

“EXPERIMENTACIÓN SOCIAL EN LOS ALBORES COLONIALES DE LA MODERNIDAD: EL DESEO UTÓPICO-REFORMISTA DE VASCO DE QUIROGA (1470-1565),”

Fernando Gómez
*Romance Studies, Duke University, USA*¹

volver a mirarse desde una nueva mirada, no colonial, nuestras ambiguas relaciones con nuestra propia historia. Un modo para dejar de ser lo que nunca hemos sido (...), [n]o podríamos, en consecuencia, dejar de ser todo eso que nunca hemos sido y que no seremos nunca

(Anibal Quijano)²

Este ensayo busca sintetizar unos fenómenos de experimentación social articulados dentro de la cultura jurídica o “cultura represiva”³ de la Nueva España del siglo XVI. Ni que decir tiene que esta experimentación se encuentra enmarcada

1. Este trabajo final ha ido sufriendo las metamorfosis propias de presentaciones en dos eventos importantes, en el XXXII Congreso Internacional de Literatura Iberoamericana: Fines de Siglo en la Literatura Latinoamericana: Crisis, Apocalipsis y Utopías (Santiago de Chile, junio 29-julio 3, 1998), y en el Simposio-Homenaje a las Hermanas Luce y Mercedes López-Baralt: Escritura, Individuo y Sociedad en España y las Américas (Arecibo, Puerto Rico, noviembre 19-21, 1998). Quiero agradecer el interés con que se ha recibido el trabajo así como los numerosos comentarios y sugerencias.

2. *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina* (Ecuador: El Conejo, 1990): pp. 46 & 60. Hay un breve extracto traducido al inglés, tal vez más accesible, incluido con algunas ligeras variantes, incluido con el mismo título en el volumen *The Postmodernism Debate in Latin America. A Special Issue of Boundary 2*, editado por John Beverley y José Oviedo (Durham: Duke University Press, 1993): pp. 140-155.

3. La equiparación entre la represión y la ley la extraigo directamente del antiguo catedrático de Historia del Derecho de la Universidad Autónoma de Barcelona, Jesús Lalinde-Abadía, cuyos trabajos sobre narratividad o historiografía, la práctica académica del hispanismo y el ámbito jurídico o del derecho son fundamentales para mi propio trabajo. Para apreciar el quehacer académico más panorámico de Lalinde-Abadía, conviene ver su *Las Culturas Represivas de la Humanidad (h. 1945)* (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1992). Hay numerosísimos artículos de Lalinde-Abadía sobre estos temas publicados casi todos ellos en el *Anuario de Historia del Derecho Español*.

dentro del amplísimo y complejo marco histórico de la colonización europea de las Américas. Y debemos especificar aún más, entendemos aquí por colonización la lenta, pero imparable implantación del sistema-mundo capitalista⁴.

Si el expansionismo ibérico podemos decir que culmina en el interregnum entre el primer momento Genovés, y el segundo momento o centro de los Países Bajos, dentro de la tendencia mutante y migrante de la centralización de capital⁵, la continentalidad americana se constituye así dialéctica e históricamente como una periferia de este sistema-mundo que es hoy la dolorosa realidad de la que no se escapa nadie. Esta periferia debe sin duda haber presentado para las primeras generaciones europeas un rostro impenetrable, desdibujado. Es importante enfatizar que dicha ininteligibilidad histórica tiene que haber sido mutua para todas estas primeras generaciones a ambos lados del Atlántico. Esta dimensión y esta condición no son óbice, sino todo lo contrario, para la incorporación y la subalternización de dichas poblaciones al imperialismo hispano.

Nos centraremos aquí entre estas primeras generaciones en la figura histórica de Vasco de Quiroga (1470-1565)⁶, uno de los cuatro jueces principales u "oidores" de la principal institución político-jurídica colonial, la llamada Segunda Audiencia (1530-1535), y primer obispo de la región de Michoacán en lo que hoy llamamos México (antes oficialmente Nueva España). Entre sus escritos, hemos seleccionado "Las Reglas y Ordenanzas para el Gobierno de los Hospitales de Santa Fé de México y Michoacán."⁷ Podemos

4. Tengo que reconocer igualmente mi deuda con tres autores a propósito de esta macrovisión del siglo dieciséis: Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* (New York: Academic Press, 1974), Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century* (New York: Verso, 1994), y Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of the "Other" and the Myth of Modernity* (New York: Continuum, 1995).

5. Es también el punto de quiebra del "largo siglo dieciséis" (1450-1650), según la fórmula de Fernando Braudel, la inspiración fundamental de Arrighi en su corrección del modelo de centro-periferia de Wallerstein. Tenemos, siempre según Arrighi, una sorprendente agilidad, o mutación, en la adaptación y cambio de los centros financieros para servirse mejor de las mejores condiciones de crecimiento dadas en un momento histórico. A mediados del XVI, el crecimiento europeo viene sin lugar a dudas a través de la península ibérica y sus conexiones transatlánticas con poblaciones sometidas (Arrighi, *ibidem*, pp. 40-7, 109-158).

6. La edición más accesible de las obras de Vasco de Quiroga es la de Paz Serrano Gassent, *Vasco de Quiroga: La Utopía en América* (Madrid: Historia 16, 1992). Mis referencias se refieren a esta edición, salvo que se indique lo contrario. Tres biografías accesibles sobre Quiroga son: de Francisco Martín Hernández, *Don Vasco de Quiroga (Protector de Indios)* (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia & Caja de Salamanca y Soria, 1993), *Don Vasco de Quiroga* de Rubén Landa (Barcelona: Grijalbo, 1965), y posiblemente la más útil, la de Fintan B. Warren, *Vasco de Quiroga and His Pueblo-Hospitales of Santa Fé* (Washington: Academy of American Franciscan History, 1963). Hay traducción al español de ésta última obra.

7. Nuestro esfuerzo de imaginación histórica se ha apoyado en el siguiente material: de René Acuña, *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Michoacán* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987), "La Costa de Michoacán, Méjico en el Siglo XVI" de Roberto Novella, *Anales-Museo de América* (Madrid: Ministerio de Cultura, num. 4, 1996): pp. 25-37, y *Historia General de Michoacán. Volumen II: La Colonia*, VV.AA., Coordinador General Enrique Florescano (Michoacán: Instituto Michoacano de Cultura, Gobierno del Estado de Michoacán, 1989).

dar un número máximo de 30.000 habitantes para estas comunidades quiroguianas⁸.

¿Cómo podemos entender hoy estas propuestas político-jurídicas para el buen gobierno de una territorialidad transatlántica aún en plena expansión y crecimiento en el XVI? La experimentación quiroguiana debe traducirse históricamente como el deseo riguroso por la implantación jurídica (o represiva) de una política oficial de segregación racial. Es decir, la represividad reformadora de la colonialidad fundacional⁹, o de primeras generaciones, intentará llevar a cabo una opción preferencial por “los indios” (indigenista), categoría ésta jurídica relativamente novedosa que delimita y en líneas generales estigmatiza y subordina explícitamente el sector poblacional novohispanista mayoritario del XVI. La cultura represiva quiroguiana intentará formalizar un delicado apartamiento de los sectores sociales más débiles durante los años, no lo debemos olvidar, de una caída poblacional muy importante¹⁰. Este reformismo represivo novohispanista surge por lo tanto entre dos negatividades, la muerte biológica de la mayoría de la población, y la peor muerte, o la muerte en vida política, de aquellos, macehuales indios, jurídicamente relegados a posiciones sociales secundarias. Podemos definir de manera muy concisa la colonialidad como fractura del estado de derecho, como sociabilidad marcada por la fuerza y el fraude¹¹. Quiroga representará el empeño utópico-reformista, dentro de los ámbitos represivos, para

8. La ciudad (“cabeza”) de Pátzcuaro sola contaba con unos 14.000 tributarios, reducidos a 5.000 en 1580 (Acuña, *ibidem*, p. 197). J. Benedict Warren menciona diversas cifras para las comunidades quiroguianas: Juan de Grijalva, el cronista agustino, apuesta por 12.000 para Santa Fé de México y 30.000 en otras dos fuentes. En un pleito contra Quiroga en 1557, se nombran 300 “vecinos” para el dicho hospital. Los indios de Tzintzuntan numeran 800 hombres casados para Santa Fe de la Laguna. En 1570, poco después de la muerte de Quiroga, el rector de Santa Fé de México cita unos 130 vecinos y unas 500 personas “obligadas a confesión.” Y finalmente el Obispo Medina narra que Quiroga había fundado Santa Fé de la Laguna con 200 indios, y en su tiempo había unos 100. Warren no se pronuncia al respecto de un cese de los hospitales quiroguianos (Warren *ibidem*, p. 118-120). La cifra de 30.000 es del cronista franciscano del XVIII, Pablo Beaumont, *Crónica de Michoacán. Tomo III* (México: Talleres Gráficos de la Nación, pp. 149 & 160). Para hacernos una idea comparativa, según el *Cedulario de Puga* (México: Sandoval Impresor, 1878), Hernán Cortés recibió el pago oficial de 23.000 vasallos (vol. 1, pp. 256-274).

9. La noción de “colonialidad” es del sociólogo peruano, Aníbal Quijano, en “Colonialidad y Modernidad-Racionalidad” (referencia incompleta). Para una mayor densidad de esta crítica, ver su *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina* (Quito: Editorial El Conejo, 1990).

10. Si bien casi cada autor tiene sus propios porcentajes poblacionales, no creo que la caída poblacional esté en disputa. Se pueden consultar estas dos obras: *The Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico (1519-1810)* el libro clásico de Charles Gibson (Stanford: Stanford University Press, 1964), especialmente el capítulo 6 sobre aportaciones demográficas, y también el libro de J.I. Israel, *Race, Class and Politics in Colonial Mexico* (Oxford: Oxford University Press, 1975), para unos números rápidos y persuasivos.

11. Es bien posible ver a Hernán Cortés como la praxis maquiavélica, o el ejercicio sagaz y astuto de la fuerza y la disimulación. No me parece fuera de lugar equipararlo al amo en Hegel, ver las páginas en *The Phenomenology of Mind* (New York: Harper & Row Publishers, 1967; pp. 228-240). Enrique Dussel calificó a Cortés como la praxis anticipada del yo pienso moderno o descartiano, “the phenomenology of the I conquer,” en *ibidem*, pp. 38-48. La legalidad quiroguiana estará intentando la creación de modelos sociales alternativos a esta normalidad fundacional o colonialidad cortesiana.

lograr "unas Indias mejores"¹². Se nos antoja este empeño un máximo de conciencia política históricamente posible en el horizonte transatlántico del XVI.

Si ya bajo los nombres más usuales de civilización o cristiandad, frente a los de barbarie y gentilidad, podemos vislumbrar la dinamicidad moderna primera o hispana del nuevo sistema-mundo emergente entre el primer y segundo ciclos de acumulación, la colonialidad representaría la creciente marginalización de poblaciones americanas de los bienes tanto simbólicos como no-simbólicos de este nuevo orden que no sabe de plebiscitos. ¿Qué tiene que decir a todo esto la cultura represiva? O mejor dicho, ¿cómo entendemos nosotros hoy las (im)posibilidades de la cultura represiva dentro de estos mega-procesos? ¿Cuál es la lección histórica que podemos extraer a propósito de Quiroga? Lo que sigue a continuación es el desarrollo concreto, y con suerte convincente, de las contradicciones históricas más sobresalientes de esta cultura represiva. Vayamos pues a estas medidas político-represivas de configuración de subjectividades indianas anteriores al Siglo de las Luces, anteriores a la ideología del liberalismo, de la separación formal de poderes y por lo tanto, pre-revolucionarias¹³.

Parece como si el horizonte transatlántico de mediados del XVI no nos permitiese vislumbrar la posibilidad real o imaginaria de un cambio radical o total de las estructuras políticas¹⁴. Parece que la imaginación político-jurídica no da más de sí, por mucho que la queramos a ratos estirar por oriente y poniente. Este utopismo jurídico quiroguiano surge como respuesta mesurada desde las élites

12. La expresión utópico-reformista de las "Indias mejores" es originariamente de Bartolomé de las Casas. Se aplica este principio o "creencia" de perfectabilidad perfectamente al proyecto quiroguiano, siempre articulado dentro de cauces institucionales oficiales. Me la he encontrado en el libro de Gustavo Gutiérrez, *En Busca de los Pobres de Jesucristo: El Pensamiento de Bartolomé de las Casas* (Lima: Instituto Bartolomé de las Casas/CEP, 1992): pp. 23-25. Estoy sin embargo en desacuerdo con Gutiérrez al respecto de la equiparación ("misma utopía") entre el empeño de Las Casas y el de Felipe Guamán Poma de Ayala. Me encuentro más cercano a la posición que intenta recrear la historicidad y la sociabilidad (es decir, los interesados creados), no sólo del "indio ladino" sino de todos los agentes sociales en juego político, ver Rolena Adorno en sus dos artículos, "The Genesis of Felipe Guamán Poma de Ayala's *Nueva Corónica y Buen Gobierno*," en *Colonial Latin American Review* (Nos. 1-2, Vol.2, 1993): pp. 53-91, y "Colonial Reform or Utopia? Guaman Poma's Empire of the Four Parts of the World," en *Amerindian Images and The Legacy of Columbus*, editado por René Jara y Nicholas Spadaccini (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992): pp. 346-374.

13. Uno se ve siempre forzado a especificar con todo cuidado las fechas y los siglos para no caer en la estándar formulación que inicia la historia política en torno a las posteriores revoluciones Francesa y Británica (segundo y tercer ciclo de acumulación de capital, según Arrighi). Recientemente, Wallerstein ha desarrollado, de forma válida, las contradicciones históricas de los derechos individuales, llamados humanos y los derechos colectivos, llamados de gentes, en "The Insurmountable Contradictions of Liberalism: Human Rights and the Rights of Peoples in the Geoculture of the Modern World-System," incluido en el volumen editado por V.Y. Mudimbe, *Nations, Identities, Cultures* (Durham: Duke University Press, 1997, pp. 181-198). Aquí nos encontramos con Vasco de Quiroga, casi 250 años antes. Y es esta la modernidad, llamada "primera," la que siempre se les suele olvidar a aquellos que no suelen saber la lengua en que este trabajo está escrito, y que las más de las veces la suelen despreciar de forma explícita o implícita. El poeta tenía razón, "Castilla miserable, desprecia cuanto ignora."

14. Véase el texto clásico de J.A. Maravall al respecto, *La oposición política bajo los Austrias* (Barcelona: Ariel, 1972).

ante las primeras embestidas proto-capitalistas y modernas, dañinas para una mayoría de población americana. En estos aledaños de la oficialidad letrada, nos encontramos con unos proyectos de reforma de dichas estructuras, que buscan sobre todo la continuidad generacional de esas poblaciones subordinadas, los llamados "indios"¹⁵.

Si la discursividad o figuración oficial acerca de este ser histórico-político en riesgo de extinción, "indio," lo que llamamos el Derecho Indiano¹⁶, se convierte desde los inicios de la colonización en la articulación inevitable o hegemónica, debemos contemplarlo pues como "espacio" donde no pueden dejar de actuar fuerzas sociales en pos de una visibilidad u oficialidad, pero también como "campo" de contradicciones con cambiantes explicitaciones o implicaciones, tensiones abiertas o veladas, implosiones o "calles sin salida" y posibilidades variadas e impredecibles de la constitución de subjetividades, llamémoslas pero sólo muy rápida y torpemente "indianas."

Salvo que seamos aficionados a la metafísica, parece claro que estas subjetividades no se dan porque sí o gratuitamente. La cultura represiva quiroguiana intentará, mucho antes de la política representacional o de plebiscito, hoy sin credibilidad, crear espacios "indianos" de relativa democracia participativa dentro de espacios coloniales cuidadosa y precariamente delimitados. De nuevo es necesario ser muy claro, la cultura represiva quiroguiana es sin lugar a dudas una condición de imposición histórica en el sentido de que no se presenta como una opción con amplios márgenes de elección y posibilidad. Más bien al contrario, dichos márgenes históricos son más bien estrechos para una inmensa mayoría de la población. Causan ansiedad. La posibilidad histórica quiroguiana se vislumbra arrinconada por la muerte biológica y por la muerte en vida, según la fórmula hegeliana, de unos pocos amos y muchos siervos.

Es por lo tanto siempre en relación con estas severidad y aspereza históricas que debemos situar la tematización de la ciudad ideal inserta en las ordenanzas

15. ¿No nos resulta inquietante constatar la supervivencia de este término de "indio" hasta hoy en día? Sin duda mucho de la inquietud sin duda viene de la amplísima cobertura y uso peyorativo del término para una heterogeneidad de poblaciones históricas. De ahí que a la degradación de una simplificación sin duda excesiva, se una la semantización subalterna de esta categoría social (ciudadano de segunda categoría). Ya el cronista palaciego Juan López de Palacios Rubios (1450-1524), principia su sobrecolector tratado, *De las Indias del Mar Océano* (1514 ó 1515), con una reprimenda del "vulgo ignorante" para con las "bárbaras islas [mal] llama[da]s Indias." Nos las tenemos pues con la vulgaridad de la supervivencia histórica, síntoma de dominación, en el mal uso, o uso imperial, del término "Indio" para una mayoría de la población americana del XVI. ¿Es aceptable la equiparación de este "Indians" con el de "Hispanics" en el contexto actual norteamericano? Yo diría tentativamente que sí. La alternativa sin embargo no es no usar el término degradante, sino todo lo contrario, usarlo y abusarlo hasta incluir la totalidad social circundante y alumbrar así las contradicciones sociales. El texto de López de Palacios Rubios ha sido cuidadosamente editado y prologado por Silvio Zavala y Agustín Millares Carlo (México: Fondo de Cultura Económica, 1954).

16. Sigo pensando después de varios años que la obra maestra al respecto del Derecho Indiano es la del chileno Mario Góngora, *El Estado en el Derecho Indiano: Epoca de Fundación 1492-1570* (Chile: Universidad de Chile, 1951).

quiroguianas. Esta ordenación política alternativa no tiene nada que ver con un patio de recreo o con un fantaseo de la tierra de jauja¹⁷. Dicha tematización presenta muy al contrario una atracción histórica por una geometrización de energías sociales, casi una mecanicidad des-humanizada¹⁸, para algunos verdaderamente desapacible y desagradable¹⁹. La creciente inflexibilidad de este riguroso mecanicismo de tareas sociales, y la funcionalidad histórica dentro de ámbitos formales represivo-jurídicos en el nuevo mundo son tal vez las dos características más sobresalientes que explicitan el utopismo regulador quiroguiano a diferencia de los contemporáneos utopismos europeos o metropolitanos. Entendemos aquí por este nuevo mundo una proyección represiva y secular de futuro perfecto.

Las ordenanzas quiroguianas semantizan este estadio de futuro perfecto, ahora sin ambigüedades nuestro futuro, con una concisión cortante y unas asperezas concisas. Nos las habemos con lo desagradable y lo desapacible, propio de unos imperativos sociales. Explicitan estas ordenanzas unas tendencias igualitarias ya emergentes entre los desconcertantes márgenes de posibilidad y claroscuros de la primera modernidad ciertamente traumática en las Américas. Persiguen de manera incipiente la quimera de la equiparación social a propósito de la producción y el usufructo de bienes sociales, y muestran bien a las claras que el bien o es bien social o no es tal. Al perseguir un ideal de cegadora, desconcertante visibilidad, la represividad quiroguiana intenta suspender toda concepción patrimonialista del bien social. Nada que ver, por lo tanto, con el lenguaje contemporáneo-liberal de lo privado y lo público. No hay tal división. Veamos algunas de estas formalizaciones represivas más detalladamente.

17. Ya en su día, Silvio Zavala marcó algunas de las similitudes más sobresalientes a nivel temático entre la inspiración de Tomás Moro y el aprendizaje de Vasco de Quiroga. El primer artículo, salvo que se me haya escapado otro más antiguo es "La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España y Otros Estudios," (México: Antigua Librería Robredo, José Porrúa e Hijos, Biblioteca Nacional Mexicana de Obras Inéditas, num. 4, 1937). Ha habido por lo menos dos reimpresiones en, *Recuerdo de Vasco de Quiroga* (México: Editorial Porrúa, 1965), y *La Utopía Mexicana del Siglo XVI: Lo Bello, lo Verdadero y lo Bueno* (Italy: Grupo Azabache, 1992). Sobre el jugueteo ("playfulness" and "role-playing") y el *jeu d'esprit* de Tomás Moro, uno puede acudir a dos recientes análisis: *Marvelous Possessions* de Stephen Greenblatt (Chicago: The University of Chicago Press, 1992, pp. 15 y 33), y Richard Halpern, *The Poetics of Primitive Accumulation. English Renaissance Culture and the Genealogy of Capital* (Ithaca: Cornell University Press, 1991, p. 175). La especificidad que aquí queremos enfatizar a propósito de Quiroga tiene ciertamente muy poco que ver con este pronunciamiento estándar sobre las maneras escriturales de este humanismo metropolitano del XVI.

18. Podemos imaginar el retiro glorioso de Carlos V en el monasterio de Yuste rodeado de relojes y magos según las palabras de Ortega y Gasset, incluidas en *Obras Completas. Tomo V* (Madrid: Revista de Occidente, 1947): pp. 367-371.

19. Ver por ejemplo E. M. Cioran en "Mechanism of Utopia," incluido en *History and Utopia* (New York: Seaver Books, 1987, pp. 80-98). Es una práctica pedagógica mía observar las actitudes de los alumnos al respecto de las sociedades ideales del XVI. Lo corriente es constatar un rechazo brusco y descontextualizado.

El Quehacer Utópico con la Categoría Colonial de “Indio.”

Si el objetivo comunitario reformista es un cierto apartamiento e independencia, buscan las regulaciones jurídicas quiroguianas una delimitación no ambigua del intercambio social en torno a la categoría de “indio.” A un nivel económico se buscará una relativa autarquía o autoabastecimiento de las necesidades de estas poblaciones. A un nivel jurídico-político, se intentará conseguir una exención de tributos y, más allá de las intromisiones de los organismos burócratas locales, una protección y subvención directas de la institución política más alta, la Monarquía²⁰. Dentro de los llamados “pueblos-hospitales” quiroguianos, apretados nudos de prohibición y obligatoriedad intentarán asegurar la continuidad generacional de las poblaciones indias tarascas o purépechas con una serie de medidas igualitarias (prohibición del uso individual del dinero por ejemplo). Es con cierto desasosiego que debemos decir muy claramente que la categoría de etnicidad permanece subdesarrollada en Quiroga. Es como si la especificidad cultural de una serie de poblaciones no mereciera el primer plano de la atención de nuestro juez de última instancia, un sexagenario a su llegada a la Nueva España. Como si tuviera esta categoría necesariamente que desaparecer por nimia, como si uno tuviera que perder su particularidad, y así paradójicamente ganar, aun dentro de una taxativa normatividad que ciertamente repudia toda ambigüedad, un incremento de la plasticidad histórica de la categoría novohispana de “lo humano”²¹. “Lo indio,” categoría englobante y genérica, al mismo tiempo que se abre y se rompe poblacionalmente, abre y rompe, casi a manera de un ácido corrosivo, la categoría más abstracta, transatlántica de “lo humano.” Y lo hace, al menos inicialmente, de una forma no-ambigua o represiva. La *tabula rasa* indiana precipitará así hacia su centro otras categorías (humanista, letrado, español, europeo, etc)²². Quiroga está ciertamente muy próximo, también en sus brevísimas ordenanzas, a un milenarismo franciscano que en lugar

20. La experimentación quiroguiana tiene lugar durante los años delicados del cambio generacional de Carlos V a Felipe II. Es también durante los últimos años de esta primera parte del siglo dieciséis, concretamente en 1556, cuando Carlos V (1500-1558), nombrado Emperador en 1517, abdica en favor de su hijo Felipe II (1527-1598). Felipe II será el monarca de la unificación ibérica durante seis décadas, 1580-1640 (Israel, *ibidem*, p. 67). Tenemos la cuenta abajo con la crisis financiera europea de 1559, la pérdida de los Países Bajos en 1576 y el desastre de la Armada en 1588 (Wallerstein, *ibidem*, p. 183-5).

21. Ver las hermosas páginas de Ortega llenas de actualidad al respecto de la plasticidad del hombre, sustancial emigrante, peregrino del ser, acumulador de humanidades dentro de su medio natural, la colectividad en cambio permanente, o la historicidad, posibilidad de progreso o salida de la situación presente (artículo de prensa, originalmente publicado en *La Nación* de Buenos Aires, 31 de marzo de 1935, *ibidem*, pp. 199-203).

22. Este mesianismo oficial es la ortodoxia del momento y se encuentra en casi todas las figuras intelectuales, desde el citado López de Palacios Rubios, el Franciscanismo colonial de Motolinía y Mendieta, Ginés de Sepúlveda, Vasco de Quiroga y ya mucho más tarde Tomaso Campanella en el contexto peninsular italiano bajo dominio hispano. En Quiroga, este tema es una pulsión mucho más fuerte en su texto más ambicioso y extenso, *Información en Derecho* (1535), también incluido por Serrano Gassent.

de añadir atributos y dar fuerza histórica a la categoría subalterna de "indio," intenta dársela quitándoselos²³.

El *ethos* o cosmovisión reformista del dieciséis "cree"²⁴ en la medida y la regulación estricta del bien social. Si bien este bien social parece sólo entretenerse negativa o represivamente: "de manera que cosa alguna, que sea raíz, así del dicho Hospital, como de los dichos huertos, y familias, *no* pueda ser enajenado en el dicho Hospital, y Colegio de Santa Fé, para la conservación, mantención y concierto de él, y de su hospitalidad, *sin* poderse enajenar, *ni* conmutar, trocar, *no* cambiar en otra cosa alguna y *sin* salir de él en tiempo alguno, *ni* por manera otra alguna que sea, o ser pueda, por cuanto esta es la voluntad de su Fundador (énfasis mío)." Este utopianismo represivo quiroguiano es, sin lugar a dudas, una primera cultura de élite global moderna²⁵, que intenta la construcción de una subjetividad indiana anónima, ascética e iconoclasta, ralentizando, digámoslo así, las dinámicas de los intercambios de mercado transatlántico. Estamos con unas formas sociales muy cercanas a un monasticismo o minimalismo milenarista de frontera²⁶. Se persigue el cambio social con una literalidad de enunciación²⁷, un repudio intransigente, tajante de la ambigüedad de todo desorden o expresividad individual. Las subjetividades indianas pasa-

23. Tengo escrito un artículo bastante largo sobre el tema, "An Early Modern End of the World in the New World: Passion(ate) by Motolinía and Mendieta," *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* (con publicación prometida para Enero de 1999).

24. Lejos de ninguna fetichización y reificación del proceso de pensamiento, sigo aquí también las sugerencias de Ortega y Gasset, *Ideas y Creencias* (1940), incluido en *Obras Completas. Tomo V* (ibidem, pp. 375-405).

25. Ver el importante artículo de Kenneth Surin, "On Producing the Concept of a Global Culture," en el volumen de V. Y. Mudimbe antes mencionado (pp. 199-219). Allí donde K. Surin pone la música de John Cage como condición de pensamiento actual es esa preferencia por lo arbitrario, lo aleatorio, lo irregular, etc., los utopismos del dieciséis están todos en las antípodas de estos conceptos que se siguen proponiendo, hoy como ayer, como globales, pero siempre dentro de la globalización del sistema capitalista. Y precisamente por estar en las antípodas son más necesarios que nunca, dialécticamente. Está claro que esta teorización obstinada de primer mundo (Francés-Alemán-Inglés), se las tiene que haber frontalmente con otras teorizaciones contemporáneas y con otras experiencias históricas que necesariamente las tienen que relativizar, cuando no acallar. Y esta puesta en situación de una aparente desubicación, como la de K. Surin, me parece no solo saludable, sino muy necesaria.

26. He manejado las siguientes reglas monásticas (no pretendo en absoluto que esto sea un acercamiento exhaustivo): *St. Francis of Assisi. Writings and Early Biographies* (Chicago: Franciscan Herard Press, 1983), *The Rule of St. Benedict* (Collegeville: Minnesota: The Liturgical Press, 1981), *The Rule of Saint Augustine* (Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1996). La conexión entre Moro y los cartujos cistercienses ha sido explicitada por George E. Logan, en su edición de *Utopia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995): pp. 119 & 133. Ver también *Thomas More* de R. W. Chambers (New York: Harcourt Brace & Co. Inc, n/d): pp. 125-144, 320-323.

27. Traduzco el final del Testamento de San Francisco (1226) de la edición en inglés que he manejado: "en virtud de la obediencia, prohíbo terminantemente que nadie de mis frailes, clérigos o hermanos, interprete estas reglas y estas palabras, diciendo "Esto es lo que quieren decir." Dios me ha inspirado estas reglas con estas mismas palabras sencilla y llanamente, y por lo tanto todos vosotros debéis entenderlas como tales, y vivir de acuerdo con ellas haciendo el bien hasta la última letra" (*English Omnibus*, ibidem, p. 69).

rían así a ser reconocidas y “ordenadas,” en la doble acepción de puestas en simetría y prestas a recibir mandamientos u ordenanzas. Y para ello nada mejor, según Quiroga, que el recurso inflexible de la precisión numérica.

El Trabajo Medido de por Vida.

Es así que la comunidad indiana, toda vez separada de toda intromisión de una exterioridad imprevisible, se construye alrededor del centro imaginario de la satisfacción de la necesidad comunal (o libertad). La necesidad insoslayable de producción de bien social, la agricultura en una sociedad eminentemente agraria, se distribuye a todos los sujetos indios por igual (hay previsión para manufacturas pero éstas adquieren un valor secundario). Uno se convierte así en sujeto social en la medida en que es “regulado” por y para el trabajo, que “podrá salir a dos o tres días de trabajo de sol a sol en la semana.” El numeral acude para fijar: “seis horas (diarias) del trabajo en común.” Sólo tenemos que recordar las estipulaciones de las *Leyes de Burgos* (1512-1513)²⁸, las *Nuevas Leyes* (1542-1543)²⁹, o las *Ordenanzas* de Hernán Cortés (1519-1520)³⁰, para darnos cuenta del “escándalo” quiroguiano. La normativa quiroguiana se “sale” de la matriz histórica que le dio condición y deseo de posibilidad³¹. El inflexible rigor del número “seis” ciñe así, ni más ni menos que seis, la obligatoriedad del trabajo para la vida de toda subjetividad indiana sin ningún tipo de distingos. El trabajo para y por la vida será “poco, fácil, moderado,” y la observancia de dicho imperativo se encomienda a los cargos políticos del rector y los regidores. La observancia y el cumplimiento de dicho imperativo institucional no debe conocer flaquezas ni excepciones. Lo normativo y lo deseable, se puede pues aventurar, coinciden así en apretado nudo dentro del horizonte histórico del trabajo colonial de sol a sol del servicio personal, y la muerte en vida o esclavitud³². En Qui-

28. Mi edición ha sido la que se encuentra en el *Libro Anual 1974-Segunda Parte* (México: Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, 1975): pp. 183-200.

29. Me he servido de la bellísima edición bilingüe, *The New Laws of the Indies for the Good Treatment and Preservation of the Indians, promulgated by the Emperor Charles the Fifth, 1542-1543*, a facsimile reprint of the original Spanish edition, together with the literal translation into the English language, to which is prefixed an historical introduction, by the late Henry Stevens of Vermont and Fred. W. Lucas (London, Priv. print at the Chiswick Press, 1893 [New York: AMS Press, 1971]).

30. Mi edición de las ordenanzas cortesianas ha sido la incluida en la edición completa de *Cartas y Documentos*, editada por Mario Hernández Sánchez-Barba (México: Porrúa, 1963).

31. Greenblatt comenta el escándalo de este horario utópico-razonable de seis horas en relación con los estatutos de Tudor y la cláusula Henriciana para trabajadores que estipula un horario de trabajo del amanecer hasta la noche, entre mediados de setiembre mediados de marzo, de 5 de la mañana a 7 ú 8 de la noche (Hexter y Surtz, en Greenblatt, *ibidem*, p. 40, citación 45 en página 264). Ver las condiciones labores de Marx tres siglos más tarde en el Reino Unido, *The Marx Engels Reader* (New York: W. W. Norton, 1978): pp. 361-390.

32. En tenso debate con Wallerstein, Steve Stern ha llegado a matizar y diversificar, aunque en fecha más tardía y en un contexto diverso del novo-hispano, las condiciones labores en la periferia latinoamericana, ver “Feudalism, Capitalism, and the World System in the Perspective of Latin America and the Caribbean,” *American Historical Review* (vol. 93, Num. 4, Oct. 1988): pp. 829-897.

roga, a diferencia de las utopías europeas, el ámbito oficial de cultura represiva se presenta ciertamente no sin desasosiego como teatro político ineludible de lo deseable³³.

La árida textualidad prescriptiva quiroguiana no admite negocio con posibles preferencias por excepciones u oposiciones. Los listados cortesianos, el "horden (sic) y mando" del amo, se atenúan en las ordenanzas quiroguianas, pero sólo hasta cierto punto. Encontramos en nuestro texto jurídico, la gramática de "que no + "vosotros" + subjuntivo" interpelando a las subjetividades indianas: "así lo hagáis y obedezcáis y cumpláis según vuestras fuerzas, y con toda voluntad y posibilidad, y ofreciéndoo a ello, y al trabajo de ello, pues tan fácil y moderado (el trabajo) es, y *ha de ser como dicho es*, y no rehusándole, ni os escondiendo, ni os apartado, ni excusando de él, vergonzosa, perezosa y feamente, como lo soléis hacer salvo si no fuera por enfermedad" (énfasis mío, y el cuidadoso lector se tiene que poner unas orejas nuevas para oír este "vosotros" radicalmente distinto del uso peninsular contemporáneo)." Ciertamente inspirada por los modelos comunitarios monásticos, la cultura represiva quiroguiana persigue la construcción de una colectividad homogénea. Podemos decir por ello, una literaridad comunal proveniente de los estratos más bajos de una élite *letrada*, los hidalgos con una formación jurídica formal o universitaria³⁴.

Cierto elitismo letrado de Quiroga es sin duda condición fundacional de esta enunciación normativa y represiva (dicho en vulgaris, el muerto de hambre no pasa normativas ni a sus más allegados ni a sí mismo). Y la colectividad indiana se constituye aquí represivamente a través de la obligatoriedad de cumplimiento para con las tareas laborales agrícolas. Es como si la colectividad indiana normalizada por Quiroga, muy cercana a la nociones coloniales de "cabeza" y "sujeto"³⁵, tuviese a la fuerza que repudiar todo lo que la apartese de una iden-

33. Nos sigue pareciendo certera e inspiradora la hipótesis de Roberto González Echevarría a propósito de la condición fundacional para la literatura latinoamericana del archivo jurídico. Tengo en mente el ya clásico *Myth and Archive. A Theory of Latin American Narrative* (Cambridge: At the University Press, 1990), especialmente 30-33 y 43-93. Dicho esto, la profundización de esta generalización (o historicidad) me sigue pareciendo imprescindible. Y ésta, es claro, debe llevar a un cuidadoso cotejo de diferencias entre diversos autores y épocas para no caer en una afirmación simplificada de la continentalidad latinoamericana (implícitamente por equiparación al vecino de arriba). Ver la refutación cuidadosa y en mi opinión persuasiva de José Durand a propósito de la figura del Inca Garcilaso de la Vega tratada por Echevarría, "En torno a la prosa del Inca Garcilaso. A propósito de un artículo de Roberto González Echevarría," *Nuevo Texto Crítico* (1988/2): pp. 209-227. Hay que añadir que Durand dialoga con un artículo de Echevarría previo al libro arriba mencionado.

34. La asociación entre literalidad y elitismo, o lo que es lo mismo, el aristocratismo de la inteligencia, proviene en este caso de Michel De Certeau, en "Reading as Poaching," *The Practice of Everyday Life* (Berkeley: University of California Press, 1984, pp. 170-174).

35. Entendemos por "cabeza" o "cabecera," frecuentemente asociada a "tlatoni" señoríos o cacicazgos, el tipo de gobierno colonial local secular o eclesiástico, capital de un distrito, centrado en una población oficialmente reconocida como tal; entendemos por "sujeto" (o "calpulli") la colectividad indiana a ella adscrita, con residencia formal en esta población, o en sus inmediaciones, y sujeta a la obligatoriedad de rendir cuentas a las autoridades competentes y pagar tributo en trabajo, especie o más raramente en moneda. Hay sin embargo entrecruzamientos y vaguedades entre

tividad política concebida como similaridad, monotonía y uniformidad ³⁶. No parece poder admitir fisuras o cortes que no sean la preservación de la continuidad siempre en peligro dentro de las diferencias generacionales (o historicidad). En los siglos previos a la deconstrucción filosófica, la aparente desestabilización o construcciones ambiguas de identidades políticas “minoritarias” no parecen tener en verdad cabida (¿pero quién en verdad desea seguir y por cuánto tiempo la vía del particularismo o la ejemplaridad humanas?). Diríamos más bien que la experimentación quiroguiana trata de lo contrario, de limpiar un coto vedado de esta categoría globalizante de “indio” y, siempre ésta al borde del precipicio poblacional, vaciarla de todo contenido para así, paradójicamente convertirla en rutilante categoría maleable y cérea, incluso líquida (volveremos a esto al final de este trabajo)³⁷.

Si bien la regulación laboral es férrea, no así el usufructo del bien social. El arcaísmo “congruente” en las ordenanzas quiroguianas así lo delata³⁸. Se

ambos conceptos coloniales. Recordemos que son los años de las Relaciones Geográficas, los repartimientos y la pugna por las encomiendas. Hay un autor indispensable para el rastreo pormenorizado de estos conceptos, me refiero a Charles Gibson. Tiene dos libros panorámicos imprescindibles, *The Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico (1519-1810)* (Stanford: Stanford University Press, 1964) y *Tlaxcala in the Sixteenth Century* (New Haven: Yale University Press, 1952).

36. Lo cual es perfectamente congruente con el utopianismo clásico o europeo del dieciséis. Podemos recordar por ejemplo la eloquente frase de James Harrington en *Oceana* (1656), “the structuring of commonwealth upon the natural principle of the same is justice...” y esta ordenación debe hacerse así con todo rigor porque “manners that are rooted in men bow the tenderness of a commonwealth coming up by twigs unto their bent” (edición de J.G. A. Pocock, Cambridge: Cambridge University Press, 1992): pp. 62 & 67. Es como si la necesidad humana no se hubiese de dejar en manos del ser humano porque su propia fragilidad la descuidaría en su propio perjuicio. Es este tipo de “despotismo ilustrado” el que nos encontramos en Quiroga, donde “justicia” es todo aquello que enfatiza la similitud o la mismidad (la identidad) entre colectividades, más lo que me acerca a ti que lo que me separa. Será en la concreción política de esta mismidad o necesidad humana donde estará anidará con toda desagradable y desapacible severidad la normatividad.

37. Hay dos momentos que, salvo que mucho me equivoque, parecen vislumbrar cuando menos un deseo político cuando menos potencialmente solidario: “el juego de combinaciones de relaciones postindividuales y colectivas alrededor del centro ausente de un nacimiento [histórico] de un sujeto aún por venir,” en “Marxism and Historicism,” de Fredric Jameson incluido en *The Ideologies of Theory. Essays 1971-1986. Volumen 2. Syntax of History* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988): pp. 148-177[177]. Jameson tiene también un importantísimo artículo al respecto, “Representations of Subjectivity,” en *Discours Social/Social Discourse: The Non-Cartesian Subjects, East and West* (Winter-Spring 1994, pp. 47-60). También se deben incluir las dos densas páginas, casi programáticas de Gilles Deleuze, a propósito de la serialización de la jurisprudencia sin sujeto, y la seducción por singularidades pre- y post-individuales o individuaciones no-personales, “A Philosophical Concept,” en el volumen editado por Jean-Luc Nancy, Peter Connor y Eduardo Cadava, *Who Comes After the Subject* (New York: Routledge, 1991). ¿Es descabellada la equiparación de estas formulaciones abstractas o descontextualizadas (utópicas) al “nosotros” político situado de Rigoberta Menchú? Me atrevo a decir que no. Tengo en mente el célebre testimonio, *Me llamo Rigoberta Menchú y Así me Nació La Conciencia* (Barcelona: Seix Barral, 4a edición, nov. 1993).

38. Halpern ha señalado que uno de los peligros que se atisban en la isla ficcional de Tomás Moro es no saber qué hacer con respecto al perenne excedente de producción. Dicha bonanza puede amenazar tormenta en una economía proto-capitalista. Si no se cuida del reparto y la planificación, tan peligroso es tener como no tener (ibidem, p. 160).

deja éste al juicio interpretativo de la cúpula política patriarcal de la comunidad utópica, cuyo juicio, según la inspiración monástica, será siempre obedientemente acertado, aceptado e inapelable.

Contamos por lo tanto, a un nivel temático, con una centralización o sincronización de energías sociales en las comunidades quiroguianas, al margen respecto de una normalidad colonial, ciertamente desordenada y casi impredecible en la época fundacional que aquí nos ocupa. Toda intercambio con una exterioridad queda así circunscrito y delimitado. La estructura de satisfacción de la necesidad de los sujetos indios se predica en la prescripción de movilidad: “solamente habéis de tener el usufructo de ello tanto en cuanto en el dicho Hospital moraderes, y no más, ni allende, para que en vacando por muerte o por ausencia larga hecha sin licencia legítima, y expresa del Rector y Regidores, se den a vuestros hijos o nietos, mayores casados pobres, por su orden y prioridad.”

El acceso a la riqueza social, la “commonwealth” hermosamente sugerida en los arcaísmos de “granjería” y “beneficios,” acarrea así una serie de cortapisas o ataduras dentro de un territorio colonial tendente a la patrimonialización (de ahí las frecuentes referencias a los mojones)³⁹. Casi como en una película de Peter Greenaway, el paisaje político colonial se llena de números y límites más o menos precisos sobre cosas y las tareas o tributos definidores de los cuerpos humanos. Los pleitos surgirán de la imprecisión de estas demarcaciones coloniales superpuestas sobre las prácticas indígenas. Dentro de estos ámbitos jurídicos confrontacionales, la normativa quiroguiana pues no se platica, no se negocia, no se suaviza; sino que se implanta con toda la fuerza posible desde aquellas élites políticas con posibilidad de comunicación con la instancia política más alta, la real (es por eso que la interpelación directa a un “vosotros” indígena no deja de ser un tanto desconcertante en las ordenanzas quiroguianas).

La normativa quiroguiana no ejerce violencia con respecto a las instancias centrales del poder establecido (la respuesta oficial a las normativas quiroguianas fue la aquiescencia de la “merced” real). Pero sí podemos y debemos imaginar una cierta violencia con respecto a unos modos de vida pre- y post-hispánicos que serán profundamente alterados por esta primera modernidad capitalista hispana. Nos podemos preguntar si el siglo XVI nos puede presentar otros modelos alternativos de convivencia política transatlántica más satisfactorios que el modelo quiroguiano, ya que la reivindicación actual de Las Casas lo suele encasillar como voz profética.

39. Citamos de las ordenanzas un ejemplo: “que visiten a lo menos una vez en el año los términos y tierras del Hospital, y remueven los mojones de ellas, si fuere menester, conforme a la Escritura de amojonamiento de las tierras, y términos del Hospital” (Serrano Gassent, p. 281).

La Reproducción Social Indiana.

Las ordenanzas quiroguianas "ordenan" a todos los varones de catorce años y a todas las hembras de doce en emparejamientos monógamos de por vida. La pertenencia y responsabilidad política, dentro de la tradicional rotación, vendrá con esta condición política formal de varón casado. Pero sólo para ellos. Quiroga jerarquiza así unas estructuras sociales de obediencia que ascienden, de forma unilateral e unívoca, de los hijos para con los padres, las madres para con sus maridos, y todos éstos para con sus mayores. Estos últimos serán los responsables del orden y buen concierto social, también jerarquizados por edad. A la manera de un abad en el monasterio, el padre de toda "familia," o grupo social formado por varias parejas y sus descendientes, será el encargado último de la devota obediencia a la norma social y el representante ante este consejo director de ancianos el cumplimiento político de estas agrupaciones familiares.

El Mecanismo Político de la Rotación.

La observación escrupulosa y rígida del mecanismo de rotación se convierte en el mecanismo social predominante en las comunidades quiroguianas, tanto a nivel laboral como político⁴⁰. La población total de la comunidad quiroguiana será distribuida en los diversos puestos llamados "familias urbanas y rústicas." Estas unidades tendrán que seguir la rueda de cumplimiento con deberes agrícolas y de residencia, así como el servicio de puestos de centinela, y también en el Hospital y el Refectorio.

En prevención de posibles años de escasez, se llevará a cabo una cuidadosa planificación de cultivos y almacenaje de cosechas. El comunitarismo quiroguiano constituye un ejemplo meridiano de la colonización de la cultura agraria sedentaria en los años primeros de parcelamientos virulentos de tierras y poblaciones. En las breves descripciones proporcionadas por las ordenanzas, vemos emerger un paisaje anónimo y silencioso de ordenado quehacer agrario. No hay nombres propios. No hay rostros. Nada responde al imperativo del fundador Quiroga excepto una obediencia ciega. Toda vez garantizada la contribución igualitaria de todo individuo a la creación de riqueza social, la "granjería" y el "esquilmo" serán distribuidos a todos por igual según necesidad, generosamente.

40. Además de los libros ya mencionados de Gibson, hay un artículo sobre este particular, "Rotation of Alcaldes in the Indian Cabildo of Mexico City," *The Hispanic American Historical Review* (Duke University Press, May 1953, pp. 212-223). Como Gibson muy bien anota, la calificación de hispano o indígena, entendido como pre-hispano, para con este mecanismo es simplista (p. 221). Se trata de algo peculiarmente colonial e indiano, híbrido con elementos de ambos lados (lados que a partir de las segundas generaciones son siempre más de dos, españoles o indios).

El Recurso Represivo del Numeral.

Si la propuesta quiroguiana intenta el objetivo utópico, por irreal de la domesticación de lo imprevisible, el recurso al numeral intentará apuntalar con toda su literalidad esta demasía. Con una insistencia por el número dos, ya hemos visto el emparejamiento, las reglas quiroguianas hablarán del objetivo comunal de doblar la producción de lo que se necesita, o en su defecto del incremento en un tercio de dicha producción total. El ritmo de trabajo comunitario, "trabajo" es todo aquello que resulta inevitable desde un punto de vista de supervivencia colectiva y que por lo tanto es inflexible, se inscribirá así dentro de las vicisitudes de un mundo agrario marcado por los cambiantes ritmos estacionales. La rotación artificial reformadora y la periodicidad agraria se combinan así estrechamente, no sin unas tensiones históricas que tal vez se nos escapen hoy⁴¹. Es así que podemos hablar de un reformismo intolerante o represivo quiroguiano propio de un mundo agrario, ya cercado por las intrusiones del mercado (proto-)capitalista que intenta sin embargo paliar todas sus incertidumbres. Las normativas quiroguianas sintetizan sobre el papel una socialización sincronizada en pos de una reproducción del sector social más frágil o "indio." Esta supervivencia, en años de genocidio, o es hecho "en común," es decir, radicalmente igualitario, por y para todos los "indios" apartados y adscritos en las comunidades quiroguianas, o no es. Es así que modelos de regularidad y simetría sociales primarán inexcusablemente con una intolerancia diáfana en las propuestas quiroguianas. La posible tentación de la reivindicación de la tolerancia, ¿ante los titubeos iniciales del mercado transatlántico?, ¿ante la erosión de las creencias civilizatorias, cristianizantes?, parece estar fuera de lugar con respecto al horizonte represivo del XVI.

Prohibición del Dinero. Prohibición de la Esclavitud.

Ante el avance histórico de una incipiente economía de mercado y la articulación lábil del dinero, la normativa quiroguiana prohíbe la posesión individual de este tercer elemento de intercambio humano, hoy ubicuo (de la misma manera que al menos teóricamente, la obligatoriedad laboral de seis horas diarias eli-

41. Debemos traer a colación la rendición detallada de Serge Gruzinski a propósito de la riqueza y la superposición de planos rítmicos, tanto temporales y espaciales, a propósito del lento deterioro de la cosmovisión pre-hispánica, articulada por ejemplo, en complejas ritualizaciones de abstinencia de alimentos y abstinencia sexual, ciclos religiosos nocturnos y diurnos, uso de vestiduras, prácticas de canibalismo, trabajo comunal, guerras rituales, etc. Sólo podemos aquí atisbar brevemente algo de la profundidad histórica de la periodicidad vital de las poblaciones que conformaron el México colonial con su coexistencia de ritmos, pulsiones, lenguajes, etc. Ver esto con más detalle en el trabajo de Gruzinski, *The Conquest of Mexico* (Cambridge: Polity Press, 1993, pp. 88-97). Digámoslo en vulgaris, el tiempo del reloj (¿no caminamos muchos de nosotros con ese imprescindible compañero, el reloj en la muñeca?), se acabará convirtiendo en la medida estándar no ya de México, sino del planeta. ¿Y no es este un modo de regular el quehacer humano y estandarizarlo?

mina la esclavitud)⁴². Debemos recordar la hegemónica economía de trueque en las Américas⁴³ y la relativa novedad, junto con la "teología" y oscuridad del cuerpo torturado de Cristo, de este novedoso valor de uso y cambio capitalista evidenciado en cierto uso del dinero⁴⁴. Las ordenanzas de Quiroga intentan responder ante esto con ciertas medidas restrictivas. El irresistible avance de la verosimilitud del valor de mercado encuentra así una serie de medidas represivas dentro de una gran simplificación social de toda mediación (especialmente sastres y jueces). El seguimiento de la necesidad social parece así exigirlo (la necesidad es así social o no es). Como negación institucional o formal del reino de Don Dinero y la muerte en vida de la esclavitud⁴⁵, encontramos en las regulaciones quiroguianas cuando menos un paliativo, la figura alegórica del arca de tres llaves⁴⁶. No parece fuera de lugar ver estas cajas de caja de comunidad como un intento por salvaguardar de todo aquello que es precioso y frágil, la

42. Debemos constatar la evidencia en el testamento de Quiroga de esclavos dejados en libertad tras su muerte. No hay nombres ni números. No hay referencias a edades ni razas. En estos años de confusión legal a propósito de la noción de esclavitud, no hay especificación de qué tipo de esclavos se puede tratar, lo cual no deja de causar extrañeza en un personaje tan cuidadoso como Quiroga (Serrano Gassent, pp. 289-309 [306]).

43. Sólo tenemos que recordar las bellísimas páginas con los varipintas formas de pago estipulado de tributos (mantas, miel, maíz, frijoles, plumas, pieles de venado, collares, armaduras, etc.), por los pueblos sometidos a los Aztecas en el *Codex Mendoza* (1541), signo multicolor de una grandeza pasada ante el lector ideal, Carlos V, cuyos ojos nunca llegaron a verla. Debemos imaginar un proceso histórico de lenta, pero imparable monetarización. Mi edición ha sido *The Essential Codex Mendoza*, por Frances F. Berdan y Patricia Rieff Anawalt (Berkeley: University of California Press, 1997).

44. Ya Marx se preguntaba, pero mucho después sobre esta teología de mercado en las equivocaciones entre uso y cambio, equivalencias de valores, etc. y si a esto le añadimos la tercera presencia de Don Dinero en toda transacción humana, la cosa capitalista se complica. Pero se trata de un cierto uso del dinero, dinero por dinero, digámoslo así. Tengo en mente, claro, el primer capítulo de *Capital*, hallado en *The Marx-Engels Reader* (ibidem, pp. 302-329). Estoy con Wallerstein y con Arrighi que la península ibérica es la portadora de estas formas embrionarias a las Américas. Y podemos intentar imaginar el impacto de todo esto para las primeras generaciones en el dieciséis, oscuro proceso sin duda aún para nosotros hoy a pesar de la naturalización de tarjetas de crédito, visas, etc. con la siguiente analogía que espero convincente: es como si de repente un "gallego," sin ningún contacto previo al mundo chino, intenta aprender el chino a una edad tardía, digamos los 30 años, pero no de una forma gratuita y desenfadada, sino porque este nuevo lenguaje se ha hecho de repente todopoderoso y ubicuo, y está llegando a las tierras de sus ancestros, y cambiando todos los significados sociales. Es en verdad otro lenguaje, otra grafía, otros significados, etc. y las sucesivas generaciones de gallegos tendrán que adquirir un conocimiento rudimentario del chino, pues aunque quieran escaparse de esta influencia, no podrán. El chino para nuestro gallego en nuestra analogía puede haber sido el lenguaje del dinero para las primeras generaciones indígenas novohispanistas.

45. Debemos acompañar el fenómeno de monetarización con el de privatización del quehacer humano. Gibson nos ha detallado la antipatía indígena para con los escribanos públicos, algunos de cuyos puestos se subastaban (*Tlaxcala*, ibidem, p. 78). Francisco Tomás y Valiente nos ha dado dos excelentes monografías sobre la compra-venta de cargos públicos: *Gobierno e Instituciones en la España del Antiguo Régimen* (Madrid: Alianza, 1982), y *La Venta de Oficios en Indias (1492-1606)* (Madrid: Instituto de Estudios Administrativos, Estudios de la Historia de la Administración, 1972).

46. A pesar de que existe evidencia clara de abusos de estos fondos comunitarios (Gibson, *Aztecs*, ibidem, pp.185-187)

riqueza del quehacer comunitario ("la moneda del común"). La triple supervisión del Rector, el Principal y el Regidor más anciano garantizan, cuando menos oficialmente, un uso "ordenado" de dicha reificación del trabajo de todos y posesión de ninguno. Esta acumulación monetarizada de excedente de trabajo se usará para paliar necesidades en caso de cosechas pobres, pero la visión quiroguiana no cesará de tematizar abundante, ininterrumpida bonanza.

Las Ajustadas Prendas Necesarias.

La represividad quiroguiana norma la equiparación social a través de la vestimenta. Se encumbra así la prohibición del ocio y una concepción eminentemente utilitaria de los bienes sociales (el bien social o es útil o no es tal). Así como se agudiza el lazo comunitario en la restrictiva desposesión del dinero, el imperativo utópico estipula que dichos vestidos sean "de algodón, y lana, blancos, limpios, y honestos, sin pinturas, sin otras labores costosas, y demasíadamente curiosas. Y tales, que se defienden del frío y del calor, y de su mismo color si es posible, porque duran más, y no cuestan tanto, porque tienen menos trabajo, y son menos costosos, y más limpios." Al igual que los ciudadanos de la utopía del canciller inglés, para quienes la finura y tosquedad de la textura daba lo mismo, las vestiduras quiroguianas constituyen una sugerente figuración que apunta hacia la reforma de una mismidad social (podemos traer a memoria las vestiduras blancas alrededor de la figura de Quiroga en los magníficos Murales de Diego Rivera del Palacio Nacional en la ciudad de México). De nuevo el ideal monástico se hace sentir, así como la fascinación por el número dos: todo ciudadano recibe dos, no más ni menos que dos completos juegos de prendas. Uno servirá para el trabajo agrícola y el otro para asistir a las festividades cristianas, que son obligatorias. ¿Es exagerado ver un blanqueamiento iconoclasta de esta colectividad quiroguiana? Creo que no.

Las ordenanzas quiroguianas buscan insistentemente una equiparación social sin fisuras. Para ello, buscan la atenuación de toda mediación social, en especial de los letrados-juristas (y esto viniendo de uno de ellos)⁴⁷. Me atrevo a decir que excepto por los cargos políticos o de supervisión, que rotan entre la totalidad de los varones casados, todas las demás funciones sociales son suprimidas (aparte del mantenimiento del hospital, los puestos de vigia y el refectorio). Todos los demás oficios que podemos echar de menos brillan por su ausencia en las normativas quiroguianas. ¿Qué hacer con los silencios y los apresuramientos quiroguianos? ¿Con qué ojos mirar este minimalismo social? Una posibilidad de interpretación los puede historizar como algo, digamos la lengua o la cosmovisión, marginal, casi banal y deleznable desde un punto de vista

47. Richard Kagan, citando a James Lockhart, nos da la sorprendente noticia de la oficialidad de esta medida muy cercana al sueño de Moro, la prohibición de todo abogado en el Perú, en su importante libro *Lawsuits and Litigants in Castile (1500-1700)* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1981, p. 19).

jurídico del XVI. La normativa parece no inmiscuirse en aquello que no sea esencial. Y lo descuida, lo olvida. Lo deja así libre, no semantizado, como si no existiera, como si no importara, como si fuera algo a-político, a-social, ante la exigencia colectiva de la atadura de la necesidad y su negación. El apresuramiento y el silencio de la ley quiroguiana dejan así pues espacios innombrados de negación de necesidad o libertad.

La noción de mediación social queda así soberanamente empobrecida en la regulación quiroguiana o conjunción de *pietas* y *litterae* a través de la cultura letrado-represiva⁴⁸. Aquí no hay romanticismo que valga⁴⁹. Aquí no se puede apelar, salvo que queramos poner a prueba el sentido de anacronismo histórico de nuestros posibles oyentes o lectores, a un “gusto” por la lectura de esta literatura que cobra fuerza siempre en torno a la prohibición o la negatividad política⁵⁰. En este sentido estricto, las normativas fueron creadas precisamente para encontrar el gusto social en el disgusto represivo. No hay gusto que valga a no ser la articulación negativa reformista del disgusto colonial. Y no hay nada más alrededor de este nudo quiroguiano prohibitivo y obligatorio, excepto una alegorización ocasional.

Es como si el ideal utópico propiciase la monotonía de la gana satisfecha de la comunidad indiana (“donde viváis sin necesidad, y [con]seguridad, y sin ociosidad, y fuera del peligro e infamia de ella”). Y con este tema, se llegase al fin de la historia política (al que aún no hemos llegado hoy). La lección histórica a propósito de Quiroga nos parece así insinuar que el campo a través de este fin de la historia (la identidad indiana satisfecha), no puede ser otro que la desapacible brusquedad agramatical de una cultura represiva. O que la tarea colectiva por aligerarse de la necesidad, o libertad, no puede en ningún caso desentenderse de la práctica jurídica. Este el fin de la historia política que, ¿quien lo duda?, tendrá y tiene que habérselas día a día con nuestros queha-

48. El libro imprescindible para la noción de letrado sigue siendo el de Luis Gil Fernández, *Panorama Social del Humanismo Español* (Madrid: Tecnos, 2a edición, 1997).

49. Tengo en mente el convincente libro de Doris Sommer, *Foundational Fictions: the National Romances of Latin America* (Berkeley: University of California Press, 1991). No vale para nuestro momento histórico, que ella no trata, el género de la novela como vehículo propagandístico de sectores minoritarios criollo-oligárquicos. El dieciséis tiene en verdad poco que ver con el ámbito criollo decimonónico y es importante marcar diferencias históricas para así rescatar la dimensión y la heterogeneidad históricas que muy a menudo parecen escurrirse entre los dedos. Podemos pensar el nombre que Moro le dio a su narrativa escrita en latín, “sermo.” Nada que ver funcionalmente con la cultura represiva quiroguiana con la que sólo se emparenta genealógica y temáticamente.

50. ¿No es esta apelación al gusto un maldisimulado tic pequeñoburgués, como la miopía, los lunares o la incipiente calvicie heredados de nuestros abuelos o nuestros padres? El siempre delicado escritor Julio Ramos nos ha dejado un importante artículo sobre la constitución de la personalidad jurídica a propósito de María Antonia Mandinga, o la palabra del esclavo, en el contexto cubano del XIX, ver “La Ley es Otra: Literatura y Constitución de la Persona Jurídica,” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (Lima-Berkeley, 2do. semestre de 1994, Año XX, Num. 40, pp. 305-335). Hay una segunda versión con ligeras variantes, idéntico título incluido en el volumen de recopilación de artículos, *Paradojas de la Letra* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Sede Ecuador, Ediciones Excultura, 1996).

ceres en un futuro perfecto⁵¹. La historia se convierte así por lo tanto no en lo que ha sido, sino en lo que ha dejado de ser y en lo que será⁵². Y esto es más fácil decirlo que hacerlo.

Las ordenanzas quiroguianas denuncian así, con la tematización no-ambigua del debilitamiento institucional de toda mediación social, el particularismo y casuismo del Derecho Indiano. Y logran cuando menos temáticamente separarse hasta cierto punto de esta gramática envolvente de significación represiva⁵³. El tema de "corte institucional" está pues bien claro, pero se queda tristemente como tema⁵⁴, que sólo ocasionalmente presenta el vuelo de la imaginación política en la alegorización del cuidadoso mimo de la necesidad humana (o providencia). El discurso jurídico se halla así preñado del saber teológico cristiano, en cuyas fuentes en definitiva mayormente abrevia. Podemos arriesgarnos a añadir que la alegoría quiroguiana ontologiza el "indio" como ser desposeído y carente, como "idiota" (sin instrucción formal o universitaria) e "imbécil" (flaco, débil); y precisamente por ello, paradójica y políticamente el "indio" es asiento del futuro perfecto. ¿No es esto una quiebra de la logicidad

51. Este impulso de alegorización ha sido delicadamente desarrollado por Antonio Cornejo Polar. El lo traduce como "exacerbación de la mimesis" o la transformación de lo más o menos probable y lo más o menos creíble en lo verdadero del deseo que, como en el gran tema cernudiano, no acaba de derrotar ante lo descarnado de la realidad. Ver su último *Escribir en el Aire: Ensayo sobre la Heterogeneidad Socio-Cultural en las Literaturas Andinas* (Lima: Editorial Horizonte, 1994; pp. 198 & 205). Con un emocionado recuerdo para el maestro recientemente desaparecido.

52. Seguimos buscando inspiración y emoción de entre las páginas de Ortega y Gasset a propósito de la crítica de ciertas nociones empiricistas y empobrecedoras de la historia, sobre todo en este mi contexto inmediato como el hegemónico norteamericano, porque no podemos no habérmolas con nuestras circunstancias, ¿cómo han sido las vidas humanas en cuanto tales?, ¿y cómo se comparan a las nuestras?, ¿cómo no dejar de comparar lo que ha pasado y lo que no ha pasado con respecto a las presuntas últimas certidumbres de otras épocas, pero también lo inverosímil y lo incongruente, interpelando las nuestras, si es que nos quedan algunas, ver su *Entorno a Galileo* (1933), (ibidem, pp. 13-164).

53. Los calificativos son de Ismael Sánchez Bella, en *Historia del Derecho Indiano* (Madrid: Colección Mapfre 1492, 1992): p. 91. Nos da así una concreción histórica a la formulación abstracta de Gilles Deleuze a propósito de la jurisprudencia. Cito de la traducción al inglés: "the function of singularity replaces that of universality (in a field in which there is no use for the universal), this can be seen even in law: the judicial notion of "case" or "jurisprudence" dismisses the universal to the benefit of emissions of singularities and functions of prolongation [o "seriality"? FG]. A conception of law based upon jurisprudence does not need any "subject" of rights. Conversely, a philosophy without subject [theme? or individuation? FG] has a conception of law based on jurisprudence" (ibidem, p. 95). Me atrevo a decir, y me apoyo en Sánchez Bella, que algo de esto ya está pasando en el período de y con Quiroga. Lo cual, al mismo tiempo, quita "singularidad" y relativiza en mucho el impacto individual del caso concreto de María Antonia Mandinga en el contexto cubano del XIX, según palabras de Ramos. Se trata simplemente de un caso más dentro de una secuencia que mantiene perfectamente el significado histórico de degradación legal o esclavitud.

54. Si en verdad la dicción represivo-jurídica quiroguiana se avecina ciertamente a la tradición paralógica franciscana de la prohibición de la interpretación y de un literalismo lapidario, tanto en su construcción formal reglada como en su contenido semántico más aparente, aquí groseramente sintetizado, no debemos sin embargo descuidar la funcionalidad jurídica inmediata de las ordenanzas como sofisticado "recurso de suplicación," dimensión tri-dimensional que deberá ser tratado más detalladamente en otro lugar.

tomista de un Francisco de Vitoria? ¿No está esto muy cercano al franciscanismo del "poverello" magistralmente filmado en nuestro siglo por Passolini? Es como si la alegoría sola consiguiese, al menos figuradamente cortar el nudo gordiano de la particularidad y la casuística: "[h]ase de proveer el gasto de aquel del común, y conforme a sus manjares y manera que tienen de ellos, y no muy curiosos, ni defectuosos, sino abundoso (sic), y muy alegre, y el cuidado y el aparejo de esto sea de cada familia en las Pascuas de cada un año por familia el su día por su tanto, de manera que ande por todas las dichas familias, que lo sepan." No hay nombres, no hay rostros, no hay lugar para esta abundante alegría normada y la lección histórica es que, dentro de su ubicación colonial, no puede haberlos: "que os conviene a todos tanto tener cuanto os falta, y fuera del peligro de las tres fieras bestias que todo en este mundo lo destruyen, y corrompen, que son soberbia, codicia y ambición, de que os habeis y os deseamos mucho guardar y apartar, (...) y que no vayan (sic) a dar en despeñaderos de almas y cuerpos." Nada en verdad se deja constatar en estas reglas de un mundo purepecha o tarasco pre- o post-hispánico.

El posible significado de esta particularidad cultural pierde especificidad, y se acaba diluyendo como si todo esto no fuera sino algo banal e irrelevante (y debemos tal vez oportunamente constatar que Quiroga, bien entrado en sus sesenta años, debía encontrarse con sus facultas muy posiblemente muy mermadas para la apreciación de la delicadeza inter-cultural indígena). Y así ésta se adelgaza, se desemantiza hasta desaparecer por completo toda reconocible especificidad (y esta destrucción de la particularidad es completamente englobadora). Los ciudadanos de la utopía moreana pueden ser tan perfectamente tarascos, como los tarascos pueden haber sido perfectamente los habitantes de la mejor república según Rafael Hitlodeo. Este es, según Quiroga, el rigor imprescindible de este nuevo mundo donde la carencia y el desamparo colectivos son silenciosa y anónimamente saciados. Todos los calificativos apresurados de las utopías del XVI como lugares desapacibles e inhabitables se las tienen que haber con esta alegría alegórica.

En medio de estas asperezas y rugosidades de significación desapacible y desagradable, hemos encontrado empero, a diferencia de muchos, una rara calidez en el drástico contentamiento del ser carente⁵⁵, el "indio" y el "miserable" (no por ello menos digno de "beneficios") en toda su radicalidad. Todos estos signos sociales desaparecerán en la cera líquida de una nueva comunidad transatlántica o Iglesia primitiva. Atreverse a imaginar el festín de los pobres⁵⁶ es ya un comienzo.

55. Fredric Jameson tiene una bella expresión al respecto del impulso utópico que traduzco como el "abrazo de los cuerpos ateridos en pos de calidez," en su imprescindible *The Seeds of Time* (New York: Columbia University Press, 1994).

56. Enrique Dussel nos ha dejado hermosas, inquietantes páginas a propósito de la filosofía de la pobreza en tiempos de cólera política y las expectativas históricas del pauper ante festum, en expresión marxiana, ver sus propuestas para una filosofía de la liberación a la mesa de los grandes filósofos europeos en *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation* (New Jersey: Humanities Press, 1996): pp. 88-93.

Y ya para concluir, debemos preguntarnos: ¿Cuál es la lección histórica resultante de Vasco de Quiroga al hilo de sus ordenanzas? Primero: La cultura represiva se constituye como el ámbito ineludible donde las fuerzas sociales deben pelear por la memoria y el deseo. Nunca un patio de recreo, la cultura represiva tiene lugar en la explicitación de la confrontación política. Segundo: En las ordenanzas quiroguianas, no hay romance que valga, sino desnudamiento de intereses creados con el ojo puesto en unas subjetividades subalternas o indianas. Tercero: Dentro de los protocolos propios de inteligibilidad jurídica, las ordenanzas quiroguianas intentan poner una cierta medida y freno a las novedades históricas, que, desde el punto de vista indígena, podemos enunciar como la monetarización y la privatización, el servicio personal, las instituciones del repartimiento y la encomienda, la dictadura de la letra alfabética, la dictadura del tictac del reloj, el español del Derecho Indiano, la teología del cuerpo torturado del Cristo Dios, los caballos, el hierro, los emparejamientos monogámicos de por vida, la fauna de los letrados y los juristas, etc. Cuarto: las ordenanzas quiroguianas construyen unas alternativas identitarias indianas, siempre dentro de ámbitos represivo-jurídicos cerrados ante los avances históricos de los imperativos económicos modernos y creencias civilizatorias ciertamente intransigentes. La presunta liberalidad de respuesta estructural a una necesidad siempre comunal indiana no puede por menos que habérselas con estas intransigencias institucionales. Y parece no haber ninguna opción. La manera de formalizar estas estructuras reformadoras es sólo con una más severa intransigencia para con unas poblaciones sólo rarísimamente llamadas tarascas.

Para concluir, ¿qué nos puede importar todo esta heterogeneidad e intransigencias propias de la primera modernidad transatlántica, por contraposición a la naturalización de estos tiempos nuestros escualidos y desmemoriados? ¿Qué sentido puede tener la recreación de las subjetividades indianas, sino la plasmación del sinsentido de su colonialidad frente al sinsentido de la nuestra? Estas páginas están sugiriendo un cierto saludable extrañamiento de las prácticas contemporáneas. Imaginemos suspender por algo más de un momento el uso del dinero, y arrojar en el cenicero la lengua de nuestra lengua materna, y el porqué y el para qué de lo desagradable del trabajo, etc.). La reforma de la colonialidad quiroguiana apunta a unos intentos estructurales de equiparación social aún no alcanzada. Quiroguiana nos parece decir, esta equiparación o es rígida o taxativa, o no es nada. Esta equiparación o es radicalmente comunitaria y represiva o no es nada. La búsqueda de una identidad comunitaria, entre sectores desposeídos, o se contruye sobre los lazos concretos, rígidos de la necesidad y la satisfacción de la necesidad, o no es nada. Y es encima de la tumba de este nada, nadie de la subjetividad o necesidad satisfecha políticamente, y frente a todas las subjetividades de no saber qué hacer el día de mañana, que entonces sí bailaremos con el poeta, "la llanura infinita y el cielo su reflejo, deseo de ser piel roja."

Las ordenanzas quiroguianas semantizan no sin desasosiego un mecanicismo político eminentemente represivo, donde la necesidad colectiva se satis-

face con la monotonía propia de un rito bien aprendido. Como si eso que se puede llamar la necesidad humana se hubiese ya dejado muy atrás. Es como si la certidumbre quiroguiana vislumbrase que la expresividad histórica de esta subjectividad indiana, entendida siempre dentro de todo su rigor como plasticidad (la cera), no puede, ni debe desentenderse de los protocolos, corsés, ataduras institucionales, picotas⁵⁷ o sillas eléctricas. La positividad del deseo colectivo satisfecho no antecede sino que sigue a todos estas formalidades explícitas del "no" social. Es como si sólo a través de la cultura represiva se pudiese llegar a conseguir una identidad, sea ésto lo que sea; pues aun hoy, debemos confesar no sin rubor, que no sabemos de qué estamos hablando a no ser que hablemos del trabajo y el pesar de la identidad. Es pues con esta carga y esta ignorancia nuestras, que la imaginación histórica, como si una corriente electrónica hubiese circulado por nuestros sueños y miedos, puede y debe buscar mientras tanto (im)posibles modelos alternativos de sociabilidad menos desagradables y desapacibles entre estos "sujetos" o "cabezas" indianos ásperamente "ordenados," mayormente anónimos, indiscerniblemente anudados a haces colectivos, desnudos, ahitos, deslenguados, desesemantizados ("que queráis comer juntos por os alegrar"). Que este dulce de una sociedad utópica de hambrientos satisfechos viene con lo amargo de la represión jurídica está pues, confío, muy claro en estas ordenanzas quiroguianas del XVI novohispano. Lo que no está tan claro es si la metamorfosis radical que esta reforma acarrea nos pueda servir aún para así hacer terminal eso que llamamos nuestra identidad, y aligerar o aliviar en algo el hermosísimo trauma que nos constituye, y que no nos atrevemos a amar sin rubores o tapujos, de verdad aquí, hoy.

Durham, Carolina del Norte, 23 de Junio de 1998.

57. Para algo más de información, ver *La Picota en América*, por Constancio Bernaldo de Quirós (La Habana: Jesús Montero Editor, 1948).