidad escrita. La obra del Inca es esa «carta»: la transferencia del saber a la sabiduría, de la memoria al relato, de la biografía a la historia. La obra misma es un palimpsesto: detrás de la escritura está la oralidad; detrás de la historia, la fábula; detrás de los indios, la naturaleza, su espejo abundante. Los hijos de la abundancia no son, al final, víctimas de la letra sino su mejor ejemplo porque la carta que censura se niega a sí misma al descartar al Otro. La letra, propone el Inca, es siempre del Otro. La letra jerárquica, que se define por sus exclusiones, es el contrasentido de una verdad nueva (quechua y castellana) que la fábula rescribe, como una carta más durable, del lado del sentido. También es debido a esa polifonía semántica que una lectura transparente de esta fábula corre el riesgo de hacerse literal. Y no puede serlo la lectura de un sistema de ejemplos cuyo mecanismo es la equivalencia. Este es el caso de los nombres. Ya en otra fábula, el Inca Garcilaso decía que el nombre del náufrago era Pedro Serrano. Pero el anagrama es una transferencia: la piedra de la sierra es un emblema fundador transferido a su Isla americana, es un filósofo autodidacto, en este caso, un español que empieza todo de nuevo y que aprende a vivir como un nativo americano. Otro tanto ocurre con la transferencia del nombre del lugar, Pachacamac, en la fábula de la carta. La coincidencia de los nombres Solar y Pachacamac (pacha es tierra; camac, lugar sagrado) no parece casual. Entre el «sol» y la «tierra» los melones españoles ya son americanos. Una de las versiones más anecdóticas y narrativas de esta fábula, «Carta canta», de Ricardo Palma (*Tradiciones peruanas*), añade información al relato. No deja de ser revelador que un historiador, Garcilaso, acuda a recursos narrativos y que un narrador, Palma, intente documentar la fábula. En la primera versión de su relato, Palma, evidentemente siguiendo al Inca Garcilaso, escribió «el melonar de Pachacamac». Pero en la segunda versión (1883) cambió el lugar a Barranca. Ocurre que Palma ha encontrado la historia del encomendero:

Era don Antonio del Solar, por los años de 1558, uno de los vecinos más acomodados de esta ciudad de los Reyes [Lima]. Aunque no estuvo entre los compañeros de Pizarro en Cajamarca, llegó a tiempo para que, en la reparti-

ción de la conquista, le tocase una buena partija. Consistió ella en un espacioso lote para fabricar su casa en Lima en doscientas fanegadas de feraz terreno en los valles de Supe y Barranca, y en cincuenta *mitayos* o indios para su servicio.

En la primera versión se leía «veinte fanegadas» y «en el valle de Pachacamac». ¿Había el Inca Garcilaso cambiado el lugar a Pachacamac para dar un valor mítico a la huerta? La fábula de la escritura, por lo mismo, lleva el carácter abierto, indeterminado y asociativo, de los signos, que implican varios sentidos y no se agotan en una sola lectura. No hay mejor emblema de la fuerza desencadenante de esta escritura del Nuevo Mundo; así como de este sujeto americano, tan reciente que la escritura recomienza poniendo a prueba todos sus valores. Al final, éste es un ejemplo elocuente del poder de la escritura, pero no solamente de su poder literal contra el Otro sino, más agudamente, de su poder paradójico e irónico, en las manos del Otro. Una fábula del origen prueba que no hay orígenes, pues el cuento está en muchas partes; pero prueba también que sin los indios no habría cuento: su candor es el del neófito, el del analfabeto, que pronto será instruido y alfabetizado. Por la vía de los «melones» se apoderará de la «letra»; esto es, los signos de lo nuevo en la naturaleza le llevan a los nuevos signos del intercambio. Esta fábula aparentemente sobre las tensiones duales es, en verdad, sobre la construcción de la tríada, de los tres lados de una figura inclusiva: los indios, el encomendero y el narrador; España, Pachacamac y los melones; la oralidad, la escritura y el poder; la censura, la transgresión y el aprendizaje... Su última lección es que el fruto de la abundancia se reparte en la escritura.

EMBLEMAS

El árbol de la quina es el emblema de la abundancia vegetal en el escudo nacional peruano. Fue legendaria su reputación de remedio americano contra las fiebres y su difusión en las casas reales europeas lo impuso en la farmacopea y la Real Botica. Por lo menos entre 1634 y 1786, la fama de la quina, quinina o quinquina, llamada también chinchona, que crecía entre las montañas de Ecuador, Perú y Bolivia, trascendió el interés médico y la curiosidad botánica y llegó a la literatura. Joaquín Fernández Pérez, de la Universidad Complutense de Madrid, en su artículo «Las relaciones entre Linneo y Mutis, el problema de la determinación de los árboles de la quina», ha hecho la historia de los muchos y contradictorios intentos de observar, clasificar y estudiar a este árbol, cuya corteza (llamada cascarilla) se exportaba a Europa a través de Cádiz (Martínez Ruiz y Pazzis Pi Corrales, 1998: 75-109). Linneo, que había dedicado su tesis doctoral a las fiebres, tenía una viva curiosidad por la quina, y gracias al gaditano José Celestino Mutis, que se había instalado en Nueva Granada, recibió un dibujo de la corteza de quina junto a la muestra de hojas y flores secas y le respondió de inmediato que «nunca antes había visto» esas flores y «me dieron una idea de este rarísimo género». Linneo

había ya bautizado como *Mutisia*, en honor de su corresponsal, una flor americana, de la cual había dicho: «Jamás había visto una planta más rara: su yerba es de clemátide, su flor de signesia». Para un naturalista como Linneo, que había clasificado la naturaleza como un orden sistemático, simétrico y armónico, estas plantas raras y rarísimas encuentran su lugar en la *Species Plantarum*; la quina, nos informa el profesor Fernández Pérez, está entre *Bellonia aspera* y *Coffea arabica*, el café. La bautizó como *Cinchona*. Ese nombre remite al Perú y a otra fábula de los orígenes que asume la lógica de las revelaciones, esa epifanía del conocimiento de lo nuevo que caracteriza a estas historias sobre el sabor y el saber de los bienes del Nuevo Mundo. Otra vez, le debemos a Ricardo Palma la genealogía de un relato que se construye como historia. En su «tradición peruana» titulada «Los polvos de la condesa» cuenta Palma que el virrey Luis Jerónimo Fernández de Cabrera Bobadilla y Mendoza, conde de Chinchón, había llegado a Lima enviado por Felipe IV, pero a poco de su arribo su esposa caía enferma, víctima de la fiebre terciana. Palma asegura que la historia se ubica en 1631 y que, providencialmente, un jesuita anunció que tenía el remedio para salvar a la condesa. No en vano el remedio era primero conocido, en efecto, como «polvos de los jesuitas». Pero Palma incluye dentro de ese cuento de origen otro más, en un movimiento característico de la fábula filológica: cuanto más inclusivas son más verosímiles parecen. Según Palma, «atacado de fiebres un indio de Loja llamado Pedro de Leyva bebió, para calmar los ardores de la sed, del agua de un remanso, en cuyas orillas crecían algunos árboles de quina. Salvado así, hizo la experiencia de dar de beber a otros enfermos del mismo mal cántaros de agua, en los que depositaba raíces de cascarilla. Con su descubrimiento vino a Lima y lo comunicó a un jesuita, el que, realizando la feliz curación de la virreina, prestó a la humanidad mayor servicio que el fraile que inventó la pólvora». Fernández Pérez nos da, sin mencionar a Palma, otra explicación, no sin advertir que tiene más de literaria que de hecho documentado: hacia 1630 el corregidor de Loja padeció unas fiebres palúdicas y un jesuita llamado Juan López le dio el remedio que había él mismo tomado gracias a un indio llamado Juan Leiva. En esta versión la quina se llama «árbol de las calenturas». El relato sobre la condesa de Chinchón, nos informa Fernández Pérez, proviene del libro de Sebastián Bado, *Anastasis corticis Peruviae seu Chinae defensio* de 1663. Varios historiadores de la medicina han creído demostrar que, en realidad, la condesa no estuvo nunca enferma. Ya Palma se había curado en salud cuando al final de su «tradición» (tan bien documentada que menciona a Linneo) explica que en la primera versión había atribuido a la primera esposa del conde lo que, en rigor, había vivido la segunda. Estas fábulas filológicas requieren incluso dos esposas en su genealogía de sustituciones y equivalencias. El hecho es que la historia de la condesa suscitó una saga literaria de no escasa fortuna. Jean de la Fontaine publicó en 1682 un tomo de versos titulado *Poema du Quinquina*, y la Condesa de Genlis hizo popular la historia del descubrimiento de la quina en su pieza *Zuma o la decouverte du Quinquina* (1817), introduciendo la variante de una sirvienta de la condesa de Chinchón,

que guarda en secreto el remedio, que es primero confundido con veneno. No es insólita esa polaridad remedio/veneno: declara la extrañeza de un fruto americano. Fernández Pérez añade a esta suma de versiones la variedad de los nombres de la planta: *Pulvis Eminentísimo Cardinal de Lugo*, *Pulvis Lugones*, *Pulvis Cardinalis*, *Pulvis Patrum Scil. Jesuitarum*, *Pulvis Jesuiticus*. Estos nombres, evidentemente, remiten a distintas genealogías. La ciencia, por su lado, descubriría luego la variedad de familias de estos árboles de la región de los «bosques nublados», cuyas especies, varias de ellas híbridas, responden a nuevos nombres. El comercio, por su parte, no tardó en aclimatar fuera del Perú la mejor variación de quina, la de las yungas. Los holandeses transplantaron la quina peruana al Asia y lograron una planta más rica en contenido de quinina, dice Fernández Pérez. De modo que esta planta benéfica no deja de proveer una compleja textualidad a su carácter emblemático, característica de su inclusión en el repertorio europeo, donde los bienes americanos se descifran como una genealogía legendaria. Esa representación pertenece también al repertorio de la abundancia, a la familia de objetos recónditos y laboriosos (como el oro, la plata, las perlas y otros metales), que declaran el estado potencial, latente, de una riqueza esquiva y secreta. El oro, se creía, se mueve bajo la tierra, entre metales que se buscan para mezclarse y hacerse oro. Esa visión arcaica y casi alquímica, declara el asombro de la naturaleza ignota y el azar de sus bienes inexhaustos. No por más empírica menos aventurada, en el siglo XIX, la clandestina aventura inglesa de criar la alpaca en tierras de Australia y África, los ensayos de varios países en la aclimatación de la papa o batata y la empresa holandesa de mejorar la quina.

REPRESENTACIONES

¿Es la abundancia un relato que imita la fecundidad de la naturaleza americana, aun si extrema el panegírico? ¿O se trata de un relato de relatos, de una tropografía que reproduce su propia representación? El hecho histórico es que la productividad se debe a la mano de obra disponible, y que el cambio de régimen de la propiedad valora la acumulación y el comercio frente a la distribución y la comunalidad. Pero hasta la feracidad de los productos nuevos en tierras del Nuevo Mundo, esa noción de una naturaleza pródiga y de una fecundidad prodigiosa, se sostienen en las ideas de la suficiencia comunal y el bien colectivo. El antropólogo John Murra estudiando los informes sobre población y tributación en la colonia andina, describió que estos «libros de visitas» documentaban un sistema agrícola «vertical», según el cual una comunidad controlaba varios pisos ecológicos entre las tierras frías de altura, los climas cálidos y los valles de la costa. Así, el trabajo agrícola era alterno y periódico, y el cultivo de los productos era continuo en el año. Este régimen exigía una administración puntual, aseguraba el bien colectivo y evitaba el hambre. Pero tanto la encomienda, que se basaba en la explotación y el servicio forzado, como la plantación, que se sostenía en la esclavitud, horadaron la producción comunitaria y levantaron su productividad sobre la miseria.

Cuando Guamán Poma de Ayala explica que en el mundo andino ya el recién nacido tenía asignado un lote de tierra de cultivo, se refiere a un pasado perdido pero aún lo anima el modelo del bien común. Por eso, hasta quien más denuncia el hambre, como Guamán, no deja de partir de la metáfora de la abundancia, esa memoria que contradice al presente. Y el padre De las Casas advierte que se condenará moralmente el encomendero por haberse enriquecido sobre el hambre de los indios. Esta tensión intrínseca entre abundancia y carencia configura la noción misma de la historia natural de las Indias, al punto de que en esas representaciones polares e íntimas adquieren su discurso los sujetos americanos. El historiador John C. Super, en su libro *Food, Conquest, and Colonization in Sixteenth-Century Spanish America* (1988), escribe lo siguiente:

The abundance and fertility of the land were consistent with beliefs about the abundance of foods. Enthusiastic writers described the delicious and soothing fruits, ripe for the picking, that nourished many of the settler during the early days of conquest. Some areas were so fertile that «even if waking lost, [you] will not die of hunger [M. Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias*, I, 80]. Such views probably overstate the availability of natural foods, although it is well to keep in mind that tropical fruits continue to serve as subsistence foods in the diet of the Latin American poor today. Equally exciting to Europeans was the abundance of game and fowl. Dozens of varieties of small game —some of which had been introduced by Europeans— hid in small thickets and ran through plains and forests. Deer and rabbits were so plentiful near Quito in the 1570s that a «soldier with a harquebus could take six or seven deer at night, and it seems that the supply is inexhaustible». In the valleys south of Quito, «twenty boys from the Indian parish with their sticks could catch three hundred rabbits by midday» [*Relaciones*, I, 132]. Outside Mexico City, extensive lakes and abundant natural vegetation supported much fish and game. Indians used blow guns to bring down waterfowl, bows and arrows to fell deer, nets to trap hares, spears and lines to catch fish (14-5).

Pero junto a esta misma latencia e inminencia de la abundancia como lenguaje natural que el sujeto manifiesta y desencadena, se alzan los escenarios de la carencia, impuestos por la peste, la plaga, la aridez, la violencia y el hambre. Aun si la genealogía de estos tropos polares remiten al *locus amoenus* y al paisaje desértico, su actualidad no es sólo ideológica, una interpretación dominante, sino estructuradora y formativa. Esto es, son construcciones que configuran el espacio común, el consenso de un escenario posible y veraz del sujeto colonial. Si, por un lado, el amo gestiona la feracidad, el siervo es quien la gesta; y, por otro lado, si uno padece el infortunio de la carencia, el otro la ilustra con su miseria y muerte. El indígena, el negro, el pobre, son héroes o hijos de la abundancia cuando ésta es representada como jardín nativo o huerto fecundo; pero son su víctima cuando la abundancia pasa a ser entendida como acumulación y ganancia, cuya mecánica es violenta y disruptiva. El habitante del paraíso se convierte en esclavo de su propio mito. Ambas representacio-

nes no pocas veces coinciden y se interponen. Pero su historia cultural no confirma meramente lo que ya sabemos sobre la sociedad colonial y su sistema de producción, sino que nos permite ver mejor la trama de las representaciones y las interpretaciones que configuran los consensos, los tropos, las compensaciones imaginarias, así como las disputas y demandas del pensamiento nativo, mestizo y heterogéneo. Se trata de una formación discursiva que trabaja como la memoria cultural del presente, definiendo su sentido. John C. Super anota que:

The fortunate times were those when an element of choice remained. In 1589, the viceroy from Peru responded to the measles and smallpox epidemic by enumerating the foods for the healthy and the sick. To give strength to the healthy he recommended foods of «good substance», mutton, and fowl, and goat; those already burning from fever had to settle for concoctions of barely, quinoa, amaranth, sugar, and raisins, dressed with vinegar and oil» (1985: 1-23).

El ejemplo sugiere, sin ironía, que la abundancia demanda un sujeto privilegiado, mientras que la carencia impone la penuria de otro. Esta distribución desigual de los bienes de abundancia, fue observada por varios cronistas y escritores no sin sutil dramatismo. En la literatura de signo nacional, que es ya de conciencia diferencial, algunos equilibrios buscaron restituir el sentido de un orden natural. Así ocurre en el elogio que Andrés Bello hace del banano en «La agricultura de la zona tórrida». Todos los cronistas observaron que había una variedad americana de la banana o plátano y que la llevada de España se reprodujo con feracidad, así como repitieron la facilidad de su cultivo, su bondad y sus muchas clases y sabores. Fue, digamos, el más modesto emblema de la abundancia. Bello añade un matiz de los nuevos tiempos:

el banano, primero
de cuantos concedió bellos presentes
Providencia a las gentes
del ecuador feliz con mano larga.
No ya de humanas artes obligado
el premio rinde opimo;
no es a la podadora, no al arado
deudor de su racimo;
escasa industria bástale, cual puede
hurtar a sus fatigas mano esclava;
crece veloz, y cuando exhausto acaba,
adulta prole en torno le sucede.

Bello ha hecho coincidir a la abundancia con su sujeto natural: si la naturaleza prodiga este bien sin necesidad de mayor labranza, el esclavo puede cultivarlo como si el banano fuese una breve libertad de su trabajo y, además, ejemplo aleccionador de duración y sucesión. Ya que la sociedad no lo alivia

de sus servidumbres, el banano, como el primer emblema republicano, le descuenta las fatigas. En este poema, panegírico de las frutas sumadas, el escenario anuncia un sujeto redimido por la abundancia bajo el nuevo orden.

BALANCES Y VERSIONES

Una reciente encuesta de la opinión pública venezolana reveló que la gran mayoría de la población creía que su país era rico, pero que había sido empobrecido por la corrupción política. La extraordinaria desproporción entre la pobreza efectiva del país (más de la mitad de la población vivía en la pobreza al final del siglo XX) y las expectativas sociales y personales sostenidas en ese consenso de riqueza, explican las disrupciones sociales, las nuevas olas migratorias (una encuesta de Gallup demostraba que los venezolanos eran una de las poblaciones del mundo con más voluntad migratoria), y el descrédito de la vida pública. Se puede aventurar que en casi todos los países latinoamericanos la misma encuesta tendría los mismos resultados: somos un país naturalmente rico, empobrecido por la mala administración. Subyace a este consenso la noción de una naturaleza pródiga, abundante en recursos materiales, y una institucionalidad frágil, una y otra vez capturada por intereses foráneos y dominaciones internas, por el «mal gobierno» denunciado ya por Guamán Poma de Ayala. Famosamente dijo el explorador italiano Antonio Raimondi que el Perú era «un mendigo sentado en un banco de oro». Hoy día no se podría separar tan fácilmente el ámbito de los recursos naturales de su explotación, imbricados como están en una racionalidad económica global, en la cual el monocultivo o la monoproducción crean nuevas dependencias y desigualdades. El siglo XIX latinoamericano, dado a la polémica, debatió largamente desde su programa ilustrado los proyectos de la formación nacional y su eje estatal. Los líderes criollos se concibieron como el producto privilegiado de los ideales emancipatorios y de una modernidad republicana epocal. Por eso, explica Benedict Anderson en su *Imagined Communities*, los patriotas venezolanos creyeron que la Constitución de los Estados Unidos era un patrimonio de los tiempos y la incluyeron casi *verbatim* en su propia carta magna. Uno de los debates fue sobre el destino social de la abundancia natural. En esa discusión, la comparación entre los países latinoamericanos y los Estados Unidos de América resultó crucial. Si José Martí creyó que el futuro de las repúblicas americanas sería comprometido por el expansionismo norteamericano y que ambos mundos eran no sólo distintos sino antagónicos, Domingo Faustino Sarmiento pensó que el progreso de los Estados Unidos debía ser imitado y transplantó a la Argentina el modelo de ese éxito: educación, migración y transportes. Martí creyó que el ciudadano de las repúblicas independientes sería el hombre del campo, por oposición a la urbe decadente; Sarmiento, que ese ciudadano era el hombre plenamente urbano, heraldo de la civilización contra la barbarie del campo, hecha en la tradición autoritaria. En su diario de viaje por los Estados Unidos, el gran Francisco de Miranda observa con alarma que los hombres públicos no son siempre cultivados y

suelen carecer de urbanidad; hasta las mujeres resultan de una sociabilidad modesta. Pronto, la abundancia norteamericana será representada como la fuente de su democracia igualitaria, como si hubiese una correlación necesaria entre la riqueza disponible y un orden social sin mayor diferencia de clases. En América Latina, en cambio, luego de los largos períodos de caudillismo, dictadura y dependencia, se asignará a la desigualdad de clases y la fragilidad institucional la causa de la pobreza endémica en medio de la abundancia dilapidada. No pocos intelectuales terminarán en posturas irracionalistas y hasta racistas ante la dificultad de pensar las crisis. El propio Sarmiento ante el fracaso de su gestión de Presidente de la Argentina concluye que son los límites de la raza los que impiden acceder al progreso. Otros prefieren, al borde del 1900, descartar el modelo norteamericano como materialista y oponer la cultura latina como idealista. Este pensamiento, iniciado por José Enrique Rodó en su tratado *Ariel* (1900), y llamado por eso «ariélismo,» influye largamente con su visión de las élites como clase directriz y letrada. La noción de un fracaso recurrente, sin embargo, no es atribuida a la ilusión mesiánica de los intelectuales sino a la variada incapacidad de los pueblos. Figuras prominentes de la vida pública concluyen, en Lima y en Caracas, que la «raza indígena» está condenada a desaparecer pues padece de taras, que los «pardos» son ingobernables, que se ha hecho evidente una incapacidad innata para lo moderno y, por tanto, siempre se llega tarde al «festín» civilizatorio. Sobre esta fatalidad de la carencia se levantan las hipótesis del fracaso. A su modo, prejuicios aparte, demuestran la dificultad de esclarecer el carácter de la crisis, lo que, en verdad, prueba el fracaso de los métodos de lectura interpuestos. A esas hipótesis responde José Lezama Lima en su breve tratado de historia cultural *La expresión americana* (1949), donde en lugar de las restas de la carencia propone las sumas de la «imagen» y lo que llama «eras imaginarias»; esto es, articula la producción cultural y la experiencia histórica en objetos artísticos privilegiados, en los cuales la cultura lleva la configuración de la época, su definición en términos de abundancia, goce del mundo, plenitud de las formas y barroquismo de medios.

Octavio Paz, en *El laberinto de la soledad* (1950), desarrolló la hipótesis, gestada en el XIX mexicano, de la Malinche, la compañera e intérprete de Hernán Cortés, como enigma nacional. En «Los hijos de la Malinche», Paz elaboró la concepción de una bastardía del origen, que condenaría a los individuos a una soledad esencial. La Malinche aparece como una figura de la genealogía irresuelta: la conquista es un romance familiar agónico y el libro de Paz un acto de exorcismo. Al reconstruir una alegoría nacional, hecha de inclusiones, Paz debate la necesidad de exceder un mito nacionalista de exclusión. En los Estados Unidos, una figura equivalente sería Pocahontas, también intermediaria entre los colonizadores y los indios, también traductora y mujer de un colono inglés. Sólo que fue representada como un emblema moderno: como signo del intercambio y la mediación, esto es, se le asignó la función de la negociación de las diferencias. El historiador norteamericano David M. Potter, trató de articular la conciencia nacional de la abundancia y

el «carácter» de su país. Su libro, *People of plenty, economic abundance and the american character* (1954), está limitado por su intento de sustentarse en el «behaviorismo» psicológico de su tiempo, pero tiene el interés de situar su proyecto en un cotejo de situaciones paralelas de otros ámbitos. Esa rápida comparación le permite afirmar la peculiaridad estadounidense de la abundancia, la que define no como un derivado de los recursos naturales sino como un producto de la organización económica y el adelanto tecnológico y gracias al emprendimiento y el logro humanos. En los Estados Unidos, además, la convicción de esa prosperidad, que movilizó olas de inmigrantes de todo el mundo, reafirma el sentido de futuro. Resume Potter:

Abundance has influenced American life in many ways, but there is perhaps no respect in which this influence has been more profound than in the forming and strengthening of the American ideal and practice of equality, with all that the ideal has implied for the individual in the way of opportunity to make his own place in society and of emancipation from a system of status (1954: 91).

Inevitablemente, la visión del historiador está hecha en el espíritu optimista de su tiempo y no puede evitar a veces la mirada complaciente de Cándido. Incluso cuando habla del racismo, lo descarta como mero prejuicio, pero no ve tras la abundancia las evidencias de la carencia. No tienen lugar en su república, por eso, la población afroamericana y otras minorías étnicas, cuya relación problemática con el bienestar, efectivo y simbólico, pone en entredicho la racionalidad del sistema. De hecho, esas minorías son invisibles porque carecen de un discurso. Potter articula el horizonte de expectativas y el repertorio del excepcionalismo norteamericano, los que mutuamente se nutren; pero sus comparaciones con otros países sólo le sirven para confirmar la bondad de su modelo de bienestar. Por eso, no se ocupa de la noción del «destino manifiesto» del XIX ni de la fase imperialista en el XX. Ese bienestar, lo sabemos mejor hoy, consume también buena parte de los recursos del mundo. Tras el modelo está la práctica de la colonización, del «espacio vacío» ganado a los aborígenes para los nuevos productos. Y el contraste frente a la práctica de explotación española en el Nuevo Mundo. Los colonos puritanos llegaron a Estados Unidos para cultivar la tierra e instalarse en ella; los españoles, para explotar y tributar, enriquecerse y marcharse. Esta sentencia proviene de Hegel, de sus *Lectures on the Philosophy of World History* (1830), donde tratándose de la América hispánica sus generalizaciones son tan irrisorias como sus precisiones. Sin embargo, fue el más importante vocero de la tesis sobre las poblaciones indígenas como inferiores, por estar en un estado de inmadurez equivalente a la infancia; todavía en proceso de hacerse, la misma naturaleza producía poco y mal. Escribió, con humor involuntario: «I even recollect having read that a clerygman used to ring a bell at midnight to remind them to perform their matrimonial duties, for it would otherwise never have occurred to them to do so». Desprovisto de la necesidad, estos nativos vivían

en una languidez inocente. Y ni siquiera los mestizos y los criollos eran individuos plenos porque sólo una parte de ellos los aproximaba a Europa; en cambio, los americanos del norte eran más europeos y, por tanto, más avanzados. Si bien ni siquiera la comida es tan nutritiva en América como en el Viejo Mundo: «although America has huge herds of cattle, European beef is still regarded as a delicacy». Las culturas de México y Perú han alcanzado algún grado de desarrollo, afirma el filósofo, «but only to the effect that it was a purely natural culture which had to perish as soon as the spirit approached it». Como la secuela de opiniones, grabados y relatos que propagaron estas y parecidas versiones, documentadas largamente por Antonello Gerbi en su tratado *La polémica del Nuevo Mundo*, dicen más de quienes las cultivan que del objeto en cuestión. Pero dicen también algo más importante: el lugar de los sujetos del Nuevo Mundo en el discurso europeo es el lugar moderno del Otro. Esto es, los hombres diferentes que pueblan el mundo americano se han convertido en el enigma irresuelto del sujeto occidental, sostenido por su imagen pero ya no por su semejanza. La bárbara América de los *humanistas* es un espejo descarnado: Europa adquiere su verdadero rostro tras la máscara que había asignado al hombre americano.

Ese sujeto de la abundancia, al final, no será ya el «hombre natural» condenado por Aristóteles a la esclavitud; pero tampoco el «buen salvaje», que Montaigne había concebido como filósofo autodidacta y digno interlocutor de Platón. Será, más bien, el «hombre pobre» del padre Bartolomé de las Casas, el Inca Garcilaso de la Vega y Felipe Guamán Poma de Ayala, desde la filosofía política neoplatónica, que promete como superior el orden comunitario patriarcal, soñado en Europa y ya realizado en Indias, aunque destruido por los conquistadores. La abundancia es el discurso: el hombre pobre es la primera representación de un sujeto de la diferencia, cuyo lenguaje dará cuenta de su propio control del medio, de su memoria cultural y de su vocación de restar el pasado de las sumas del porvenir. Siempre por hacerse, anunciado por todos los discursos de esperanza redentora, este sujeto de las Américas venideras no ha dejado de forjar el horizonte de su propia promesa.

REFERENCIAS

- ALFONSO X. (1977). *Primera Crónica General*. 2 vols., Madrid: Gredos.
- ALONSO, Martín. (1958). *Enciclopedia del idioma*. Madrid: Aguilar.
- ALVAREZ TEZOZOMOC, Hernando. (2000). *Crónica mexicana*. 1598. Madrid: Dastin.
- ANDERSON, Benedict. (1991). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres y Nueva York: Verso.
- BELLO, Andrés. (1981). «Oda a la agricultura de la zona tórrida». En *Poesías*. Caracas: La Casa de Bello.
- CASARES, Julio. (1959). *Diccionario ideológico de la lengua española*. Barcelona: Gustavo Gili.
- COROMINAS, Joan. (1981). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Vol. IV. Madrid: Gredos.

- COROMINAS, Pedro. (1975). «El sentimiento de la riqueza en Castilla». En *Obra completa en castellano*. Madrid: Gredos.
- CUERVO, Rufino José. (1998). *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana*. Barcelona: Herder.
- DE BALBUENA, Bernardo. (1954). *La grandeza mexicana* (1604). México: UNAM.
- DE CARVAJAL, Jacinto. (1985). *Descubrimiento del Río Apure*, edición de José Alcina. Madrid: Historia 16.
- DE CISNEROS, Joseph. (1950). *Descripción exacta de la provincia de Benezuela*. [1º edición, 1764] prólogo de Enrique Bernardo Núñez. Caracas: Avila.
- DE PAZZIS PI CORRALES, Magdalena y Enrique MARTÍNEZ RUIZ, eds. (1998). *Carlos Linneo y la ciencia ilustrada en España*. Dirección General de Investigación de la Comunidad de Madrid, 75-109.
- DE SEVILLA, Isidoro. (1966). *History of the Kings of the Goths, Vandals, and Suevi*. —.(1961). *Etymologiae*. Madrid: Clásica Española.
- .(1996). *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum* (escrita en 624). Leiden: E. J. Brill.
- COLÓN, Cristóbal. (1986). *Diario de Colón* (edición de Consuelo Varela). Madrid: Alianza.
- Diccionario de autoridades*. (1963). Madrid: Gredos.
- Enciclopedia dell'arte Antica, Classica e Orientale*. 13 vols. Roma: Istituto Treccani, Roma, 1958-1985.
- Enciclopedia universal*. Barcelona: Espasa-Calpe.
- Encyclopædia Britannica*. (1912). Undécima edición.
- FERNÁNDEZ PÉREZ, Joaquín. (2002). «Las relaciones entre Linneo y Mutis. El problema de la determinación de los árboles de la quina». Universidad Complutense de Madrid.
- GERBI, Antonello. (1961). *La disputa del Nuevo Mundo*. México: F.C.E.
- GILI GAYA, Samuel. (1947). *Tesoro lexicográfico, 1492-1726*. Madrid: C.S.I.C.
- POMA DE AYALA, Guamán. (1981). *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. México: Siglo XXI.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (1975). *Lectures on the Philosophy of World History* (1830). Cambridge: Cambridge University Press.
- HERNÁNDEZ, Max. (1991). *Memoria del bien perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima: IEP.
- LEZAMA LIMA, José. (1969). *La expresión americana* (1949). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- PALMA, Ricardo. (1993). «Carta canta» y «Los polvos de la condesa». En *Tradiciones peruanas*. Edición crítica de Julio Ortega. Madrid: Archivos.
- PAZ, Octavio. (1964). *El laberinto de la soledad* (1950). Mexico: F.C.E.
- Poema de Fernán González*. (1954). Madrid: Espasa Calpe.
- POTTER, David M. (1954). *People of Plenty, Economic Abundance and the American Character*. Chicago: University of Chicago Press.
- RODÓ, José Enrique. (2000). *Ariel*. Madrid: Cátedra.
- SEGURA MURGUÍA, Santiago. (1985). *Diccionario etimológico latino-español*. Madrid: Anaya.

- SUPER, John C. (1988). *Food, Conquest, and Colonization in Sixteenth-Century Spanish America*. Albuquerque: The University of New Mexico Press.
- . (1985). «The Formation of Nutritional Regimes in Colonial Latin America». En J. C. Super y Thomas C. Wright, eds., *Food, Politics, and Society in Latin America*. Nebraska: University of Nebraska Press.

FECHA DE RECEPCIÓN: MAYO DE 2006

FECHA DE ACEPTACIÓN: JUNIO DE 2006